

Federico Álvarez

*Arriaga*

*ZET*

**Marxismo, eclecticismo  
y pos(trans)modernidad**

*Dr. en filosofía*



Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

México, ~~1995~~

1995

**FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## I. PREMISAS HISTÓRICAS Y CONCEPTUALES

La noción de eclecticismo aparece por primera vez en el libro de Diógenes Laercio sobre los filósofos antiguos. Dice allí que Potamón de Alejandría fue el primero en elegir (*elektikón*) de entre todos los sistemas filosóficos en pugna aquellos aspectos que le parecieron verdaderos.

Posteriormente, se aludió con este término a quienes querían establecer síntesis entre Platón y Aristóteles, entre estoicos y epicúreos, o entre cualquiera de estas tendencias y la de los pitagóricos.

No es —dice Dilthey— una dirección o escuela nueva particular, sino un rasgo común a todas las escuelas dogmáticas de la época, que se impone con la mayor fuerza a fines del siglo II a.C.<sup>1</sup>

En este concepto estaba incluida la escuela de Alejandría y Plotino. Según el **Grand Larousse** del siglo XIX Plotino es "le véritable père de l'éclectisme".<sup>2</sup>

Los primeros padres de la Iglesia han sido calificados muy frecuentemente como eclécticos por haber fundamentado la ortodoxia cristiana en conceptos filosóficos platónicos (y, más tarde, aristotélicos), es decir, paganos, libremente elegidos. El ejemplo por excelencia sería san Clemente de Alejandría (o Clemente Alejandrino, para los griegos) que escribía:

No llamo filosofía ni a la estoica ni a la platónica ni a la epicúrea ni a la aristotélica, sino a cuanto esté bien dicho en cada una de estas sectas. Por enseñar la justicia acompañada de una ciencia piadosa, a todo esto elegido (*elektikó*) y junto digo filosofía.<sup>3</sup>

"La filosofía así concebida —dice Etienne Gilson— sería, pues, una especie de eclecticismo orientado por la fe".<sup>4</sup>

Lo mismo ocurre en san Agustín, san Isidoro, santo Tomás... El tomismo es, para

1. Dilthey, **Historia de la filosofía**, FCE (Breviario núm. 50), México, 1951, p. 93,94. (Trad. y pról. de Eugenio Imaz.)

2. **Grand Dictionnaire Universel Larousse du XIXe siècle**, XIV, 1326, art. "syncretisme".

3. Estrómata, I, 37, 6. Citado por José Gacs en **Pensamiento de lengua española**, Stylo, México, 1945, p. 240.

4. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, Payot, París, 1944 (2da, ed. revisada y aumentada), p. 52.

Charles Guignebert,

un sincretismo en el que se armoniza lo mejor posible lo que se toma de los antiguos filósofos griegos, del Areopagita, de los árabes y del propio Aristóteles [...] La principal originalidad de santo Tomás consiste, precisamente, en la destreza con que efectuó su síntesis de doctrinas a menudo divergentes, haciendo de ellas un sistema de aspecto coherente.<sup>5</sup>

Lo mismo se ha dicho de los filósofos árabes y judíos medievales, empeñados en conciliar sus religiones y los sistemas filosóficos enfrentados. La famosa teoría averroísta de las dos verdades nace de aquí y tendrá larga vida. Para el sabio de la Edad Media no había más solución que la de "conciliar, interpretándolas, su fe judía, islámica o cristiana y su saber griego"<sup>6</sup> (Esta conciliación, denominada unas veces sincretismo y otras eclecticismo, plantea el problema de distinguir entre ambos conceptos, el cual abordaremos poco más adelante.)

El Renacimiento, en tanto que síntesis entre las ideas cristianas, la tradición greco-latina renacida (junto con corrientes esotéricas orientales, cábala, magia, hermetismo, etc.) y los prolegómenos de la ciencia experimental moderna, ha sido definido no pocas veces como ecléctico. Symonds dice explícitamente que, en Florencia, en el siglo XV, "los platónicos florentinos —Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y otros— desarrollaban un misticismo ecléctico".<sup>7</sup> El que fuera bibliotecario del Vaticano, Augustinus Steuchius Eugubinus (Agustino Steuch), escribió un libro, *De philosophia perenni* (1540) cuyo concepto central, la *filosofía perenne*, (es decir, la filosofía que, autocorrigiéndose por elección, permanece siempre vigente), iba a estar unida, hasta Aldous Huxley, al eclecticismo.<sup>8</sup> La intención de Steuch era, una vez más, estrechar la relación entre el pensamiento clásico griego y el cristianismo, constituyendo así una filosofía perenne mediante —dice

5. Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, FCE, México, 1957, p. 79. (Primera ed. fr., Flammarion, París, 1927.) Trad. Nélida Orfila Reynal.

6. José Gaos, *Filosofía de Maimonides*, Casa de España en México, México, 1940, pp. 48, 54.

7. Symonds, *El Renacimiento en Italia*, 2t., FCE, México, 1957 (1ra. ed. en ingl. 1875-86), II, 477. Leroy E. Loemker opina de igual forma: "Eclecticism was demanded by the variety of sects, and Platonism undertook the role of harmonizer of positions. In Florence, Ficino, Pico della Mirandola and others, influenced by Nicholas de Cusa, undertook to reconcile Plato and Aristotle" ("Perennial Philosophy", en *Dictionary of the History of Ideas*, Philip P. Wiener, editor, Charles Scriber's Sons, Nueva York, 5 vols., 1973, vol. 3, p. 459).

8. García-Bacca ha identificado la *philosophia perennis* con el ahistoricismo, descalificándola. (En nota a *Hombre y mundo* de Dithy, en *El hijo pródigo*, núm. 14, México, mayo 1944, pp. 123-124). Aun siendo atendible esta identificación, bien puede también concebirse una *philosophia perennis* historicista en la misma medida en que parece perfectamente aceptable la idea de una *scientia perennis*...

Loemker— "a wide-ranging eclectic examination".<sup>9</sup>

Estudios meticulosos del eclecticismo-sincretismo renacentista son los libros de Frances A. Yates ("sincretismo religioso del Renacimiento", "sincretismo condensador de las más diversas posiciones religiosas y filosóficas", "furtivamente combinado con algunos elementos mágicos").<sup>10</sup> A finales del siglo XVI, el belga Justo Lipsio (+1606) expone abiertamente el eclecticismo de la época:

No hay más que una secta en la que podamos inscribirnos con seguridad; es la secta ecléctica, aquella que lee con aplicación y que elige con juicio; exterior a toda facción, se convertirá fácilmente en la compañera de la verdad.<sup>11</sup>

Como fruto directo del Renacimiento, el cartesianismo es, según la **Enclopedia francesa**, el origen del eclecticismo moderno. Distingue así el eclecticismo filosófico-religioso que termina en el Renacimiento, del eclecticismo científico-filosófico que es su secuencia lógica.

Pero es Johan Jacob Brucker ("este excelente hombre", dice de él Kant)<sup>12</sup> quien, en la segunda mitad del siglo XVIII, resume todo este proceso del eclecticismo en los cinco volúmenes de su monumental **Historia crítica philosophiae** (1742-1744) (seis volúmenes en la segunda edición, 1767), y distingue la noción de lo ecléctico de otras nociones afines, especialmente, de la idea de lo sincrético.<sup>13</sup>

Brucker divide toda la filosofía moderna en "sectaria (la que renueva corrientes de la filosofía griega) y ecléctica (la propiamente moderna, desde Bruno hasta Thomasius)".

9. Loemker, op. cit., p. 459, n. 27. La **Enclopedia francesa** ubica, por un lado, a Steuch, peyorativamente, entre los sincretistas, pero lo menciona también entre los fundadores del eclecticismo moderno.

10. Frances A. Yates, **Giordano Bruno y la tradición hermética**, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 314-315. Trad. Doménech Bergadá. Ira. ed. ingl., Londres, 1964.

11. Bréhier, **Histoire de la Philosophie**, 2t., PUF, París, 1943 (Ira. ed., 1938), I, 17.

12. En la **Crítica de la razón pura** (1781) (III, 258). Cit. por Cassirer, **Kant, vida y doctrina**, FCE, México, 1948, p. 298. Ira. ed. al., 1918. Trad. W. Roces. Hegel tenía una opinión más crítica de Brucker, aunque en sus **Lecciones de Historia de la Filosofía** echa mano de él con frecuencia.

13. He podido consultar esta obra monumental en la edición facsimilar moderna hecha en Alemania y existente en la Biblioteca Nacional de Madrid (y fotocopiar muchas páginas relacionadas con el eclecticismo). Hay una traducción al alemán, pero resulta extraño que nunca se hayan hecho traducciones a las demás lenguas modernas. El contenido, a grandes rasgos, es como sigue: T.I: Disertación preliminar. De Adán a la filosofía griega fuera de Grecia. T.II: Filosofía romana, oriental, africana, judía, árabe. T.III. Filosofía cristiana. Patrística. Escolasticismo. T.IV (1) Restauración de la filosofía: Renacimiento, Humanismo. Eclecticismo y sincretismo. Filosofía exótica (India, etc.) T. IV (2): Filosofía contemporánea Leibniz, Thomasius, Ramus... Reforma de la filosofía racional. T.V (vol.6): Apéndices. (Son addenda post scriptum a cada uno de los tomos. Importante apéndice sobre el eclecticismo.) Tabla mnemotécnica. (Cada volumen tiene entre 1000 y 1400 páginas.)

Este eclecticismo moderno se iniciaría, pues, en 1584, año en que Bruno empieza a hacerse notar, hasta la época en que el propio Brucker estaba redactando su **Historia** (Christian Thomassen o Thomasius muere en 1728 y Brucker publica su obra en 1742). Esta división bruckeriana de la filosofía era "el punto de vista seguido entonces por otros tratadistas", dice Francisco Romero.<sup>14</sup>

Bréhier, ya en nuestro siglo, aceptó que Bacon y Lipsio eran precursores del eclecticismo moderno, pero fijó su fecha inaugural en 1686, con la aparición de **Philosophia eclectica** de Hans Christian Sturm (1653-1703). Bréhier distingue el sincretismo que "efface les différences entre les sectes", del eclecticismo "qui, lui aussi, est au-dessus de toute secte, mais qui, au lieu de réunir, choisit et distingue". Sigue así la tesis de Brucker, que asumirá también Menéndez Pelayo: el sincretismo sería un eclecticismo torpe que une confundiendo en un nivel primario o ingenuo, y, la mayoría de las veces, de manera inconsciente.<sup>15</sup> Es por ello por lo que, hoy día, se usa predominantemente para referirse a conciliaciones o síntesis religiosas casi instintivas. El eclecticismo, por el contrario, lograría síntesis originales y coherentes, buscándolas de modo reflexivo mediante elecciones conscientes.

Más recientemente, Loemker ha fijado el origen del eclecticismo en la obra de Gerhard Johann Voss (o Vossius) (1577-1649) **De philosophiae et philosophorum sectis libri II** (La Haya, 1658). Voss proponía un eclecticismo "que no funde nuevas doctrinas sino que seleccione a partir de las existentes [...] En el examen de todas las sectas debemos primero ver qué es lo que se ha dicho, por qué se ha dicho, qué puede argumentarse en su contra, y si las dos posiciones pueden reconciliarse" (cap. 21, sec. 13).<sup>16</sup> Loemker define la **Historia** de Brucker como "the crowing achievement of eclecticism", "una obra que, según argumentaba Brucker, habría de restaurar la filosofía mediante el eclecticismo del que Bacon era el 'padre'".<sup>17</sup>

Están claras pues las razones que movieron a Gaos a afirmar que "los eclécticos de los siglos XVII y XVIII consideraban ecléctica toda la filosofía moderna" y a defender la idea —en la que también Hegel estaba de acuerdo— de "tener en cuenta la manera [que tenían] de estructurar su pasado los pensadores de otros tiempos *desde su propia posición*" (itálicas mías, FA) sin imponerles etiquetas ideadas muy posteriormente y, con frecuencia, de manera arbitraria.

14. Francisco Romero, **Historia de la filosofía**, FCE (Breviario 150), México, 1959, p. 312.

15. Bréhier, (op. cit. en nota 10), I, 17.

16. En Loemker, op. cit. nota *supra* núm. 7, p. 460.

17. Loemker, *ibid*: "a work which Brucker argued would restore to philosophy through the eclecticism of which Bacon was 'parent'".

El punto climático de la influencia bruckeriana es, sin duda, la **Enciclopedia francesa**. En ella, Diderot, en un extenso artículo sobre el "eclecticismo", habla de los constructores de "una ciudad duradera, eterna, capaz de resistir los embates que habían destruído todas las demás: estos nuevos empresarios se llamaron eclécticos". ¿Qué es un ecléctico, para Diderot?

El ecléctico es un filósofo que, menospreciando [...] todo lo que subyuga a la muchedumbre de los espíritus, osa pensar por sí mismo, remontarse a los principios generales más claros, examinarlos, discutirlos, no admitir nada que no esté fundado en el testimonio de su experiencia y de su razón; y de todas las filosofías, que él ha analizado sin deferencia y sin parcialidad, hacerse una particular y doméstica que le pertenezca.

Y sobre el eclecticismo moderno:

El eclecticismo, esta filosofía tan razonable, que había sido practicada por los primeros genios mucho tiempo antes de tener un nombre, permaneció en el olvido hasta finales del siglo XVI. Entonces, la naturaleza, que había permanecido tanto tiempo adormecida y como agotada, hizo un esfuerzo, produjo al fin algunos hombres celosos de la prerrogativa más bella de la humanidad, la libertad de pensar por uno mismo: y se vio renacer la filosofía ecléctica bajo Giordano Bruno de Nola, Jerónimo Cardan, Bacon, Campanella, Hobbes, Descartes, Leibniz, Cristian Thomasius, Gundlingius, Buddée, Rudigerus, Syrbius, Leclerc, Mallebranche, etc.<sup>18</sup>

Los ilustrados eran eclécticos natos. Paul Hazard lo vio de manera pesimista, como una "desharmonía esencial" que "ha fundido en una sola doctrina el empirismo, el cartesianismo, el leibnizianismo, y el espinozismo". Quitándose de encima la responsabilidad de semejante adscripción, Hazard añade: "Son los propios filósofos los que se han jactado de ser eclécticos; nosotros no hacemos más que registrar su testimonio". E. inmediatamente, transcribe el de Voltaire: "Yo siempre he sido ecléctico; he tomado de todas las sectas aquello que me ha parecido más verosímil".<sup>19</sup>

En todo el mundo los ilustrados tuvieron esa faceta ecléctica, pero su manifestación en los países europeos "de la periferia" (países eslavos y latinos) y en América fue mucho más notable e importante. En esos países, las necesidades nacionales planteadas por el ya

18. Diderot, "Eclectisme", *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et de Métièrs*, V, 273, (Paris, 1755), ed. facsimilar de Pergamon Press, s.a., I (I-VI de la Enciclopedia).

19. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu a Lessing*, Fayard, París, 1963, p. 302.

entonces visible (aunque todavía no denominado) subdesarrollo económico, agravado por la hegemonía política de las clases más conservadoras junto con sus pétreas tradiciones ideológicas (entre ellas, el poder de la Iglesia), determinó en el campo de la cultura liberal una inevitable disposición conciliadora y críticamente electiva entre las diversas tendencias recibidas de las potencias occidentales para su inserción lógica en la cultura de los países dependientes.

En América Latina la cultura más significativa de los siglos XVII, XVIII y XIX fue ecléctica. En los casos más tempranos (postrenacentistas y barrocos) es más común hablar de sincretismo (Sigüenza y Góngora, sor Juana, los jesuitas), pero cuando, más tarde, se hace consciente la tendencia ilustrada (la "ilustración católica" la ha llamado Góngora) el eclecticismo viene con ella de manera expresa (Díaz de Gamarra, José Agustín Caballero, Espejo, Félix Varela, y todos los ilustrados laicos). Los patricios independentistas latinoamericanos, tan injustificadamente romantizados, eran eclécticos. "Prolongan —dice Luis Villoro— el eclecticismo selectivo ante las ideas modernas que distingue a muchos ilustrados del siglo XVIII".<sup>20</sup>

En España la tradición ecléctica es muy vieja. Moderato de Gades era ya ecléctico según referencias explícitas. Lo fue Séneca —su eclecticismo era en el siglo XIX un valor entendido dentro y fuera de España (Salomon Reinach, Menéndez Pelayo, Dilthey, etc.)—. En la Edad Media, el "crisol de lenguas, religiones y culturas" que fue España, determinó un eclecticismo muy peculiar que, por difuso e incapaz de síntesis eficaces, fue llamado por Menéndez Pelayo unas veces armonismo y otras sincretismo (san Isidoro, Ramón Llull, Maimónides). El fugaz Renacimiento español (León Hebreo, Vives, Fox Morcillo, Arias Montano, Antonio de Guevara, hermanos Valdés, fray Luis de León, los cabalistas judíos y cristianos) es ecléctico aunque sólo sea por la crisis religiosa que vivieron públicamente y por la influencia de Erasmo. En la literatura medieval y renacentista, tan llena de alegorías y mitos de diversísimo linaje, ese eclecticismo era aún más forzoso (von Richtofen ha escrito todo un libro, titulado *Sincretismo literario*, para ponerlo de manifiesto en una larga nómina de obras desde el *Poema del Cid* a *La Divina Comedia*, pasando por el *Poema de Alexandre*, el *Libro de Apolonio*, la obra del Arcipreste de Hita, hasta el renacimiento de los *Cancioneros*, de los libros de caballería, de las crónicas de la conquista de América, y de poemas épicos como *La Araucana*.) Según von Richtofen,

---

20. Villoro, "Las corrientes ideológicas en la época de la independencia", en el volumen colectivo *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, 1963, p.207.



la tendencia sincrética consiste en armonizar contrastes o paradojas aparentes, convirtiéndolas en correspondencias no meramente asociadas a una noción principal, sino firmemente integradas.

El modelo predominante, aunque no único, sería el de la "superposición de un estrato cristiano sobre el substrato mitológico",<sup>21</sup> con todos los elementos filosóficos frecuentemente involucrados. Todo el humanismo renacentista es, para Richtofen, un humanismo sincrético (en los siglos XVIII y XIX los historiadores y críticos lo llamaban ecléctico, como ya hemos visto, pero Richtofen, ya en el nuestro, se hace eco de toda la carga peyorativa que acarrea ese término —como veremos más adelante, desde Cousin—, y prefiere, como otros muchos estudiosos, el de sincretismo). Marcel Bataillon llama eclécticos a Antonio de Villegas, Garcí Sánchez de Badajoz, Jorge Manrique, y otros escritores peninsulares de la época erasmiana.<sup>22</sup>

En el pleito postrenacentista abierto en España y Portugal y en sus dominios americanos contra el escolasticismo durante casi dos siglos, el eclecticismo fue, como en el Renacimiento europeo, pie forzado y, una vez más, explícito. No tenemos aquí lugar sino para una nómina apresurada. El médico portugués Fernando Cardoso podría iniciarla. Convertido al judaísmo publicó en el exilio veneciano, con su nuevo nombre de Isaac Cardoso, su *Philosophia libera* (1673).

¿Cuál secta hemos de abrazar? Ninguna. ¿A qué filósofo seguir? A ninguno. Y a todos. Es conveniente [...] elegir de todos lo que aparezca como mejor, más conforme a la razón, más verosímil.<sup>23</sup>

Contra estos innovadores (*novatores* se les decía, con intención infamante) partidarios de la filosofía experimental y de la ciencia moderna, se levantó el escolasticismo sobreviviente. Así, Francisco Palanco escribió *Dialogus psychohelagicus contra philosophiae novatores* (1714) y, refutándolo, Alejandro Avendaño contestó con su *Diálogos filosoficos en defensa del atomismo* (1716). En su *Compendium philosophicum* (1721) el oratoriano valenciano Tomás Vicente Tosca se preguntaba con palabras semejantes a las de Cardoso:

¿A qué autor seguiré yo al tratar los asuntos naturales? A ninguno enteramente, o

21. Von Richtofen, *Sincretismo literario*, Alhambra, Madrid, 1981, p.3.

22. Bataillon, "¿Melancolía renacentista o melancolía judía?" (1952), en *Varia lección de clásicos castellanos*, Gredos, Madrid, 1964, p. 48ss. Trad. J. Pérez Riesco.

23. Citado por Olga V. Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, El Colegio de México, México, 1949, p. 49.

más bien a todos, con tal de que no se trate de puntos que parezcan contradecir a la fe católica, a la razón ni a la experiencia. Por eso me agrada mucho la definición del filósofo que se encuentra en Clemente Alejandrino.

Y en otro lugar, con su punta de humor: "En cosas teológicas sigo de buen grado a Tomás de Aquino; en las filosóficas, empero, a Tomás Apóstol".<sup>24</sup> Durante todo el siglo XVIII este criterio permitirá a los *novatores* eclécticos nadar y guardar la ropa: explicar a Newton y comulgar los domingos...

Siguen otros muchos: Berni, Piquer y Arrufat, Juan Bautista Muñoz, Antonio Xavier Pérez y López, Juan de Nájera, el padre Andrés, Tomás Lapeña, etc.

En Portugal, tras Isaac Cardoso viene el ilustre y famoso *Barbadinho*, Luis Antonio Verney, autor del Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia (Lisboa, 1746), método que no podía ser sino el eclecticismo, que consistía en no tenerlo. "Este es el sistema moderno; no tener sistema".<sup>25</sup> (Saludable principio, durante mucho tiempo oscurecido, y hoy, al parecer, resurgente.)

Otro ecléctico portugués, Teodoro de Almeida, autor de *Armonía de la razón y la fe* (1793), donde recomendaba leer "a Brukero, a Launoi y al doctísimo Vernei".<sup>26</sup> Otro más, el jesuita Ignacio Monteiro autor de otra *Philosophia Libera seu Eclectica Rationalis et Mechanica Sensuum* (8 tomos, Venecia, 1772-1776) de título explícito. Decía:

Obran prudentemente aquellos filósofos que no se adscriben a la secta de nadie [...] sino que aman la libertad de pensar y de hablar, y por lo tanto cultivan la filosofía ecléctica, esto es, libre.<sup>27</sup>

Pero, junto a Verney, los dos eclécticos peninsulares más notables del siglo XVIII fueron sin duda Feijóo (1676-1764) y Jovellanos (1744-1811). Feijóo es, según Menéndez Pelayo, "el representante más caracterizado del eclecticismo español".<sup>28</sup> "Más fácil será —decía el padre benedictino— encontrarla [la verdad] buscándola muchos y por opuestos rumbos, que

24. Citado por Olga V. Quiróz-Martínez, "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII", en *Revista de la Universidad de La Habana*, núm. 73-75, La Habana, jul-dic 1947, p.69.

25. Verney, *Verdadero método...*, (t.III, carta X), citado por Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, 7t., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951o, VI, 253.

26. Citado por María del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, UNAM, México, 1979, pp. 21, 28.

27. Ignacio Monteiro, *Philosophia Libera...*, (II, prefacio). Cit. por Victoria Junco de Mayer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, FCE, México, 1973, p. 184. (Tesis defendida en la UNAM en 1944, y publicada en 1973 con una presentación de José Gaos fechada en 1965.)

28. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, CSIC, Santander, 1947, III, 130.

pocos, siguiendo siempre un camino".<sup>29</sup> En cuanto a Jovellanos,

su rasgo más saliente [es] el eclecticismo de su obra, el esfuerzo verdaderamente ejemplar por armonizar todas las corrientes contradictorias que influyeron en su pensamiento y formaron su sensibilidad.<sup>30</sup>

Esta caracterización personal de Angel del Río se convierte en Augusto Barcia en sello de toda una época:

Jovellanos fue expresión perfecta e individualizada de aquellas contradicciones espirituales que se dieron entonces en España y en toda la Europa occidental [...] provocando en los hombres más sabios anhelos unificadores y esfuerzos de armonía de la cultura, cuya unidad proclamaban y defendían, engendrando así el eclecticismo típico de la época.<sup>31</sup>

En efecto, el siglo XVIII y los principios del XIX son la época del eclecticismo. (Podríamos decir, incluso, que en los países "periféricos" europeos y en los de América, se prolonga aún más.)<sup>32</sup> Entre 1805 y 1811 transcurre la primera época de la revista inglesa **The Eclectic Review**, de tendencia conservadora, y de 1818 a 1819 la de la revista italiana **Il Conciliatore**, dirigida por Silvio Pellico, de tendencia liberal, prohibida por Metternich. Por entonces decía Goethe en una de sus **Máximas**:

Ecléctico lo es todo aquel que, de aquello que le rodea [...] asimilase lo que a su naturaleza conviene; y en este sentido puede apellidarse ecléctico cuanto llamamos educación y progreso, ya en teoría, ya en práctica.<sup>33</sup>

---

29. Feijóo, "Guerras filosóficas", IV y X, en **Teatro crítico universal**, t.2, Ibarra impr., Madrid, 1779, pp. 11.

30. Angel del Río, "Introducción" a **Jovellanos. Obras escogidas**, 4t., Col. Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid, 1935, I, 9.

31. Barcia, **El pensamiento vivo de Jovellanos**, Losada, Buenos Aires, 1951, p. 10-11.

32. En sus **Propositiones varias ad tironum exercitationum**, el sacerdote cubano Felix Varela (1787-1853) (autor también, de unas **Institutiones philosophiae ecclecticae**, de título explícito) decía: *Omnium optima Philosophiae est eclectica*. (Cit. por Elías Entralgo, **La liberación étnica cubana**, Universidad de La Habana, La Habana, 1953, p. 226.) La "polémica cubana del eclecticismo" entre José Zacarías González del Valle y José de la Luz y Caballero (que se proclamaba "verdaderamente ecléctico" en contra de Cousin) es de 1838. La "polémica chilena del romanticismo" de 1842, es, en realidad, una polémica sobre el eclecticismo. En la segunda mitad del siglo XIX, dice Justo Sierra: "Nuestro siglo es un siglo ecléctico". Los ejemplos podrían encadenarse interminablemente.

33. Goethe, **Obras completas**, 3t., Aguilar, Madrid, 1957, I, 362, (máxima núm. 649). Traducción Cansinos Assens.

Y, a propósito de estoicos y epicúreos, Goethe opinaba que había personas que, por sus tendencias innatas, son mitad estoicos y mitad epicúreos, y “decía que no le parecía nada extraño aceptar al mismo tiempo los principios fundamentales de los dos sistemas e incluso que se esforzaran por reunirlos lo más posible”. El propio Goethe era “mitad estoico y mitad epicúreo”.<sup>34</sup>

¿Por qué, casi de repente, una corriente tan fecunda a todo lo largo de la historia de la cultura, que se tenía por legítima, e incluso por plausible, adquiere una significación peyorativa y, muchas veces, insultante? La respuesta tiene nombre y apellido y se llama Victor Cousin.

Cousin era hacia 1820 un brillante profesor de 28 años cuyo prestigio —y el de su eclecticismo revaluador de toda la historia de la filosofía— aumentaba día a día dentro y fuera de la Sorbona y de la Escuela Normal. El recrudecimiento de la política reaccionaria de la Restauración después del asesinato del duque de Berry (1820) convirtió a Cousin en una figura de la política liberal de izquierda. Fue despojado de sus cátedras y, en 1824, pasó al exilio en Alemania. Detenido por instigación de la policía francesa —y acaso de los jesuitas— fue liberado tras una gestión personal de Hegel. El germanismo de Cousin le había granjeado las simpatías de Hegel, de Goethe y de otros alemanes ilustres. En 1827 le fueron devueltas sus cátedras, y su estrella alcanzó el cenit. El *éclectisme* cousiniano pareció ser la conciliación tolerante de todo. Su divisa era: “No excluir nada, aceptarlo todo, comprenderlo todo”.<sup>35</sup> En sus lecciones de 1829 definía así su eclecticismo:

El arte que busca y discierne lo verdadero en los diferentes sistemas, el que, sin disimular sus justas preferencias por algunos de ellos, [...] se aplica, sobre todo, a explicarlos y justificarlos, y a hacerles un lugar legítimo en la gran ciudad de la filosofía, ese arte elevado y delicado se llama eclecticismo.<sup>36</sup>

Tras la revolución del 30, Cousin fue nombrado consejero de Estado, luego director de la Escuela Normal y, por último, par de Francia. En 1840 era ministro de instrucción pública en el gabinete de Thiers. Como “educacionista” —así lo llamó Sarmiento— tuvo gran influencia en América. Y, como filósofo, su exaltación hegeliana racional de lo real le llevó

34. Cit. por Pierre Hadot, “Sólo el presente es nuestra felicidad”. El valor del momento presente en Goethe y en la filosofía de la Antigüedad”, en *Diógenes*, núm. 133, UNESCO/UNAM, México, primavera 1986, p. 74.

35. “Ne rien exclure, tout accepter, tout comprendre”. En *Histoire des littératures*, 3t., Pléiade, Gallimard, París, 1958, III, 1174.

36. Cousin, *Histoire Générale de la Philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle*, Perrier, Paris, 1884 (11a. edición), p. 29. (Traducción mía, FA.)

desde sus posiciones izquierdistas a la conversión de su *éclectisme* en "la filosofía oficial de la burguesía reaccionaria triunfante",<sup>37</sup> la expresión ideológica de la alianza política entre el principio monárquico, los banqueros y el liberalismo. Hay que tener muy presente que esos años son los del auge del romanticismo francés. De su inicial política reaccionaria (Chateaubriand, de Bonald, de Maistre, grupo de la Tullerías, primer Hugo, etc.), el romanticismo francés pasó luego por su exaltación liberal (revolución de julio) para caer, por último, en las cobardías y ambigüedades del 48. Desde la revolución de julio, Cousin fue defensor de un seductor "espiritualismo romántico" que, casado con su *éclectisme*, engañó a muchos.

Sus primeros enemigos fueron, claro, los "ideólogos" (Destutt, Daunou, Cabanis, etc.), herederos del eclecticismo ilustrado y enemigos encarnizados del idealismo alemán. Muy temprano también (en 1823), Stendhal, ilustrado y sensualista, echó en cara a Cousin el haber entronizado en Francia la "filosofía mística y visionaria del sentimiento" en el lugar que habían ocupado Locke, Condillac y Helvetius.<sup>38</sup> Desde las posiciones, en política, del republicanismo radical, y, en filosofía, del sensualismo, lo atacó Armand Marrast, repasando críticamente, lección por lección, todo su curso académico. Desde la acera opuesta, Vigny lo rechazó también ya en el otoño de 1829, y después.<sup>39</sup> Le repugnaba —como al gran ecléctico cubano Luz y Caballero en las mismas fechas— el cínico "optimismo histórico" (es decir, "la raison du plus fort") de Cousin, al que califica como "la plus grossière des doctrines". Más ilustrado que romántico, Vigny consideraba "humillante para la razón y para la reflexión volver de nuevo a preferir el instinto". El eclecticismo dieciochesco de Sainte-Beuve vio con disgusto el carácter eclesiástico de la escuela cousiniana que, "siendo independiente de la iglesia, a menudo parecía su auxiliar, y, más todavía, su protectora y a ratos su dominadora, esperando acaso convertirse en su heredera".<sup>40</sup> El más irritado contra Cousin fue Edgar Quinet, tal vez por que fue su discípulo. En 1837 escribía a Michelet: "¡Cuando pienso que eso ha sido nuestro ídolo!"<sup>41</sup>

37. Réizov, *L'historiographie romantique française (1815-1830)* Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.a., p. 450.

38. Cit. por Paul Bénichou, *La coronación del escritor (1750-1830)* FCE, México, 1981, p. (1ra. ed. fr. Corti, París, 1973. Trad. de A. Garzón del Camino.) ¡Y aún se habla del romanticismo de Stendhal! La asunción que él hizo del romanticismo era antinoclasica, antidogmática, antiacadémica, es decir, formal, pero en los contenidos se hallaba lejísimos de lo romántico. Era un ecléctico cabal.

39. Véase su *Journal*, pp. 897 (oct 1829), 997 (ene 1834), 999 (feb 1834). Vigny, *Oeuvres complètes*, 2t., Pléiade, Gallimard, París, 1948.

40. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi (1851-1857)* (3ra. ed., VI, 151). Cit. por Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2t., PUF, París, 1943 (copyright 1938), II, 666.

41. Cit. por Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas*, FCE, México, 1984, p. 451. (1ra. ed. fr., 1977.)

Los saintsimonianos no le iban a la zaga. Leroux se refería a Cousin cuando escribía: "No nos parecemos nada, a Dios gracias, a esos hipócritas que habiéndose echado encima el manto de la filosofía, han imaginado pactar en secreto con todos los vestigios del pasado y todos los intereses presentes".<sup>42</sup> Y él, tan ecléctico como el que más, escribió su famosa *Réfutation de l'éclectisme* (escrita en 1828 y publicada un año después) en la que identificaba el *éclectisme* cousiniano con un "synchrétisme incohérent", un "bricolage maladroit", una "amalgame degoûtant" que no hacía sino tomar "pour vivant le fragment d'un cadavre".<sup>43</sup> El verdadero eclecticismo era otra cosa. Leibniz, por ejemplo, según Leroux,

había reconciliado la filosofía y la ciencia con la religión, la tradición con el progreso; había superado a la vez el "sensualismo" de Locke y el "dualismo" de Descartes; podía representar así una especie de eclecticismo superior capaz de realizar las ambiciones del eclecticismo sin caer en sus simplezas.<sup>44</sup>

Es importante subrayar aquí hasta qué punto, en el primer tercio del XIX, se distinguía ya el *éclectisme* (espiritualismo romántico) de Cousin de un *eclectisme superior* para el que se guardaba todavía un lugar esencial en la filosofía.

El famoso y, por muchos conceptos, excelente *Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture* (París, 1835), tan común en las bibliotecas particulares europeas y americanas del siglo XIX, hacía un encendido elogio del eclecticismo en el artículo correspondiente:

Pour apprendre et pour cultiver une science, l'éclectisme est-il, sans contredit, la meilleure méthode [...] Elle est née avec le premier qui a étudié [...] L'instinct même la suggère [...] Pour étudier, il n'est pas moins indispensable d'être éclectique que de penser.<sup>45</sup>

Pero, poco más adelante, advertía al lector contra "ese nuevo eclecticismo" que pretendía erigirse en sistema filosófico único y definitivo. Bordan-Demoulin estaba por entonces

---

42. Cit. por Bénichou, *El tiempo de...*, p. 321.

43. Citas de *Réfutation de l'éclectisme*, de Leroux, tomadas del libro de Armelle Le Bras-Chapard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Fondation Nationale de Sciences Politiques, París, 1986, pp. 45, 399-404. (He leído posteriormente el libro de Leroux en la Biblioteca Nacional de Madrid.)

44. Jean-Jacques Goblot, *Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1977, p. 79, 99.

45. *Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture*, 52 vols., París, 1835, vol. XXIII, "Éclectisme" (largo artículo firmado por Jean-Baptiste Bordas Demoulin (1798-1859)), p. 41ss.

escribiendo sus *Lettres sur l'éclectisme et le doctrinarisme* (1838), en contra de Cousin.

Es también el caso del cubano Luz y Caballero que, en polémica brillante con el sedicente "eclectico" José Zacarías González del Valle, escribía con irritación: "Usted ni es ecléctico como se titula, ni entiende siquiera el significado de esa palabra";... "no es ecléctico, sino un sistemático, acérrimo defensor del espiritualismo". ¡Del espiritualismo, es decir, de Cousin! Y un defensor de Cousin no podía ser ecléctico (concepto contrario a toda adscripción a un sistema). En lo sucesivo, Luz y Caballero se dirigirá a su oponente llamándole "señor Sistemático", uno más en la "hueste de filósofos soi-disant eclécticos, esto es, espiritualistas puros y netos". ¡No estaba mal informado Don Pepe en aquel 1838! Defendía una concepción sensualista avanzada que su contendiente cousiniano identificaba amenazadoramente con el materialismo de Helvecio y D'Holbach. Esa relación entre sensualismo y eclecticismo ha sido anotada más de una vez. En América tiene una connotación muy positiva. Bernabé Navarro percibe "una cierta tendencia sensualista o materialista" en los eclécticos mexicanos más avanzados.<sup>46</sup>

En la segunda mitad del siglo prosigue el distanciamiento de la intelligentsia liberal respecto de Cousin, y, en particular, el del positivismo. Ya Comte (1798-1857) consideraba la filosofía espiritualista cousiniana "tan deshonesto como vacía".<sup>47</sup> Pero Taine es mucho más explícito:

La revolución de 1830 —dice Taine— sobrevino, y el partido del señor Cousin subió al poder. Muy pronto el señor Cousin fue ministro; el eclecticismo se convirtió en la filosofía oficial y prescrita, y se llamó desde entonces espiritualismo [...] [El eclecticismo] no tiene ya el aire de una filosofía sino el de un depósito.<sup>48</sup>

Se planteaba así la gran pugna central de la ideología burguesa decimonónica entre espiritualismo cousiniano y positivismo. A veces, una generalización apresurada la ha convertido en una pugna eclecticismo-positivismo que es absolutamente vacía. En América, en particular, tal pugna no sólo no existe sino que, muchas veces, se convierte en identidad: la mayoría de los positivistas americanos eran, en el mejor sentido de la palabra, eclécticos.

En España, el testimonio de Menéndez Pelayo es sumamente ilustrativo de esa

46. Bernabé Navarro, *Introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948, p. 145.

47. Cf. Ronald Hilton, "Positivism in Europe to 1900", en *Dictionary of the History of Ideas* (4 vols.-+index), Charles Scriber's Sons, Nueva York, 1973, III, 534.

48. Taine, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, París, 1856. Sólo he podido consultar la tercera edición de este libro (París, 1868, pp.306-311) que, según su propio autor, "diffère assez notablement de précédentes".

distinción entre eclecticismo y espiritualismo cousiniano que muchos pensadores decimonónicos europeos y americanos trataron inútilmente de dejar zanjada. El pensamiento de Cousin, decía el polígrafo santanderino,

tiene poco de eclecticismo porque en su filosofía no vemos ni armonía ni sincretismo de los grandes sistemas anteriores [...] sino una especie de psicología medio escocesa medio cartesiana; una metafísica vaga y brillante, llena de fórmulas elásticas; [...] una moral y una estética que no pasan de vulgarizaciones elegantes [...] Y aún estos elementos, más o menos disímiles, nunca los fundió Victor Cousin en un solo libro ni en una construcción única, sino que fueron apareciendo sucesivamente en sus obras, tomándolos y dejándolos él según le convenía.

Para don Marcelino, el eclecticismo verdadero

no es sistema sino tendencia, y tendencia muy fecunda y razonable, que con uno u otro nombre aparece en todos los períodos de la historia de la filosofía.<sup>49</sup>

Vemos, pues, que el término eclecticismo sufrió a lo largo del siglo XIX un cambio de significado que, en parte, dura todavía hoy. No es un fenómeno singular. Schaff, al defender, contra Althusser, la vigencia, hoy día plausible, del término "ideología" —y modificando incluso la tesis de Marx y Engels en el sentido de que toda ideología era una "ideología falsa"— consideraba normal el "cambio de significado de las palabras en direcciones diversas" y el hecho de que "palabras 'correctas' se convirtieran en 'groseras' e inversamente". La palabra "ideología" —dice Schaff—, inventada por Condillac para designar la "teoría más general de las ideas", fue adoptada por los "ideólogos" (Destutt, Cabanis, Daunou, etc.) —a los que acabamos de hacer mención poco más arriba—, los cuales, desde posiciones ilustradas, eran enemigos acérrimos de Napoleón. El cariz despectivo con que Napoleón se refería a ellos gravó a la palabra con una considerable carga depreciadora durante casi todo el siglo XIX. En el XX, Lenin hablaba, sin embargo, de la "ideología proletaria" como una ideología que, aún dependiendo de intereses de clase, estaba ligada al desarrollo de la ciencia y elaborada con el material intelectual de la ciencia, y era, en tal sentido, una "ideología científica". No debe olvidarse —dice Schaff— que "el nimbo negativo de la palabra 'ideología' lo debemos a la tendencia reaccionaria de la política de

---

49. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, CSIC, Santander, 1947, V, 18-19. Puede verse otra condena del influjo del *éclectisme* cousiniano en España en *La filosofía española*, también de Menéndez Pelayo (Rialp, Madrid, 1955, p. 375-376).



Napoleón".<sup>50</sup> Podía, pues, devolverse su sentido original, y aun enriquecerla con precisiones coherentes. Cambiando todo lo cambiante, eso es exactamente lo que sucedió con el término eclecticismo.

---

50. Schaff, *Estructuralismo y marxismo*, Grijalbo, México, 1976, pp. 98, 99. (1ra. ed., Viena, 1974.) Trad. Carlos Gerhard.

## II. EL TEMA DEL ECLECTICISMO EN LOS CLÁSICOS DEL MARXISMO

### a) Marx

1

La primera referencia explícita de Marx al eclecticismo se encuentra en su disertación doctoral sobre Demócrito y Epicuro (1841). Su tesis partía de una valoración muy positiva de epicúreos, estoicos y escépticos, a los que consideraba como "los prototipos del espíritu romano, la forma bajo la que Grecia emigra a Roma". Criticaba, pues, la frecuencia con que, por entonces, seguía definiéndoseles como "eclecticos":

La filosofía epicúrea vendría a ser algo así como un conglomerado sincrético de la física democriteana y la moral cirenaica; el estoicismo una amalgama de la especulación heracliteana de la naturaleza, de la concepción moral del mundo de los cínicos y tal vez también de la lógica aristotélica; el escepticismo, por último, el mal necesario opuesto a los dogmatismos. De este modo, y sin darse cuenta de ello, se enlaza a estos pensadores a la filosofía alejandrina, convirtiendo sus doctrinas en un eclecticismo unilateral y tendencioso.

En Marx había, pues, desde su juventud, un criterio igualmente derogatorio de lo eclético y de lo sincrético: amalgama, conglomerado... Aplicado ese concepto a estoicos, epicúreos y escépticos, el daño era doble ya que, además de inculparlos de esas amalgamas imprecisas, se les identificaba con los alejandrinos, ellos, sí, ecléticos unilaterales y tendenciosos. Marx critica esta miopía inconsciente de tantos historiados<sup>51</sup> de la filosofía antigua:

Esta relación [de estoicos, epicúreos y escépticos con los antiguos filósofos griegos de la naturaleza] ¿no habría debido, por lo menos incitar a indagaciones, al ver a la filosofía griega desembocar en dos grupos distintos de sistemas ecléticos, uno de los cuales constituye el ciclo de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica, mientras que al otro se le conoce por el nombre de especulación alejandrina?<sup>51</sup>

Marx confirma aquí algo que ya hemos visto en el capítulo anterior: que todavía a mediados del siglo XIX el "ciclo de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica" y el de la "especulación alejandrina" eran considerados como corrientes ecléticas. La caracterización peyorativa

51. Marx, "Disertación doctoral", en Marx: **Escritos de juventud** (tomo 1 de Marx-Engels, **Obras fundamentales**, colección dirigida y traducida por Wenceslao Roces), FCE, México, 1982, p. 20, 21.

("conglomerado sincrético", "amalgama", "mal necesario", "eclecticismo unilateral y tendencioso") empezaba por entonces a proliferar (en Hegel se había manifestado ya de una manera tajante) y, con toda evidencia, Marx acepta esa definición para la irracionalista escuela alejandrina, pero protesta al ver calificada de igual manera a la mucho más avanzada tendencia de epicúreos, estoicos y escépticos.

Cuando rechaza los ataques de Plutarco a Epicuro, Marx los define como "el modo sincrético y carente de pensamiento de Plutarco"; y sus descripciones como "puramente aconceptuales y sincréticas".<sup>52</sup> Lo sincrético era todavía, siguiendo a "el viejo Brucker", la conciliación arbitraria, mal hecha, "aconceptual"; pero la noción de eclecticismo, a pesar de la definición positiva que le había dado Brucker, acababa significando lo mismo.

Sin embargo, Marx define a los escépticos antiguos como "niveladores" de "los sistemas anteriores a ellos", y afirma que logran su integración dialéctica en sistemas originales:

Los escépticos son los eruditos entre los filósofos pues su labor consiste en contraponer y, por tanto, en exponer diferentes afirmaciones con las que se encuentran. Echan una mirada niveladora, aplanante, sobre los sistemas anteriores a ellos, poniendo así de manifiesto sus contradicciones y antagonismos. Y también su método encuentra su prototipo general en la dialéctica eleática, sofística y preacadémica. Y, sin embargo, estos sistemas son originales y forman un todo [...] El sistema era, en cierto modo, lo incorporado al sistema.<sup>53</sup>

A partir de aquí, podemos, pues, ir asentando algunas ideas marxianas:

1. Para Marx —a diferencia de lo que ocurría hasta Hegel—, eclecticismo y sincretismo no se diferencian en nada importante.
2. Las filosofías de estoicos, epicúreos y escépticos no son conglomerados ni amalgamas, por lo tanto no son eclécticas.
3. No obstante, los escépticos, al menos, nivelan los conocimientos heredados, y contraponen y exponen "diferentes afirmaciones con las que se encuentran". "Su sistema era lo incorporado al sistema": definición excelente. Sin embargo, "son originales y forman un todo". Es decir, no son eclécticos. Lo ecléctico era, para Marx —no sólo desde Cousin, sino desde el arranque mismo de nuestra era—, la mezcla que no lograba plasmar una síntesis original y total. Los ejemplos son Plutarco, Cicerón, y la escuela alejandrina. Los demás

---

52. Ibidem, pp. 99, 103.

53. Ibidem, p. 140.

—a pesar de Brucker y tantos más—, *no eran eclécticos*.

Páginas adelante, en la propia tesis doctoral, Marx aborda el problema del supuesto precristianismo de Platón y el del complementario platonismo de los primeros Padres de la Iglesia, y escribe muy certeramente:

En términos generales, sería mucho más exacto decir que en el cristianismo se encuentran elementos platónicos que afirmar que hay elementos cristianos en Platón, sobre todo si se tiene en cuenta que, históricamente, los primeros Padres de la Iglesia, por ejemplo, Orígenes y Hieronimo, surgieron de la filosofía platónica.

Resulta obligatorio hacerse aquí la pregunta sobre si Marx consideraba este platonismo de la patrística como elemento ecléctico. ¿Era el cristianismo de los primeros Padres de la Iglesia una "síntesis original y total"? Sólo la ortodoxia cristiana más catequística se atrevería a afirmarlo. El eclecticismo (o sincretismo) de la patrística es un valor entendido en todas las historias de la filosofía, y los propios Padres de la Iglesia (no sólo Orígenes y Hieronimo; también Clemente de Alejandría, Justino mártir, Tertuliano, Crisóstomo, Jerónimo, y otros) lo subrayaban cuando, de una manera o de otra, exponían su método o su propia teoría del conocimiento. Ello, no obstante, no introducía demérito alguno en su actitud. El hecho de no alcanzar lo que luego se entendió como una síntesis acabada o una sistematización original que formara un todo, era, acaso, un condicionamiento histórico, una predeterminación imposible de superar en su tiempo.

Surge, pues, una primera gran cuestión: ¿no utilizaba Marx aquí la noción de lo ecléctico para descalificar no el método sino el pensamiento reaccionario resultante en Plutarco, Cicerón y la mayoría de los alejandrinos? ¿Y no fundamentaba así su predilección por "la duda de los escépticos, el ateísmo de los epicúreos y la convicción republicana de los estoicos" —como había de decir luego Franz Mehring—, quitándoles de encima, *en passant*, el ya fastidioso remoquete de "eclécticos"?<sup>54</sup> Es verdad que el republicanismo de los estoicos se veía ensombrecido a cada paso por su misticismo supersticioso, y que el ateísmo de los epicúreos se conciliaba de mala manera con su sometimiento paciente a toda autoridad establecida. Pero, no obstante, Marx salvaba el núcleo de sus concepciones, concediéndoles las virtudes de toda síntesis final original.

El propio Marx iba a distinguir luego, en más de una ocasión, síntesis dialécticas y

---

54. Mehring, *Carlos Marx, historia de su vida* (1918), Editora Política, La Habana, 1964, p. 56. Traducción W. Roces.

síntesis no dialécticas, pero, al estudiar el pensamiento de no pocos economistas y filósofos, indicaba con mucha sutileza la imposibilidad de definir de una manera terminante el carácter dialéctico o no de su método. Además, la idea misma de *sistema* adquiere en Marx una connotación cada vez más crítica, y en Engels, como veremos, llega a tener un carácter negativo. El marxismo no es ni quiere ser un sistema, aunque muchos de sus seguidores se empeñaran en considerarlo como tal. Ni siquiera puede asegurarse que, en el ánimo de sus fundadores, constituyera una *totalidad*, es decir, una respuesta universal a los problemas de la naturaleza y del hombre, como lo pretendió la escolástica cristiana, el cartesianismo posterior a Descartes, el kantismo posterior a Kant, el hegelianismo posterior a Hegel, o el marxismo posterior a Marx. En la historia de la filosofía, de la economía y del socialismo (para no hablar de la literatura y del arte, series en las que, como veremos, el problema adquiere muy otra significación) hay, pues, muchos pensadores que sin lograr síntesis dialécticas acabadas, ni sistemas originales totales, merecen profundísimo respeto. En la lista de las predilecciones marxianas y engelsianas hay muchos de estos pensadores.

## 2

El segundo texto en el que Marx habla del eclecticismo es, según creo, una carta a Feuerbach, de 3 de octubre de 1843, en la que le habla de "el endeble ecléctico Cousin", filósofo que, como tantos otros franceses —dice Marx— han mordido el anzuelo de Schelling cuando éste les grita su engañoso eclecticismo: "yo soy la unión de la teología y la filosofía", "yo soy el maridaje de la carne y la idea", "yo soy el debelador del dogmatismo".<sup>55</sup>

Más tarde, en *La Sagrada Familia*, se lamenta de que la herencia revolucionaria francesa del 89 (y, en filosofía, el sensualismo de Condillac) haya sido expulsada de las escuelas y sustituida por el eclecticismo.<sup>56</sup> Se refiere aquí, sin duda, al "écléctismo" oportunista cousiniano que se había convertido ya en la ideología oficial del segundo imperio y se había apoderado de las instituciones oficiales educativas francesas y de la Universidad.

Aquí aparece un factor a mi juicio determinante de la degradación conceptual de lo ecléctico. Cuando Cousin, abusivamente, denomina "eclecticismo" a su sistema espiritualista romántico, y lo lleva al poder político y cultural, lastra el concepto con una carga reaccionaria de la que difícilmente se va a librar. No sólo Marx; también Quinet,

55. Marx. Carta a Feuerbach (3 oct. 1843). En Marx, *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 683.

56. Marx, *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1967 (2da. ed.), p. 196: "Condillac fue desplazado de las escuelas francesas al llegar la filosofía ecléctica" (itálicas de Marx).

Michélet, algunos "románticos" marginales como Vigny, los saintsimonianos, y los positivistas, van a lanzarse contra el "eclectismo" de Cousin en tanto que ideología de la reacción e hipóstasis hegeliana de la racionalidad de lo real que se desea ya eterno. Cousin introduce una gran confusión en el uso del término "eclectico". Muchos son los que niegan el carácter ecléctico de su espiritualismo romántico; pero es inútil: la noción de eclecticismo dará un giro diametral desde el segundo tercio del siglo XIX y empezará a convertirse inexorablemente en algo punto menos que nefando.

3

Hay en **La sagrada familia** una larga y penetrante crítica a Bruno Bauer y compañía tomando como vehículo la crítica de **Los misterios de París** de Sue (publicado como folletín, en París, entre 1842 y 1843). La crítica de Marx es, como se sabe, virulenta, y no la traería aquí a capítulo si no fuera por que Umberto Eco, en un interesante ensayo sobre **Los misterios**, habla de "la naturaleza ecléctica e ingenua del socialismo de Sue", cuya "teoría clasista está tomada de los teóricos de derechas o del conservadurismo liberal".<sup>57</sup> El eclecticismo consiste aquí en conciliar un "socialismo" romántico-utópico con una concepción burguesa de las clases sociales. Pero lo notable es que Umberto Eco, siguiendo a Jean-Louis Bory, biógrafo de Sue, considera aceptable la tesis de que "**Los misterios de París** han tenido una importancia social, han enseñado la condición de las clases humildes al que la desconocía y ha despertado una conciencia social en miles de desdichados". Es más: "Es innegable que Sue tuvo en parte responsabilidad en la revolución de febrero de 1848"... "La victoria de la II República es la de **los misterios de París**". Y Eco concluye: "Las ideas, aunque equivocadas y difusas, marchan solas. No se sabe exactamente adónde llegarán".

¿Cómo sucede este fenómeno? Nos lo ha dicho el propio Eco páginas atrás al hablarnos de "la ley inexorable de la comunicación de masas, según la cual el código de los lectores difiere fatalmente del código del escritor" (podríamos decir también: el código de la recepción del de la creación). Pero, en nuestro caso, "Sue adoptará un sólo código, el de las masas populares [...]; las masas celebran en Sue al apóstol de los problemas sociales [...], su socialismo se hace cada vez más participante, él mismo acaba por afligirse de las desgracias que hacen llorar a sus lectores". La prueba es que toda la reacción francesa se lanza contra él, desde el parlamento, desde la prensa y desde el púlpito. Como es sabido, Sue radicaliza sus actitudes y, cuando Napoléon III destruye a la República en 1851, Sue es

57. Eco, **Socialismo y consolación** (1965) (con un apéndice con textos de Edgar Allan Poe, Bielinski, Marx y Engels sobre Sue), Tusquets, Barcelona, 1970, p. 20n.

deportado a Saboya. Cuando muere en 1857 "su entierro se convertirá —refiere Eco— en un auténtico plebiscito demócrata [...] Aquel cadáver es un símbolo, y socialistas y republicanos proscritos de todos los países se congregan alrededor suyo".<sup>58</sup>

Esto sucede porque se trata de una novela. Si Sue hubiera escrito un ensayo teórico, político o filosófico, sus ideas "equivocadas y difusas" no hubieran "marchado solas" sin saber su destino. Es la pluralidad genérica de la novela la que permite esa difusión impredecible: su eclecticismo.

4

Tres años después (1842), en sus artículos contra la *Gaceta de Colonia*, Marx se burla de la pretensión de Carl H. Hermes sobre la conciliación entre "verdad científica" y "religión cristiana" y trae a colación el ejemplo de la escuela de Alejandría que pretendía igualmente identificar la "mitología griega" con la "verdad científica".<sup>59</sup> Gassendi, en un intento parecido pero, en realidad, inverso, ofrece —son palabras de Marx— "sólo un elemento interesante" en su trabajo sobre Epicuro: el de "tratar de conciliar su conciencia católica con su ciencia pagana, de armonizar a Epicuro con la Iglesia".(ibid. p. 17).

El esfuerzo, evidentemente ecléctico (o sincrético, si se quiere, en función de su carácter parcialmente religioso), le parece baldío a Marx. "Es —dice— algo así como querer envolver el esplendoroso y floreciente cuerpo de la Lais griega en el hábito de una monja cristiana".<sup>60</sup>

No obstante, a la par con este baldío intento, en Gassendi "la moderna filosofía resucita allí donde muere la antigua".<sup>61</sup> Es ese justamente el papel del eclecticismo moderno (Gassendi, Bacon, Descartes, etc.): abrir el camino a la modernidad contra el escolasticismo.

Al hablar del modo de pensar de Bacon esta concepción de Marx se hace más clara. Dice Marx: "La matière sourit dans sa splendeur sensuelle et poétique a l'homme tout entier; la doctrine aphoristique elle-même fourmille par contre encore d'inconséquences théologiques".<sup>62</sup>

58. Eco, *ibidem*, pp. 37, 13, 21.

59. Marx, "El editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia*", (1842), en *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 225.

60. Marx, "Prólogo" a su tesis doctoral "Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza" (1841). En *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 17.

61. Marx, "Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica" (1838-1839), en *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 82.

62. Cit. por Lukacs, *Goethe et son époque*, Nagel, París, 1949, p. 196. Traducción de Lucien Goldman y

Hay aquí como una comprensión histórica de la mezcla ecléctica entre materialismo e "inconsecuencias teológicas" en las circunstancias del siglo XVII, comprensión que Lukacs expone así:

De même qu'au commencement de l'évolution bourgeoise à la Renaissance et dans le matérialisme naissant de Bacon, l'ivresse de la connaissance nouvelle prend des formes exubérantes et fantastiques, de même nait maintenant, dans l'ivresse de la première apparition de la méthode dialectique, une philosophie "dont chaque membre est ivre" (Hegel).<sup>63</sup>

Esa "embriaguez del conocimiento nuevo" en el Renacimiento y en Bacon no pudo ser sino ecléctica. El afán de los pensadores de toda aquella larga época fue electivo, recopilador y sintético; pero sus síntesis —aunque profundamente originales— no eran siempre enteramente dialécticas ni totales. La posibilidad del pensamiento dialéctico vendría después, y las síntesis renacentistas serían irremediablemente *eclécticas*, sin que nunca se hayan definido en verdad los límites que, a lo largo de la historia de la filosofía, los ha separado. Lo que es evidente es que ni Marx en el siglo XIX ni Lukacs en el XX consideran ya adecuado ese término para un uso positivo.

5

Las ideas metodológicas de Proudhon provocaron en Marx un redoblado desprecio hacia el eclecticismo. La *dialéctica serial* del autor de *Filosofía de la miseria* no merecían demasiado respeto. Escribía Proudhon (1843): "Traer a un punto de vista único ideas enteramente dispares en cuanto a la materia, la cosa, el principio o la forma; formar con ellas una serie simple de términos iguales o idénticos: he aquí en qué consiste la obra del razonamiento" (161). Esta "serie dialéctica" era, según Proudhon, "la reina del pensamiento" (162). Por supuesto que él también se manifestaba de manera expresa en contra del eclecticismo. Advertía: "La síntesis no es tampoco un eclecticismo: no consiste en soldar la mitad de una idea con la mitad de otra: es la resolución completa y la combinación íntima de la tesis y la antítesis" (169). El eclecticismo se caricaturizaba una vez más. No había leído a Hegel (así lo confiesa en carta a Bergmann de enero de 1845), pero estaba

Frank. "La materia sonríe en su esplendor sensual y poético al hombre entero; la doctrina aforística, en sí misma, por el contrario, hormiguea todavía de inconsecuencias teológicas"... "Al igual que en el comienzo de la evolución burguesa durante el Renacimiento y en el materialismo naciente de Bacon, la embriaguez del conocimiento nuevo toma formas exuberantes y fantásticas, así nace, ahora, en la embriaguez de la primera aparición del método dialéctico, una filosofía "en la que cada miembro está ebrio" (Hegel)."

63. Lukacs, *ibidem*, p. 196.



persuadido “de que su lógica es lo que voy a emplear en mi próxima obra” (171). En 1854 decía haberse dado ya cuenta de que “la dialéctica de Hegel [...] servía para embrollar las ideas mejor que para iluminarlas”: y que “la antinomia es una ley de la naturaleza y de la inteligencia [que] no se resuelve; [...] sólo puede ser *equilibrada*” (179-180).

Marx, que había admirado al principio el talante radical de Proudhon, acabó despreciando (carta a Annenkov de 1846) “su deseo de conciliar las contradicciones” incluso entre las clases. “He predicado —escribe Proudhon en 1850— la conciliación de clases, símbolo de la síntesis de las doctrinas”. Y tres años después, en una carta (1853) al príncipe Napoleón, su propósito era: “Hallar en las reformas económicas el medio de satisfacer las justas exigencias del proletariado sin herir los derechos adquiridos de la clase burguesa” (82). Era un Cousin de la acera de enfrente.

## 6

En Carta de Marx a Lasalle (11 de marzo de 1858) encuentro otra referencia pasajera al eclecticismo, como siempre peyorativa. Marx habla del plan de redacción de su **Contribución a la crítica de la economía política** que pensaba publicar en fascículos. Al referirse al primero de estos fascículos explica a Lasalle (que iba a ayudarlo decisivamente en la publicación de la obra en Alemania) que se ve en la necesidad de dejar en claro cierta contradicción de David Ricardo en cuanto a la relación entre valor y ganancia, que ha llevado a sus seguidores, “al abandono completo del punto de partida o al eclecticismo más repugnante”.<sup>64</sup> Eclecticismo está aquí usado, una vez más, en tanto que confusión, barullo, mezcla. Sin mencionar el término, es a eso mismo a lo que se refiere cuando, en carta a Engels (14-1-1858), hablando de las **Harmonies économiques** de Bastiat, las define como un concentrado *potage de fadaises*, un *pot-au-feu* que sólo un *crapaud* como Bastiat ha podido cocinar.<sup>65</sup> Pero se ve bien a las claras que no se trata de ninguna categoría precisa sino de una noción que ha perdido las aristas epistemológicas y se utiliza con una irritación que presupone la complicidad del lector.

Con el término sincretismo (salvo que Marx lo use en tanto que conciliación de religiones) sucede lo mismo. Después de la revolución de 1848, los economistas ingleses

---

64. “A lo largo de tus estudios de economía habrás encontrado seguramente que Ricardo, estudiando la ganancia, incurre en contradicción con su definición (exacta) del valor, contradicción que, dentro de la escuela, ha llevado al abandono completo del punto de partida o al eclecticismo más repugnante”. En Karl Marx, **Introducción general a la crítica de la economía política/1857**, introducción de Umberto Curi, traducción de José Arico y Jorge Tula. Siglo XXI, México, 1982, p. 85.

65. *Ibid.*, p. 83.

—dice Marx— “procuraron compaginar la economía política del capital con las reivindicaciones del proletariado” en un “insípido sincretismo cuyo representante más destacado es John Stuart Mill”.<sup>66</sup>

7

Resulta en verdad interesante que, aun aceptando su unívoco sentido peyorativo, Marx no use el concepto de eclecticismo —sobre todo si se le compara con Lenin— más veces de las que hemos señalado. Hay ocasiones en que uno cree —leyendo, por ejemplo, **Miseria de la filosofía**, o **El 18 Brumario** o **La lucha de clases en Francia** o **La ideología alemana** o la **Crítica del programa de Gotha** — que el término saltará insultantemente de un momento a otro. ¿No es acaso **La filosofía de la miseria** de Proudhon una obra ecléctica? ¿No lo era el programa del partido socialdemócrata alemán aprobado en Gotha (si es que, en realidad, llegaba a ser ecléctico)? El influjo de Cousin en la política francesa, ¿no era motivo bastante para poner en la picota su “eclecticismo”? Estamos en un momento en que el término todavía tiene valoraciones ambiguas. Marx prefiere casi siempre obviarlo, y, cuando lo usa, es con desprecio o irritación. Sabine considera que se trata de “una irritación justificable [...] contra la tendencia académica a encubrir una defensa de intereses creados con una apariencia de imparcialidad científica”.<sup>67</sup> En Cousin había, en efecto, esa enmascaradora presunción de imparcialidad. Pero en los eclécticos europeos y americanos contemporáneos, no.

8

En el campo del arte, el antiecllecticismo del Marx joven se manifiesta de manera muy notable. Veremos más adelante que, primero para Kant, y luego para los positivistas (Taine) y, por último, para Lukacs y la escuela de Frankfurt, el carácter del arte es, por esencia —a diferencia del monismo científico—, pluralístico. André Gide lo llamaba llanamente eclecticismo. Cuando entramos en un museo, decía Gide, estamos dispuestos a gustar todos los estilos y todas las épocas; cuando vamos a un concierto, podemos gozar con igual fruición a Pergolesi, Haydn, Brahms y Stravinsky, uno detrás del otro. Ya no tenemos, concluía Gide, aquella relación con el arte que, en la Antigüedad y en el Medioevo, definía la coherencia espiritual de una época o un pueblo; el arte no cumple un papel de identidad colectiva gracias al cual poder aceptar el arte *propio* y rechazar el ajeno. Nos gusta todo.

66. *Ibid.*, p. 77. (“Epílogo a la segunda edición de **El capital**”, 1873).

67. Sabine, **Historia de la teoría política**, FCE, México, 1945, p. 689. (1ra. ed. ingl., 1937.)

Tenemos una capacidad espiritual receptiva que se apropia de todo con igual disposición hedonista.

Hauser nos dice que ésta es una actitud que corresponde a épocas de decadencia, ricas, cultivadas, y que, en la historia del arte, el primer período de gusto plural en el que entraron alternativas contradictorias fue el helenismo. No es casual que fuera entonces cuando surgieran los primeros museos, en tanto que colecciones de obras de arte de todos los gustos, estilos y procedencias.

Es Hegel el primero en identificar decadencia y pluralidad en el arte. El gran arte griego, la época, según Hegel, de mayor florecimiento artístico, estaba estrechamente ligado a su función social, y hacía del autor un creador dependiente de la vida colectiva. Las creaciones del arte eran, pues, *unilaterales*: dependían de una herencia peculiar y respondían a unas necesidades colectivas bien reconocibles y absolutamente determinadas. No había eclecticismo, ni podía haberlo.

"Cuando lo espiritual —dice Hegel— alcanza una forma superior y más adecuada en la conciencia, el arte resulta ya superfluo". Quiere decir: no resulta *colectivamente necesario y propio*. Y glosa Mijaíl Lifshitz: "El artista "libre" contemporáneo no está animado de un pensamiento que lo domine por entero. Sólo se entrega a la contemplación y conoce exclusivamente una fría pasión frente a todos los tiempos y estilos. Todo le atrae, pero simultáneamente nada de una manera especial".<sup>68</sup> Es el "arte libre"... Al leer el libro de J. J. Grund sobre la pintura griega, Marx copia un párrafo y subraya en él dos conceptos: "Cuando se destierra esta *unilateralidad* de la cultura [la de los períodos de florecimiento en que hay convergencia espiritual colectiva, FA], se presenta el *espíritu común* en su lugar".<sup>69</sup> Este "espíritu común" no parece a primera vista contradictorio con aquella "unilateralidad", pero, en realidad, significa *indeterminación* y, por ende, multidireccionalidad arbitraria. Lifshitz glosa de nuevo: "Hay que mantenerse en algo determinado y no despilfarrar sus fuerzas en muchas direcciones".<sup>70</sup> En otras palabras: hay que evitar el eclecticismo de tipo helenista o romántico (y, hoy, esteticista). De aquí las ideas de Marx sobre "la libertad de prensa" y las de Lenin sobre "la literatura de partido",

68. Lifshitz, *La filosofía del arte de Karl Marx*, Era, México, 1981, p.72. Primera edición en alemán, Moscú, 1978. Traducción de Malena Barro.

69. Grund, *Die Malerei der Griechen oder Entstehung, Fortschritt, Vollendung und Verfall der Malerei. Ein Versuch*, Dresde, 1810-1811. En los "Cuadernos de Bonn", de Marx (1842). Marx, *Escritos de juventud*, (En Marx-Engels, *Obras fundamentales*, t. 1), FCE, México, 1982, p. 540. Trad. y dirección edit. de W. Rocas.

70. Lifshitz, *op. cit.* p. 73.

que Lifshitz equipara en el marco común positivo de la "tendencia". Marx, no hay que decirlo, aplaude la libertad estética y sensible del artista, pero no puede dejar de denunciar, en el aspecto cosmovisionario, sus eventuales presunciones anarquizantes o egofistas, su individualismo romántico "independiente" y la capacidad del poder burgués para domeñarlas en el terreno de la "libertad de prensa". No rechaza ese "espíritu común" indeterminado que sustituye a la antigua y plausible unilateralidad. Simplemente —y con independencia de todo juicio estético— lo asume como condición paralela a la decadencia. El nuevo florecimiento sólo ocurrirá en la *unilateralidad* (es decir, en lo tendencial) que da sentido a un arte coherente y específico de todo un pueblo o de todo un período. (El ejemplo paradigmático es la Grecia clásica, pero no hay que olvidar que en el medioevo funcionó igualmente un arte perfectamente coherente y unilateral, cosa que recuerda Gide con contradictoria nostalgia.) El *pluralismo* estético queda vulnerado en la medida en que se ubica dentro de la indeterminación, y la *unilateralidad* social (de contenidos generales colectivos) queda salvada para un futuro no burgués. Entre ambos extremos no parece haber terreno viable, y el marxismo queda, en este punto crucial, sin definir.

#### b) Engels

1

Un Engels jovencísimo, de 21 años apenas cumplidos, que todavía no ha conocido a Marx, publica en Leipzig un notabilísimo folleto contra Schelling, **Schelling y la revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre** (mayo 1842) en el que acusa a Schelling de intentar "reconciliar la fe con la ciencia y la filosofía con la revelación". Lo va a repetir una y otra vez a lo largo del texto, pero no menciona en ningún momento la palabra eclecticismo.<sup>71</sup>

2

En una de sus apostillas al tomo III de **El capital**, Engels critica el eclecticismo de John Stuart Mill a propósito del "temor de Mill a los billetes de una libra" (al suponer que la cantidad de papel moneda de baja denominación propiciaría el consumo y, por lo tanto, el alza de precios).

---

71. Engels, "Schelling y la revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre" (Leipzig, mayo 1842) en Marx-Engels, **Obras fundamentales**, t. 2: **Engels. Escritos de juventud**, FCE, México, 1981, p. 53, 54, 64, 72. (Trad. y dirección edit. W. Roces.)

Este curioso temor de Mill a los billetes de una libra sería inexplicable si toda su obra sobre economía política no revelase un eclecticismo que no se arredra ante contradicciones de ninguna índole. Por una parte le da la razón a Tooke en muchas cuestiones, frente a Overstone, mientras que por la otra cree en la determinación de los precios mercantiles por la cantidad del dinero existente.<sup>72</sup>

El eclecticismo estaría aquí definido por el tipo de reflexión “por una parte... por otra parte” (que, como veremos más adelante, fue tomado por blanco fácil más de una vez), mediante el cual se reúnen fuentes contradictorias para sustentar un argumento.

3

Después de la muerte de Marx, Engels —a pesar de sus críticas frecuentes a las ortodoxias dogmáticas, y no obstante su “moderación” de entonces— se enfrentó rudamente con el eclecticismo “de cátedra” alemán. En el prólogo de 1888 al **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** dice que “en Alemania las gentes parecen estar cansadas de esas eclécticas sopas para pobres que les sirven en las universidades bajo el nombre de filosofía”.<sup>73</sup> Más adelante, Engels se lamenta de que, en Alemania, mientras Feuerbach malvivía en un poblacho rural, “las cátedras de filosofía [estaban] en manos de eclécticos cicateros y egotistas”.<sup>74</sup> Cinco páginas atrás, Engels había aludido a neokantianos de Alemania y humistas de Inglaterra que se empeñaban en revivir la concepción agnóstica kantiana y cuya tarea no era más que “un modo vergonzante de aceptar vergonzantemente el materialismo aunque se reniegue de él a los ojos del mundo”. “Los sistemas idealistas —decía poco más adelante— fueron impregnándose cada vez más de contenido materialista, y procurando conciliar en un sentido panteísta la antítesis entre espíritu y materia”. Esto era obviamente eclecticismo. Así lo vio Lenin cuando, transcribiendo de memoria esta cita,

---

<sup>72</sup> **El capital**, tomo III, vol.7, Siglo XXI, México, 1967, p.717.

<sup>73</sup> Engels, Prólogo de 1888 a **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**, en Engels, **Obras filosóficas**, t. 18 de Marx-Engels, **Obras fundamentales**, FCE, México, 1986, p.537. Dirección y traducción de W. Roces. Esa “ecléctica sopa para pobres” aparece retraducida del ruso, en **Materialismo y empiriocriticismo**, de Lenin (ed. cit., p. 60), como “bazofia ecléctica”, y en la traducción al español del **Diccionario marxista de filosofía**, de I. Blauberg (2t., Cultura Popular, México 1971, artículo “eclecticismo”, 1ra. ed. rusa, 1968) como “miserable bodrio ecléctico”...

<sup>74</sup> Engels, **Ludwig Feuerbach y...**, ed. cit. en nota 68, p.552. Pero, ¿no había pensado siempre Feuerbach de una manera precisamente ecléctica? El propio Engels critica —y no sin mordacidad— sus opiniones sobre el amor como gran concertador y conciliador de contradicciones sociales, por encima de las clases (ibidem, final del cap. III, p. 559s.)

decía que Engels “catalogó a todos los kantianos y humistas de aquella época entre los ruines ecléticos”.<sup>75</sup> (Las itálicas son de Lenin, y tienen por objeto incluir a Mach y a Avenarius, no citados por Engels, en el grupo.)

Al pasar de la filosofía a la política contemporánea las cosas adquirían un temple todavía más ácido. Bakunin —se burlaba Engels— “amalgamó [a Stirner] con Proudhon y bautizó este acoplamiento con el nombre de ‘anarquismo’”.<sup>76</sup> Aunque no lo dijera, resulta evidente que, para él, eso era eclecticismismo de la peor especie.

Hacia 1890 surgió en Alemania —en la época de la “conciliación” bismarckiana con el movimiento obrero y con Lassalle— un llamado “socialismo de Estado” que, mantenido por algunos profesores universitarios, parecía expresar en el campo de la teoría la nueva política de Bismarck. Este “socialismo de Estado” fue enseguida caricaturizado como “*Kathedersozialismus*” (socialismo de cátedra) y “consistía en extraer del socialismo lo que era bueno y en desechar lo que era malo”. “Lo que había de malo en el socialismo —comenta con su típica sorna inglesa Bertrand Russel— era su ateísmo, su republicanismo, su internacionalismo, su deseo de privar al rico de las ganancias adquiridas y su plan de traspasar el poder al proletariado; lo que había de bueno era que el Estado podía hacer mucho por fomentar la eficiencia nacional, que, en general, debía ser amable con el pobre trabajador”.<sup>77</sup> Claro que esto no tenía nada de socialismo y, en verdad, tampoco de eclecticismismo; pero no dejaba de representar los miserables niveles a los que podía caer la conciliación “espiritualista” heredada de Cousin.

En general, puede decirse que los clásicos del marxismo sólo utilizan los términos “eclético” y “eclecticismismo” de una manera peyorativa o insultante. Cuando Marx y Engels hablan de filósofos o pensadores ecléticos anteriores al siglo XIX y a los que admiran, pasan por alto su eclecticismismo o dan tácitamente por sentado que no lo son. Así Proclo, Bayle, Leibniz y muchos más. El eclecticismismo que les obliga a usar ese término con irritación es, en la Antigüedad, el de Plutarco, el de Cicerón y el de los alejandrinos; pero es el de su propia época el (lo que) desdibuja y lo convierte en insulto. Cuando Engels habla de la filosofía

75. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Progreso, Moscú 1975, p. 212. Lenin reunía en esta referencia engelsiana a neokantianos, humistas y catadráticos ecléticos de filosofía: “Son todos de una misma ralea”: la de los “ecléticos y cicateros” (*Stohknacker*, literalmente “matapulgas”, dice Engels, y subraya gozoso Lenin.) En *Sujeto-objeto*, Roces da una traducción más certera: “espulgadores ecléticos y ergotizantes” (ed. cit. en nota 197, p.355).

76. Engels, *Ludwig Feuerbach y...* (cap. IV), en Engels, *Obras filosóficas*, ed. cit. en nota 66), p.560.

77. Bertrand Russel, *Libertad y organización*, Espasa-Calpe, Madrid, 1936, p. 396. Traducción León Felipe.

alemana de su época, la define como "un eclecticismo ayuno de pensamientos" o como "pantano de un vacuo eclecticismo".<sup>78</sup> Cuando lo aplican en el campo de la política, casi siempre es como sinónimo de "conciliación".<sup>79</sup> Incluso en el terreno teórico, Marx y Engels rechazaban con suma violencia (que luego heredaría Lenin) toda alternativa conciliadora (usando profílicamente el "sarcasmo apasionado positivo" de que hablaba Gramsci),<sup>80</sup> y en la polémica buscaban siempre el acabamiento del adversario. Después de **La ideología alemana** (1859), es decir, después de que hubieran saldado sus cuentas con toda la filosofía posthegeliana, Marx y Engels adoptaron una posición irreductible que Korsch anotó así en su **Marxismo y filosofía**: "A partir de ahí, la polémica de Marx y Engels sobre cuestiones filosóficas tiende a ilustrar o a eliminar a sus adversarios (por ejemplo, Proudhon, Lasalle, Dühring), pero no a un 'acuerdo'".<sup>81</sup>

---

78. Engels, página final de **Ludwig Feuerbach y...**, y párrafo final del prólogo a la primera edición alemana de **Socialismo utópico y socialismo científico**. En Engels, **Obras filosóficas**, tomo 18 de Marx-Engels, **Obras fundamentales**, FCE, México, 1986, pp.574, 616.

79. Hay, al menos, una excepción que descubre la manera política (que se repite luego en Lenin) de adopción del término "eclecticismo". Es el de Joseph Dietzgen (1828-1888), obrero alemán autodidacta, afiliado a la socialdemocracia, que, eclécticamente ("no pretendió jamás ni ser original ni crear una filosofía especial", dice Lenin, quien cita aprobatoriamente a Schubert-Soldern cuando este dice de Dietzgen: "amalgama a menudo caóticamente a Hegel, Darwin, Haeckel y el materialismo de las Ciencias Naturales"), se forjó una cultura filosófica y política considerable, y, según Engels, descubrió la dialéctica materialista independientemente de Hegel y de Marx. Este último elogió también en Dietzgen (en carta a Kugelmann, 5 diciembre 1868) "gran número de ideas excelentes y dignas de admiración por ser producto del pensamiento original de un obrero", pero criticó ciertas confusiones en su interpretación de la dialéctica. A pesar de sus "desviaciones", su "mezcla" y "confusión entre el materialismo y el idealismo" ¡y a pesar de "lo que lo aproxima a Mach"!; Lenin lo pone más de una vez junto a Marx y Engels (En **Materialismo y empiriocriticismo**, ed. cit., pp. 253-259).

80. Gramsci, **Cuadernos de la cárcel** (ed. Gerratana), 6L., ERA, México, 1981, t.I, p. 90 (cuaderno I, &29). (Traducción Ana M. Palos y José L. González.) La supuesta positividad del sarcasmo marxista está vista por Gramsci con cierta parcialidad deferente. El sarcasmo de Marx era la mayoría de las veces claramente des- tructivo, "negativo", aunque, por supuesto, no "ad hominem".

81. Korsch, **Marxismo y filosofía**, Ariel, Barcelona, 1978, p. 129. Traducción de Feliú Formosa.

### III. EL MARXISMO RUSO

#### a) Plejanov

En su libro **El desarrollo de la concepción monista de la historia**, Plejanov advierte, acaso después de haber leído la crítica de Masaryk, que el marxismo no es un eclecticismo. Marx y Engels habían tenido que acudir a las fuentes del materialismo dieciochesco francés y, pudiendo asumirlo tal cual, lo habían enriquecido con una estupenda adquisición idealista: la dialéctica hegeliana. Esto no era ni dualismo ni eclecticismo. Oigámosle:

La bancarrota del punto de vista idealista en la explicación de los fenómenos de la naturaleza y del desarrollo social acabó obligando, y en realidad obligó, a la gente *pensante* (i.e., no eclécticos, no dualistas) a volver a la concepción materialista del mundo. Pero el nuevo materialismo no podía seguir siendo una simple repetición de las enseñanzas de los materialistas franceses de finales del siglo XVIII. El materialismo creció de nuevo enriquecido por todas las adquisiciones del idealismo. La más importante de estas adquisiciones fue el *método dialéctico*.

Que la integración marxista de la dialéctica hegeliana y del materialismo francés no es una conciliación ecléctica (a pesar de que, obviamente, sus autores hubieron de escoger los elementos válidos de ambas teorías y desechar otros) se demuestra, desde el punto de vista de Plejanov y del marxismo, por la cristalización, a partir de aquellos elementos elegidos, de una síntesis peculiar nueva. El eclecticismo se definiría negativamente por la imposibilidad de lograr semejante resultado coherente y original. No hay aquí nada nuevo. Lo nuevo es la advertencia de Plejanov contra una eventual confusión entre eclecticismo y marxismo. Y es que el término en cuestión empezaba ya a ser utilizado en política, por tirios y troyanos, como una caracterización descalificadora. Así, el propio Plejanov en no pocas de sus polémicas.

La de los hermanos Bauer, por ejemplo. "Las concepciones de los Bauer eran una reacción contra el idealismo de Hegel —dice Plejanov—. No obstante, ellos mismos estaban saturados de principio a fin con un idealismo ecléctico muy superficial y unilateral".<sup>82</sup> Plejanov argumenta su afirmación en las páginas siguientes. Se trataba de una derivación de **La Sagrada familia** que, en efecto, podía darse por bien fundamentada. ¿En qué se apoyaban los "eclécticos" (en realidad, los idealistas) para elaborar sus teorías, puesto que

---

82. Plejanov, **El desarrollo de la concepción monista de la historia**, Eds. en Lenguas Extranjeras, Moscú.



no se servían de (o rechazaban) la dialéctica? En la idea de “interacción” que habían heredado de los ilustrados franceses (de Montesquieu y Holbach, sobre todo). Consistía en la mutua influencia entre unos y otros aspectos de la vida (“cada aspecto de la vida influye sobre todos los demás y, a su vez, experimenta la influencia de todos ellos”).

Los idealistas, y aún más los eclécticos —decía Plejanov—, [...] imaginan que pueden siempre ser capaces de establecer cualquier problema con la ayuda de su notoria ‘interacción’. En realidad, nunca establecen nada, sino que lo esconden detrás de las dificultades que encuentran. Hasta ahora, según palabras de Marx, la actividad humana concreta ha sido explicada solamente desde el punto de vista idealista.

Un concepto tan socorrido como el de *interacción*, que hoy día es casi un lugar común, no era válido para Plejanov (ni para Hegel). “Esta ‘interacción’ —escribe Plejanov— explica muy poco, por la sencilla razón de que no da indicación alguna sobre el *origen de las fuerzas interactuantes*”, ni sobre la “*constitución de origen*” del aspecto influyente ni sobre la del aspecto influido; ni tiene en cuenta el “factor histórico”. Además, somos nosotros quienes “*creamos la propia posibilidad de su interacción*”.<sup>83</sup> Los conceptos están tomados, casi al pie de la letra, de la *Enciclopedia* de Hegel (tomo VI, p. 308), que prefiere denominarla “acción recíproca” o “reciprocidad”. Lenin transcribe el párrafo de Hegel en sus *Cuadernos filosóficos* y anota al margen: “la mera reciprocidad = vacío. La exigencia de la mediación (de la conexión) es el punto en cuestión para aplicar la relación de causalidad”.

Se perfila aquí una explicación más de cómo entendían el eclecticismo los marxistas rusos ortodoxos y a qué distancia lo situaban del método dialéctico. El eclecticismo no precisaba la *mediación* entre dos fenómenos (es decir, la conexión que ponía al descubierto la relación de causalidad), sino que, simplemente, ponía de manifiesto una “interacción” (una “mera reciprocidad”) vacía de contenidos derivados. Tales criterios iban a ser puestos a prueba por Lenin y Plejanov en su polémica con los populistas.

#### **b). Lenin y Plejanov contra Mijailovski. (Síntesis ecléctica y síntesis dialéctica en las ciencias sociales)**

Es bien sabido que Lenin tuvo palabras severas contra el eclecticismo en el campo de la filosofía y, desde luego, en el de la política. Decía de él:

Da una satisfacción ilusoria; parece tomar en cuenta todos los aspectos de un

---

83. Plejanov, op. cit., pp. 265s, 23, 24.

proceso, todas las tendencias de un desarrollo, todas las influencias conflictivas, etc., cuando, en realidad, no provee una concepción integral y revolucionaria del proceso del desarrollo social.<sup>84</sup>

En su furioso ataque contra los populistas rusos y, en particular, contra uno de sus ideólogos más brillantes e influyentes, N. K. Mijailovski, Lenin (**Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra la socialdemocracia**, de 1898) hace algunas precisiones teóricas contra el eclecticismo, tanto más valiosas cuanto que escasas en los textos marxistas. Mijailovski, en su argumentación sobre las vías peculiares de la futura revolución rusa, había devaluado su aspecto teórico reduciéndolo a una formulación pragmática de carácter superficialmente ecléctico. Decía:

...hay que recoger lo bueno, venga de donde venga, y el que sea propio o ajeno no es ya cuestión de principio, sino de comodidad práctica. Esto es tan sencillo, claro y comprensible que huelgan las palabras.

Mijailovski y, en general, todos los populistas pretendían integrar la forma medieval rusa de propiedad de la tierra (la famosa *obshchina* o comunidad rural) y los aspectos democráticos de la sociedad burguesa occidental europea al proceso de la revolución socialista rusa, creyendo que ahorrarían así a los trabajadores los avatares del régimen capitalista. Lenin contestó irritado:

En efecto, ¡qué sencillo! ¡"Recoger" lo bueno de todas partes y asunto terminado! De las formas medievales "recoger" la pertenencia de los medios de producción al que trabaja, y de las nuevas formas (es decir, de las capitalistas) "recoger" la libertad, la igualdad, la instrucción, la cultura. ¡Y huelgan las palabras!<sup>85</sup>

La conciliación propuesta por Mijailovski era, de tiempo atrás, un tema muy polémico en Rusia. Plejanov, que había defendido esa misma tesis en su época populista,<sup>86</sup> había cambiado diametralmente de opinión cuando escribió su **Desarrollo de la concepción monista de la historia** (1895). En este libro, todo él dedicado a combatir las ideas de Mijailovski y de los populistas, lo ataca con vehemencia y lo acusa de "haber sido ecléctico

84. Lenin, **Obras completas**, Pueblos Unidos, Montevideo, vol. 33, p. 21.

85. Lenin, **Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra la socialdemocracia**, en **Obras escogidas**, I, 144.

86. En "La ley del desarrollo económico de la sociedad y las tareas del socialismo" (artículo de 1879), Plejanov todavía cree en la posibilidad de evitar la fase capitalista. (Ver, Lelio Basso, op. cit., p. 468).

toda su vida". Era un insulto en toda regla porque, páginas atrás, según ya hemos visto, Plejanov había definido a la gente pensante como "no eclécticos, no dualistas".<sup>87</sup> (Tal vez sea bueno advertir aquí que, para Rosa Luxemburg, Mijailovski no era escritor tan despreciable. En su artículo sobre el escritor ruso Uspenski (1902) decía que "talentos literarios brillantes como Gleb Uspenski, como Mijailovski, sucumbieron ante la aguda crítica de la teoría marxista". Y en otro artículo [de 1918! titulado "El alma de la literatura rusa", la líder espartaquista afirmaba: "La crítica literaria como medio eficaz para combatir la reacción en todos sus escondrijos y propagar sistemáticamente una ideología progresista, encontró tras Bielinski y Dobroliubov un brillante abanderado en Mijailovski, quien dominó la opinión pública a lo largo de décadas y ejerció, por cierto, una gran influencia en el desarrollo intelectual de Korolenko".<sup>88</sup> Opinión igualmente positiva sobre el ideólogo populista expresa Valentina Aleksandrovna Tvardovskaia en su libro fundamental sobre **El populismo ruso**,<sup>89</sup> libro que refleja toda una reconsideración positiva del papel de esa corriente política en la revolución rusa. El propio Lenin elogia en otra página el "estilo [de Mijailovski] muy vivo, ágil y fresco (en comparación con sus escritos actuales) [...] de su ruidosa protesta contra la proposición de no ofender a nuestros jóvenes liberales".)<sup>90</sup>

Es necesario decir que, cuando Plejanov hablaba aquí de "eclécticos", pensaba en "seguidores de Cousin". Se basaba en Chernichevski, que, refiriéndose al crítico e historiador N. A. Polevoi (1796-1846), había dicho:

N.A.Polevoi fue un seguidor de Cousin, a quien consideraba como el solucionador de todos los enigmas y el mayor filósofo del mundo. El seguidor de Cousin no pudo reconciliarse a sí mismo con la filosofía hegeliana, y cuando la filosofía hegeliana penetró en la literatura rusa, los discípulos de Cousin se convirtieron en gente atrasada.<sup>91</sup>

87. Plejanov, **The development of the monist view of history**, Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1965, pp.287, 144. La irritación de Plejanov estaba provocada en buena parte por la comparación que Mijailovski hacía entre marxismo y darwinismo, poniendo a éste por encima de aquél. La solución de Plejanov no era muy afortunada: el marxismo era el darwinismo en las ciencias sociales. Kautsky habrá de seguir decididamente por ese camino.

88. Luxemburg, **Escritos sobre arte y literatura**, Ed. Arte y Literatura, La Habana, 1981, pp. 22, 83, 92. (Traducción Olga Sánchez Guevara.)

89. Valentina A. Tvardovskaia, **El populismo ruso**, Siglo XXI, México, 1978, pp. 31, 34, 69, 77, 91, 133-137, 145, 148, 161s. Trad. Stella Mastrangelo. (1ra. ed. rusa, Nauka, Moscú, 1969.)

90. Lenin, **Quiénes son los "amigos del pueblo" y...**, En **Obras completas**, t.I, Cartago, Buenos Aires, 1958, p. 274.

91. Chernyshevski, **Sketches of the Gogol Period in Russian Literature**, 1892, pp. 24. Cit. por Plejanov, op.cit., p. 286.

Y es a continuación de esta cita cuando increpa a Mijailovski por haber sido “eclectico toda su vida”. Es decir, eclético *cousiniano*.

Pero no estaba en lo cierto. El emparentamiento arbitrario (vía Polevoi) de Mijailovski con Cousin no servía más que para hacer más evidente su eclecticismo (que Plejanov relacionaba unívocamente —y abusivamente— con Cousin), término que, ya entonces, era, sin más, sinónimo de atraso, oportunismo y reacción en todos los campos del saber.

Lenin, por su parte, establece tácitamente la diferencia entre filosofía ecléctica cousiniana y método eclético y, sin relacionar a Mijailovski con Cousin, ataca directamente el método eclético:

Este filósofo [Mijailovski] considera las relaciones sociales desde un punto de vista puramente metafísico, como un *simple agregado mecánico* de tales o cuales instituciones, una *simple cohesión mecánica* de estos o de los otros fenómenos. Arranca uno de estos fenómenos —el hecho de que la tierra pertenecía al agricultor en las formas medievales— y piensa que se le puede trasplantar a toda otra forma, lo mismo que pasa un ladrillo de un edificio a otro [...] La realidad no conoce esta pertenencia de la tierra al agricultor, como fenómeno aislado e independiente, como ustedes lo consideran: sólo es uno de los eslabones de las relaciones de producción entonces existentes.<sup>92</sup>

Lenin contraponía esa agregación mecánica, abstracta, entre fenómenos tan distantes históricamente, a una síntesis dialéctica:

Al autor le es ajeno el método dialéctico, que impone el deber de considerar la sociedad como un organismo vivo en su funcionamiento y desarrollo.<sup>93</sup>

Lenin fundamentaba su rechazo del método eclético en política y en ciencias sociales, sin hacer referencia alguna al cousinismo, escuela filosófica y tendencia política que, por supuesto, él condenaba igualmente, pero que sabía situar en un nivel lógico distinto.

Su crítica del método eclético no se centraba aquí en su eventual proclividad hacia el oportunismo y el compromiso reaccionario, puesto que esta era una posibilidad que, aunque cierta, metodológicamente no lo definía; sino en su incapacidad para alcanzar verdaderas integraciones válidas, y en su aptitud única para lograr tan sólo agregaciones y sumatorios irreales, ahistóricos e incoherentes. Los elementos determinantes que constituyen un sistema —venía a decir Lenin— no pueden ser desgajados de él y transpuestos

92. Lenin, *Obras escogidas*, I, 144.

93. *Ibidem*, p. 145.

arbitrariamente a no importa qué otro sistema definido por otras determinaciones. Ese nexo —como diría Hegel— no era interiormente *necesario*. Todo fenómeno social está determinado por sus relaciones dentro de una estructura (“de una esfera dada de fenómenos”, precisa Lenin en los **Cuadernos filosóficos**),<sup>94</sup> y su abstracción de ella presupone su desaparición. Citando la **Enciclopedia** de Hegel (parágrafo 216), repetía con Aristóteles que “una mano separada del cuerpo, es una mano sólo de nombre”.<sup>95</sup> Lenin exigía una síntesis dialéctica, viva, concreta, de una totalidad, y rechazaba la posibilidad de que el método ecléctico pudiera lograrla. En otras palabras, Lenin reunía indiscriminadamente, en un todo desdeñable, las tendencias de su tiempo heredadas de lo que, en los siglos XVII y XVIII, había sido denominado armonismo, sincretismo o eclecticismo. Independientemente de los propósitos de los filósofos llamados eclécticos, el eclecticismo “no provee una concepción integral”, una síntesis dialéctica, concluía Lenin. Y, en otro lugar, volviendo a Mijailovski, decía que el filósofo populista salía del lío en que se había metido “sentándose entre dos sillas”.<sup>96</sup>

La argumentación de Lenin parece irrefutable. Además, Marx le daba elementos de juicio sobre los cuales basarse. En las páginas finales del primer capítulo de **El Capital**, Marx hablaba de las “formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social”, y a las cuales “la conciencia burguesa trata [...] como los Padres de la Iglesia a las religiones precristianas” (¡eclécticamente!). En nota de pie de plana, Marx desvela el ahistoricismo de quienes rechazan el carácter condicionante de la estructura económica, y termina con una de sus ingeniosas referencias literarias: “Ya Don Quijote hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad”.<sup>97</sup>

Pero, a pesar de todo, sigue resultando difícil escapar a la pregunta sobre la posible conexión abstracta (en cuanto etapa del método científico) entre dos fenómenos participantes en estructuras distintas o distantes (y, como veremos poco más adelante, Engels y Marx nos dan pie para ello). Los físicos han entrado en ese terreno mediante lo que ellos llaman “leyes puente” o “reglas de correspondencia”, paralelismo entre “lenguajes” o “doble

94. Lenin, **Cuadernos filosóficos**, Estudio, Buenos Aires, 1972 (2da. ed. corr. y aum.), p. 97.

95. *Ibidem*, p. 191.

96. Lenin, “Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve” (1895), en **Contenido económico del populismo, Siglo XXI**, Madrid, 1974, p. 154. Prólogo y notas de Fernando CLaudín. También en **Los intelectuales, la cultura y la revolución**, recopilación de textos de Lenin elaborada por Editora Política, La Habana, 1964, p. 200. (Lenin, **Obras completas**, Cartago, Buenos Aires, 1958, t. I, p. 439.)

97. Marx, **El Capital**, Siglo XXI, México, 1975, t. I, vol. 1, 98-100.

lenguaje". A partir de estos criterios, y aunque se sabe que no es posible, por ejemplo, "derivar la mecánica clásica a partir de la relatividad", Feyerabend acepta "la posibilidad de poner en conexión las fórmulas de las dos disciplinas de una manera que pueda satisfacer a un matemático puro o a un instrumentalista".<sup>98</sup> También Mario Bunge habla de la "técnica de cuclillo" que, por analogía con la conocida costumbre de esta ave de hacerse empollar sus huevos por otro pájaro, "consiste en hacer que una teoría de especie distinta trabaje como incubadora de una hipótesis de la teoría propia".<sup>99</sup> Adoptando tentativamente esta eventualidad en las ciencias humanas, acaso puedan encontrarse "reglas de correspondencia" que nos permitan relacionar —en el campo de la abstracción, por supuesto— fenómenos inconmensurables. Engels había afirmado que el Código civil napoleónico "era la magistral adaptación del viejo derecho romano a las modernas relaciones capitalistas".<sup>100</sup> ¿No había aquí una aplicación al pensamiento social de aquellas "reglas de correspondencia"? ¿Tenía Marx alguna intuición sobre estas "reglas"? Porque lo asombroso es que la tesis ecléctica de Mijailovski partía de un comentario de Marx.

En 1877, Mijailovski había escrito un artículo contra Y. Zhukovski defendiendo **El capital** de Marx. Se titulaba: "Karl Marx ante el tribunal del Sr. Y. Zhukovski". Poco después, un amigo común, el economista N. F. Danielsón, traductor de Marx al ruso, al enviar a Marx copia del artículo de Mijailovski, le pedía una respuesta en la que expusiera sus tesis sobre la perspectiva revolucionaria rusa. La respuesta de Marx al artículo de Mijailovski, que por razones de censura no pudo ser publicada en Rusia, apareció por primera vez en Ginebra en 1886, casi diez años después. En ella, y en carta a Vera Zasúlich, inquieta también por las mismas tesis, Marx planteaba la posibilidad de que la comuna rusa (la obshchina o mir) fuera, después del derrocamiento del zarismo, "el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia", y se convirtiera en "la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo", ocasión aprovechable si Rusia continuara marchando "por el camino que viene recorriendo desde 1861". Aunque el mir era, en efecto, una forma de propiedad común primitiva —decía Marx—, era la más elevada de entre todas sus

98. Paul K. Feyerabend, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 201-202. 1ra. ed. University of Minnesota, 1970. Trad. Francisco Hernán.

99. Bunge, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Ariel/Planeta, México, 1983 (2da. ed. corregida), p. 274. (1ra. ed. ingl., 1969.) Trad. Manuel Sacristán.

100. Engels, "Introducción" a la edición inglesa (1892) de *Socialismo utópico y socialismo científico*. En Engels, *Obras filosóficas*, tomo 18 de las *Obras fundamentales de Marx y Engels* (dirección y traducción de W. Rocas), FCE, México, 1986, p. 629.

pariguales en Asia y en la antigua Germania. Gracias a ella, Rusia podría apropiarse de la experiencia del trabajo social impuesto por el capitalismo industrial desarrollado "sin someterse a su *modus operandi*".

Si la revolución —escribía Marx a Vera Zasulich— se efectúa en el momento oportuno, si concentra todas sus fuerzas en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta revelará pronto un elemento regenerador de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países subyugados por el régimen capitalista.

Es decir, en Rusia, gracias al mir, era posible un camino más corto hacia el socialismo que el previsible para el resto de Europa.

En carta a Danielsón de febrero de 1893, Engels replantea el asunto a la luz del desarrollo reciente de los acontecimientos. El mir se descomponía a ojos vistas, y la revolución en el occidente de Europa se demoraba. Engels recapitulaba:

No hay duda de que la comuna, y en cierta medida el artel, contenían gérmenes que en ciertas condiciones podrían haberse desarrollado ahorrando a Rusia la necesidad de pasar por los tormentos del régimen capitalista [...] Pero para él [para Marx] tanto como para mí, la primera condición que se necesitaba para realizar esto era el *impulso desde el exterior, el cambio del sistema económico en Europa occidental, la destrucción del sistema capitalista en sus países de origen.*

Y cita enseguida una opinión de Marx en el prefacio a la segunda edición rusa del **Manifiesto comunista** (1882) en la que, en efecto, Marx anteponía como condición la transformación complementaria de Occidente.<sup>101</sup> Y concluye Engels: "Si en Occidente [...] hubiésemos podido derrocar el régimen capitalista diez o veinte años atrás, Rusia hubiera

101. Para todo este asunto véase Marx, Danielsón, Engels: **Correspondencia 1866-1895** Siglo XXI, México, 1981, pp. 94, 95, 299, 300, y el Apéndice ("Introducción" a la edición alemana de 1929 de esta **Correspondencia**, por Kurt Mandelbaum), pp. 356-374. También es muy útil (aunque no llega a abordar las polémicas de Plejanov y Lenin con los populistas en los umbrales del siglo XX) el libro de Valentina Aleksandrovna Tvardovskaia, **El populismo ruso** (Siglo XXI, México, 1978. Traducción de Stella Mastrangelo. 1ra. ed. rusa, Moscú, 1969). El libro parece ser el inicio de una revaloración soviética del populismo ruso. Es muy notable el respeto con el que la autora soviética se refiere siempre a N. K. Mijailovski. En sus conclusiones, Valentina A. Tvardovskaia indica (en un sentido inevitablemente peyorativo) que "se consideran "eclecticas" las fuentes y la actividad ideal que surgen de las ideas de los narodovolsty". "Juicio indudablemente justo --concluye la autora--, pero sólo si se ve allí un conflicto entre lo viejo y lo nuevo" (p.228-229). En otras palabras --siguiendo a Lenin--, el eclecticismo de los populistas se debe a su confusión entre categorías históricamente caducadas y categorías nuevas, pero no --según opinión tácita de Tvardoskaia (1969!)-- a ningún oportunismo político.

tenido tiempo de interrumpir la tendencia de su propia evolución hacia el capitalismo”.

Así, pues, aunque de una manera ya solamente abstracta, teórica, la premisa sobre el carácter revolucionario de la comuna rusa (o sobre la posibilidad de que un elemento de una estructura social pudiera incorporarse —mutatis mutandi, claro está— a otra) se mantenía. Los ritmos de la revolución de hacían, ciertamente, una posibilidad histórica concreta, pero la idea de establecer en el proceso de reflexión relaciones teóricas abstractas entre estructuras distantes no se rechazaba. En los años setentas fue retomada por el marxista italiano Giuseppe Prestipino:

La hipótesis según la cual el socialismo constituye una alternativa más bien que el desenlace obligado de la fase madura del capitalismo [...] apunta a la recuperación de condiciones en apariencia “atrasadas” (propiedad campesina, repoblación del campo, defensa de la pequeña empresa) para poder iniciar con facilidad el proceso de transición al socialismo; porque evita los desenlaces no ciertamente fatales de una concentración extrema de las estructuras monopolistas.<sup>102</sup>

En resumen, Lenin y Plejánov decidían de modo absoluto la incompatibilidad dialéctica entre categorías de dos sistemas sociales distintos y distantes, exactamente delimitados. Ni siquiera aceptaban la posibilidad de una relación lógica y, mucho menos, intuitiva. Para ellos, el sistema económico medieval y el sistema económico capitalista eran, en el lenguaje de la matemática contemporánea, conjuntos de elementos no relacionados, no combinatorios, y la reflexión había de costreñirse a una estructura conceptual única: la dialéctica.<sup>103</sup> En el extremo opuesto, Mijailovski establecía directamente esa relación de manera incondicionada y arbitraria, como si se tratara de dos conjuntos diversos pero equipolentes (con un núcleo, al menos, común), susceptibles de cierta analogía, que podían constituir síntesis nuevas fuera del nivel de su propia diversidad. La de Marx era una tercera vía: la de la relación cautelosa pero consistente con una realidad posible. Seguía, por supuesto, en el terreno de la abstracción; las condiciones concretas estaban todavía lejos de presentarse. Una vez más, las incógnitas superaban en número a las ecuaciones. Pero Marx aceptaba, epistemológicamente, una eventual contextualidad en la que, lejos de todo isomorfismo, dos elementos de conjuntos distintos podían abstraerse conceptualmente de su condicionamiento original concreto y posibilitar una síntesis, por el momento abstracta, en

102. Prestipino, *El pensamiento filosófico de Engels*, ed. cit. en nota 1, p. 308.

103. En lo que sigue estoy en deuda con algunos conceptos libérrimamente tomados de la reflexión de Stephan Körner en *La matemática gödeliana y sus implicaciones filosóficas*, UNAM, México, 1972. Trad. de Eli de Gortari.



determinadas circunstancias históricas. En la posición de Marx había, con toda evidencia, un "aplicabilidad" de la dialéctica en el sentido débil (con una gran carga intuitiva), puesto que la síntesis contemplada no era, desde luego, *necesaria*; en las actitudes (de una estrictez formalizada, de orden ontológico) de Lenin y Plejanov se daba, por el contrario, una "aplicabilidad" en el sentido fuerte. Pero, para seguir con ciertas categorías manejadas por las matemáticas modernas, entre los dos elementos de los conjuntos distantes y distintos, había una "familiaridad" (que se concibe también como fuente de conocimiento) capaz de propiciar inferencias positivas. Ahí es donde se fincaba la intuición, tantas veces genial, de Marx.

### c) Tchakov y la síntesis populismo-marxismo

Entre el populismo y el marxismo hay varias relaciones de continuidad. Plejanov fue como se sabe populista; lo fue también el hermano de Lenin, y Vera Zasulich y tantos más. Lenin no pudo menos de hablar elogiosamente más de una vez de la gran tradición revolucionaria rusa populista. No obstante, desde el punto de vista teórico, los puentes escasean. Tal vez el más acabado de ellos sea el encarnado por P. N. Tchakov, populista y blanquista de gran talento, que vio antes que Lenin la necesidad de un partido de conspiradores profesionales disciplinados y de la instauración de una dictadura proletaria tras la toma del poder, y a quien se caracterizó tras su muerte como "el primer bolchevique" y "precursor de Lenin" (el cual recomendaba sus artículos a sus seguidores como "una lectura obligatoria").<sup>104</sup> Tchakov polemizó con Engels y con Plejanov a propósito del siempre candente problema de las vías por las que debía marchar la revolución rusa. Para Tchakov, el obligatorio tránsito por todo el proceso de desarrollo del régimen de producción capitalista suponía la postergación sine die de una revolución popular que en Rusia estaba evidentemente a la orden del día. ¿No era posible arrebatar a la burguesía su "vez" en el proceso histórico ruso, y sustituirla en el poder para construir sin más dilación el socialismo? No fue otra la alternativa política leninista. Al comentarla, Lelio Basso expone una tesis de indudable significación actual: la de que "una síntesis de marxismo y populismo hubiera podido ofrecer claves preciosas para una solución del problema, del mismo problema que en la actualidad preocupa a muchos países del Tercer Mundo". "Esta síntesis —continúa Basso— debería renunciar [...] a la hipoteca eurocéntrica según la cual sólo el capitalismo es capaz de realizar esas condiciones previas [y] admitir la posibilidad de que la toma del poder preceda

104. Lelio Basso, *Socialismo y revolución, Siglo XXI*, México, 1983, pp. 429-430. (1ra. ed. ital., Feltrinelli, Milán, 1980). Trad. E. Molina y Vedia.

al nacimiento de las bases del socialismo".

Las condiciones políticas y sociales del Tercer mundo replantean, pues, sorprendentemente, el núcleo del problema teórico de la obshchina rusa en otro lugar y tiempo; y, desde el punto de vista teórico de Basso, lo soluciona con un nuevo eclecticismo que hace de Tchakov su ignorado antecedente. En efecto, Basso dice que "Tchakov había intentado una síntesis, para la cual el marxismo le había proporcionado preciosos instrumentos de análisis, el populismo una tradición revolucionaria antizarista y el blanquismo los métodos de lucha para una sociedad precapitalista".<sup>105</sup> (¿Blanquismo = foquismo? ¿Relación con el anarquismo?).<sup>106</sup> Veremos más adelante, al estudiar a Mariátegui, la reasunción de tal problema, y la muy lógica preocupación con la que la intelligentsia revolucionaria latinoamericana ha estudiado recientemente la polémica sobre la obshchina rusa.

#### **d) El eclecticismo de la II Internacional y de Bernstein (Marxismo y neokantismo)**

Tras la muerte de Marx en 1886, Engels y los dirigentes marxistas de la época (Kautsky, Plejanov y, poco más tarde, Rosa Luxemburg y Lenin) hubieron de enfrentarse a una seria crisis en el desenvolvimiento teórico y práctico del marxismo. Las condiciones económicas y políticas de Europa a fines del siglo XIX exigían un desarrollo de muchas de las tesis centrales de Marx para dar respuesta, entre otras, a las alternativas populistas en Rusia y a las inquietudes revisionistas surgidas principalmente en el seno de la socialdemocracia alemana (Bernstein, Steiger, Schmidt y otros), pero también en la austriaca (austromarxismo: Adler, Hilferding), italiana (Labriola), francesa (Jaurès, Lagardelle), belga (Vandervelde), rusa (Struve), española (Pablo Iglesias) e inglesa (tradeunionismo y fabianos). Es notable el hecho de que, en todos estos casos, la ortodoxia marxista acusó siempre de eclecticismo a las posiciones contrarias.

En el caso de la socialdemocracia alemana, un primer caso de eclecticismo ingenuo (es decir, sin ánimo revisionista o heterodoxo) tal vez sea el de Ernest Belfort Bax, marxista inglés amigo de Morris que vivió largamente en Alemania y que publicó en *Neue Zeit* (1896) un artículo defendiendo la síntesis de idealismo y materialismo, del que habría de valerle

---

105. Basso, op. cit., p. 466, 471.

106. No me parece casual que Rudi Dutschke recuerde a Tchakov en su ensayo "Sobre los escritos del socialismo revolucionario desde Karl Marx hasta la actualidad", en *Palos*, núm. 2-3, México, oct.1980-mar1981, p. 170: "En 1865, P. Tchakov inició una discusión extensa de las teorías marxistas en la revista *La palabra rusa*, con su reseña del libro de Marx *Contribución a la crítica de la economía política*".

Bernstein.<sup>107</sup> Pero su expresión más definida fue la del intento de conciliar el marxismo con el kantismo. En efecto, ante el hegelianismo, preconizado por Engels, Kautsky y Plejanov como ingrediente metodológico central heredado por el marxismo, Bernstein y otros reivindicaban en su lugar un eticismo kantiano que introducía en la teoría del movimiento obrero el elemento de la voluntad y de la conciencia frente al finalismo dialéctico (lo históricamente necesario) defendido por Kautsky con su "teoría de la catástrofe inevitable" del capitalismo. De un lado se hacía hincapié en el carácter científico, objetivo, del desarrollo histórico-social y en la consiguiente determinación liberadora de la clase obrera y del socialismo; del otro, el énfasis recaía en la conciencia de los trabajadores, en su voluntad de justicia y, en definitiva, en el elemento revolucionario individual y subjetivo.

Hoy día, a toro pasado, sabemos que en la primera actitud (Kautsky, Plejanov y Lenin) había un auténtico propósito revolucionario y una necesidad de fundamentarlo científicamente en el desarrollo ineluctable de las fuerzas productivas en la Rusia zarista (*id est*, de la industria capitalista y del movimiento obrero); y que en la segunda, primaba, por el contrario, una actitud pesimista (acaso objetivamente pesimista) con respecto al nivel revolucionario consciente de la clase obrera centroeuropea. En tal sentido, en los marxistas "hegelianos" se ponía de manifiesto una gran precisión teórica —no exenta de intolerancia— y una trasparente claridad de sus objetivos; en los marxistas "kantianos", por el contrario, junto a la defensa de la "libertad de crítica", lo que resultaba evidente era la vaguedad y la vacilación.

La desgracia es que Bernstein no es directo ni preciso —se quejaba Lenin—; su folleto ofrece un asombroso carácter "enciclopédico" (como ya lo señaló Antonio Labriola en una revista francesa), encara superficialmente una serie de problemas, infinidad de cuestiones, pero sobre ninguna de ellas el crítico expone sus nuevas opiniones en forma integral y definida.<sup>108</sup>

Para Lenin, "enciclopédico" era sinónimo de "eclectico". Lo diría en el *¿Qué hacer?:* "La libertad de toda teoría total y meditada significa eclecticismo y falta de principios".<sup>109</sup> En otras palabras: los principios últimos de toda teoría coherente, "total y meditada" (¿un

107. Belfort Bax, "Synthetische contra neumarxistische Geschichtsauffassung", cit. por Donald Drew Egbert, *El arte y la izquierda en Europa*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981, p. 538-539, 740.

108. Lenin, reseña del libro de Kautsky *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* (Obras completas, t. 4, p. 196). Cit. por Leonardo Paggi en su introducción a *El socialismo y los intelectuales*, de Max Adler, Siglo XXI, México, 1980, p. 78. Edición José Aricó, trad. Alfonso García y Manuel Planas.

109. Lenin, *¿Qué hacer?*, p. 128.

sistema?), limitaban su libertad; sólo el eclecticismo propiciaba esa libertad, pero a costa de los principios y dando paso a "opiniones indecisas, eclécticas, esa mescolanza de principios y opiniones contradictorias".<sup>110</sup>

Más tarde, Otto Bauer, cuando defendió la faceta kantiana del marxismo de Max Adler, negó que tal faceta fuera una muestra de eclecticismo. Adler se había aproximado al kantismo —decía Bauer— "no para vincularlo eclécticamente con el marxismo, como lo hacían los revisionistas, sino para defender la ciencia social de Marx de todos los empantanamientos revisionistas".<sup>111</sup> Había, pues, para Bauer, una mezcla "ecléctica" revisionista entre marxismo y kantismo, y una mezcla "no ecléctica" de las mismas tendencias. (La mezcla ecléctica era la mala, y la no-ecléctica la buena. Con igual justeza se podría considerar esta proposición como una hipálage y propiciar su inversión. En los años setentas, Salvatore Vacca, marxista italiano, decía que había "metafísicas buenas y malas" y que la calificación final dependía "de los resultados".<sup>112</sup> Se trata de una característica que, en tanto que método, puede muy bien transponerse al eclecticismo, y aceptar en buena lógica que, dependiendo de sus resultados, hay un eclecticismo malo y un eclecticismo bueno, ya que, sólo en casos de miseria intelectual o de rampante arbitrariedad, puede descalificarse la actitud ecléctica a priori.)

Leonardo Paggi, en su notable ensayo introductorio a la edición de las obras de Max Adler, comparte aquella sutil distinción de Bauer. Hay revisionismo en Bernstein —nos dice—, pero no eclecticismo.

No se trata de incorporar a Kant dentro del *corpus* teórico marxengelsiano, yendo hacia una forma de sincretismo filosófico, existente también en otros sectores del movimiento revisionista. La introducción del momento ético, del reino de los fines, es el medio para llegar a una consideración de la autonomía de la esfera ideológica y para forzar la reducción kautskiana del plano en que se desarrolla la lucha política de masa al movimiento de las fuerzas materiales.<sup>113</sup>

Dicho de otro modo: Bernstein no pretendía enhebrar a Kant con Marx; se apoyaba simplemente en las consideraciones éticas kantianas para hacer frente al irreductible

---

110. Lenin, "Comentario" (escrito a fines de 1899), **Obras completas**, t. IV, Cartago, Buenos Aires, 1959, p.200. También en Lenin, **Los intelectuales, la cultura y la revolución**, Ed. Política, La Habana, 1964, p. 220.

111. Cit. por Paggi, op. cit. en nota 98, p. 103.

112. Salvatore Vacca, "Algo más sobre ciencia y filosofía en Marx", en Pierangelo Garegnani et al.: **Debate sobre la teoría marxista del valor**, Siglo XXI, México, 1979, pp.125-132.

113. Paggi, *ibidem*, p. 29-30. Habría que anotar la identificación tácita que hace Paggi entre sincretismo y eclecticismo.

objetivismo económico de Kautsky, y defendía la idea de que también "las concepciones morales son cosas completamente reales".<sup>114</sup> En el caso de Carl Schmidt se reproduce una idéntica distinción. Según Schmidt, también

las fuerzas productivas están determinadas simultáneamente por el momento ideal y psicológico y sobre todo por el sentir, el pensar, el actuar de acuerdo con un objetivo del hombre [...] Volver a la economía no significa abandonar la base psicológica de la historia.

Y comenta Paggi:

La atención puesta en la epistemología kantiana no tenía por objeto en este caso una forma cualquiera de sincretismo; proporcionaba en cambio una sensibilidad mucho más refinada sobre la percepción de la estructura lógica del análisis marxiano.<sup>115</sup>

Pero en aquel momento, como en tantos otros, Lenin no se detuvo en sutilezas. En el **¿Qué hacer?** daba la batalla frontal al economicismo y al revisionismo como a un bloque obstaculizador en el camino de la ortodoxia marxista y de la revolución. Y sólo descansó al coronarla con la escisión en el seno de la Internacional.

Más tarde, en 1907, Lenin subrayó el carácter temporal del **¿Qué hacer?**, "su vinculación con una situación histórica determinada".<sup>116</sup> Ponia así de relieve su poderoso sentido político y la temporalidad de su enorme capacidad polémica. Pero acaso estaba allí también el origen de un desarrollo negativo. Lenin derrotó, polémica tras polémica, a economicistas, liberales, populistas, marxistas legales, revisionistas, liquidacionistas, mencheviques. Y lo hizo de una manera absoluta, sin búsqueda de conciliaciones, en nombre de una sistematización clarividente que lo llevó al poder. Pero Lenin no tomó nada de sus víctimas, no heredó nada de las ideas derrotadas por él. Sus victorias fueron siempre *totales* y sirvieron para constituir, con el brillante desarrollo del marxismo que ellas implican, la doctrina del leninismo. Pero, frente al "eclecticismo" de sus enemigos, su "ortodoxia" irreductible podía muy bien convertirse en un *a priori*, en un monolitismo no sólo teórico y político sino también ético; y en una escolástica. Fue lo que sucedió.

El enfrentamiento con el empiriocriticismo (**Materialismo y empiriocriticismo**, 1908) dio ocasión a Lenin para reasumir su polémica contra el neokantismo en filosofía

114. Paggi, *ibidem*, p. 30.

115. Paggi, *ibidem*, p. 94.

116. Lenin, **Obras completas**, vol. 13, p. 89. Cit. por Pazzi, *op. cit.*, p. 65.

(Mach, Avenarius, etc.) y en política (II Internacional). Al principio, el neokantismo político se había manifestado en su aspecto moral; ahora iba a mostrar su faceta epistemológica. La definición de Lenin era terminante: "El rasgo fundamental de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y aquél, compagina en un sistema único direcciones filosóficas heterogéneas, opuestas". A la vista de innumerables ejemplos pariguales, anteriores y posteriores, era ésta una definición transparente del eclecticismo, pero con una notable peculiaridad: esta conciliación, este compromiso, esta compaginación, constitufan en el caso de Kant, un sistema. Tal vez por esto, Lenin no le aplica el adjetivo vitando. Pero los elementos eclécticos estaban a la vista: el propio Kant había puesto de relieve la existencia objetiva de la cosa-en-sí y, al mismo tiempo, su incognoscibilidad última. Este dualismo era ya "una conciliación entre idealismo y materialismo". Lenin decía que si los marxistas criticaban a Kant, era por "su indecisión", "por no ser bastante materialista"<sup>117</sup> Lo querían menos conciliador y que, como en Bogdanov (salvando las enormes distancias), restara el idealismo de su larvado materialismo.

Pero había quienes criticaban a Kant por todo lo contrario, por no abandonar definitivamente su "realismo". Así, "Leclair, en 1879, en la misma obra en la que hacía el elogio de Mach como filósofo notable, reprochaba a Kant su "inconsecuencia y su connivencia con el realismo" (..) y añadía que "las inconsecuencias y las contradicciones en la doctrina de Kant provenían de "la amalgama (*Verquikkung*) del criticismo idealista y de los vestigios no superados de la dogmática realista". Hacía ya tiempo —y lo sería por mucho tiempo más, hasta hoy— que el vocablo "amalgama" significaba, filosóficamente hablando, puro eclecticismo.

Cuando, defendiendo a Kant, Plejanov destacó sus facetas positivas, Bogdanov, Valentinov y otros lo acusaron, ¡a Plejanov!, de eclecticismo, de "un intento malhadado de conciliar a Engels y Kant por medio de una cosa-en-sí ligeramente cognoscible, obra del compromiso".<sup>118</sup>

Ya vimos como Engels condenó como "ruines eclécticos" a los neokantianos de su tiempo. Luego lo hizo Lenin con Bernstein y los austromarxistas. Y en 1900 Lafargue esperaba "ver también que Jaurés ("idealista ecléctico en filosofía", dice el índice onomástico de **Materialismo y empiriocriticismo**), Fournière y nuestros intelectuales nos

---

117. Ibidem, pp. 204, 205.

118. Ibidem, p. 203.

servan a Kant cuando se familiaricen con su terminología".<sup>119</sup> Jorge Sorel ni siquiera es ecléctico: "confusionista bien conocido" que conciliaba a Poincaré, "machista francés", con "la más reaccionaria filosofía idealista".<sup>120</sup> En política pretendía la armonía del marxismo con Proudhon. De ahí surgió el neo-sindicalismo (1905-1910) de Sorel, Edouard Berth y Hubert Lagardelle que, en opinión de Armand Cuvillier, "pretendían ir más allá del marxismo" llevando a cabo una síntesis de Marx, Nietzsche y Proudhon".<sup>121</sup> En el índice de nombres de las ediciones soviéticas de **Materialismo y empiriocriticismo** (índices que tienen con frecuencia útiles referencias biográficas) pueden espigarse esquemáticas caracterizaciones de algunos de los científicos eclécticos: Hans Kleinpeter "intentó combinar eclécticamente el machismo con las ciencias naturales"; Eduardo Le Roy "intentó llevar a cabo una 'síntesis orgánica' de la filosofía, las ciencias naturales y la religión"; Carlos Renouvier, matemático, "filósofo ecléctico, jefe de la escuela de los neocriticistas"; Max Verworn, fisiólogo, "en filosofía fue ecléctico, se aproximó al machismo"; Luis Woltmann, antropólogo, "intentó demostrar la identidad entre la filosofía marxista y el kantismo"... El eclecticismo era, en el marxismo oficial de la época, el concepto adecuado para denunciar la contaminación burguesa o idealista.<sup>122</sup> ¿Qué hacer, pues, con las verdaderas aportaciones científicas de todos estos sabios "eclécticos" (y entre ellos estaban las tentativas "eclécticas de Lange, Ferri, Woltmann y otros muchos")<sup>123</sup> que, para colmo —y aquí estaba la peligrosa confusión—, pretendían ser marxistas? "La misión de los marxistas —decía Lenin— es la de saber asimilar y reelaborar las adquisiciones de esos "comisionados" —[químicos, físicos, economistas, grandes descubridores en sus especialidades pero pésimos filósofos, 'comisionados' de la clase capitalista, subrayaba Lenin]— y saber rechazar de plano su tendencia reaccionaria, saber seguir una línea propia y luchar contra toda la línea de las fuerzas y clases enemigas nuestras".<sup>124</sup>

119. Cit. por Lenin, ibidem, 209, 210.

120. Ibidem, pp. 304, 305.

121. Armand Cuvillier, **Proudhon**, FCE, México, 1939, p. 102. Traducción María Luisa Díez-Canedo.

122. En algunos casos excepcionales la adjetivación leninista es más moderada. En el de Haeckel, por ejemplo; es evidente el respeto que siente Lenin por él. "Personalmente --se lamenta Lenin--, Haeckel no quiere romper con los filisteos, [...] tiene personales tendencias a la conciliación". (Lenin jamás lo llama ecléctico, prueba de hasta qué punto este adjetivo había venido a confundirse con un insulto) y "propuestas idealistas" concernientes a la religión. No obstante, estas mismas ideas, en el texto de Haeckel, "no han hecho sino realzar el espíritu general de su libro, la indestructibilidad del materialismo de las ciencias naturales"... (p.366).

123. Ibidem, p. 341.

124. Ibidem, p. 358. El método seguía vigente en la Unión Soviética a principio de los ochentas. En el

Esto de reunir las aportaciones de la ciencia positiva y embonarlas en el marxismo era fácil de decir pero muy difícil de hacer. Al aceptar tesis científicas "arrancadas" (y aquí se volvía contra Lenin su propia formulación dialéctica) de su contexto estructural se perdían en el trasiego no pocos valores. Tirar por la borda la "pésima filosofía" de estos grandes científicos era muchas veces tirar pepitas de oro. Pero eso parecía preferible a perder la coherencia ideológica apriorística. Un dirigente obrero marxista tan honesto como J. Dietzgen pretendió constituir ideológicamente una "amalgama, a menudo caótica, de Hegel, Darwin, Haeckel y el materialismo de las ciencias naturales".<sup>125</sup> Cuando Mehring criticó el intento de Dietzgen, Lenin avaló la censura: "Mehring no duda de que J. Dietzgen *metía la pata* [subrayado por Lenin] cuando *se desviaba* [de nuevo itálicas de Lenin] de Marx y Engels".<sup>126</sup> Se desviaba... Aparece aquí un concepto —desviación de la línea— que había de tener infausta progenie. Uno de los gravísimos peligros para el marxismo en todo esta campaña anti-ecléctica era la adopción obligatoria de una verdad, la "línea", síntesis acabada, coherente, no ecléctica, del marxismo, desviado uno de la cual *se metía la pata*. Entre otros factores, radica aquí también el origen del paulatino empobrecimiento del marxismo oficial durante más de medio siglo.

Entre otros muchos casos conocidos, la famosa polémica sobre la herencia de los caracteres adquiridos en genética, puso de manifiesto que no era tan fácil, repito, realizar esa asimilación y reelaboración de las aportaciones de los "comisionados" científicos de la burguesía y, al mismo tiempo, el rechazo de su "tendencia reaccionaria". Aquí Lucio Coletti tendría razón cuando ironizaba cruelmente sobre "el viejo filósofo [Engels] que se preocupa de 'dialectizar' los resultados de las investigaciones positivas que se le suministran".<sup>127</sup>

El eclecticismo (la elección entre lo verdadero y lo falso de no importa qué sistema) era eclecticismo cuando se escogía lo malo; pero, si se escogía lo bueno, ¿era dialéctica marxista?

---

prefacio a la edición inglesa de su notable obra **Biology of Knowledge. The evolutionary basis of reason** (Biologie der Erkenntnis, Parey, Hamburgo y Berlín, 1981), Rupert Riedl, profesor en la Universidad de Viena, dice con evidente satisfacción: "In Eastern Europe, it was decided to 'enlist the theory [of 'evolutionary epistemology'] in the Leninist compact between Marxist philosophy and modern natural science". (Viena, enero 1983) (Wiley, Nueva York, 1984, p.ix.)

125. Lenin citando a Schubert-Soldern en **Materialismo y empiriocriticismo**, Progreso, Moscú, 1957?, (1ra. ed. rusa, sep. 1908), p. 258.

126. *Ibidem*, p. 258, 259.

127. Coletti, "Introducción" (1958) a los **Cuadernos filosóficos de Lenin** (cap. V, p.150). Cit. por Carlos A. Prego, **Dialéctica y ciencia en Marx**, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1988, p. 23.



### e) Lenin contra el eclecticismo machista

Ernst Mach (1838-1916), físico importante de fines de siglo, derivó de sus investigaciones científicas concepciones que lo llevaban del materialismo al agnosticismo de Hume y al idealismo subjetivo de Berkeley. Aquel "agnosticismo de medias tintas"<sup>128</sup> y la consiguiente tendencia hacia la fantasmagorización del objeto son fenómenos que se dieron después, y siguen dándose, en multitud de físicos. Cuando Valentinov, uno de los machistas rusos, afirmó que no había de tenerse "por un crimen filosófico la afinidad de Mach con las concepciones idealistas de Berkeley", Lenin se burló de semejante conciliación: "Confundir las dos direcciones fundamentales, inconciliables de la filosofía: ¿Qué hay de 'criminal' en ello? Justamente a esto se reduce toda la profunda sabiduría de Mach y Avenarius". El veredicto era previsible: "el eclecticismo de Mach".<sup>129</sup>

Y no sólo de Mach y Avenarius sino de sus partidarios "marxistas" de Rusia. Eso era en realidad lo que movía a Lenin a la polémica: "nuestros machistas no demuestran más que [...] su absurda aspiración ecléctica a combinar a Marx con Avenarius". El único modo de ser marxista era abandonar el machismo: "Bogdanov *menos* empiriomonismo (*menos* machismo para ser más exactos) es *igual* a marxista".<sup>130</sup> La solución estaba al alcance de la mano: había que restar lo eclécticamente añadido (amalgamado, zurcido, mezclado). Las tres famosas cartas de Plejanov a (contra) Bogdanov (publicadas bajo el título de **Materialismo militante**) llevan la misma andadura aunque tal vez con mayor virulencia aún. En una nota a pie de plana de la "Carta tercera" Plejanov, apoyándose en las tesis engelsianas sobre la dialéctica en la naturaleza, identificaba eclecticismo y revisionismo.

La explicación materialista de la naturaleza era [...] parte tan indispensable a una concepción justa del mundo como la explicación materialista de la historia. Esto es lo que olvidan con demasiada frecuencia y demasiado voluntariamente los que se inclinan al eclecticismo o, lo que viene a ser igual, al revisionismo teórico.<sup>131</sup>

Muchos años después, en la segunda mitad de nuestro siglo, la dialéctica de la naturaleza iba a ser motivo, a partir de Sartre, de un debate mucho más sosegado y profundo, en el que los aspectos políticos apenas se hicieron presentes. El eclecticismo, pues, tampoco asomó la cabeza.

128. Lenin, **Materialismo y...**, p. 198.

129. Lenin, *ibidem*, pp. 34, 199.

130. Lenin, *ibidem*, pp. 333, 339.

131. Plejanov, **Materialismo...**, p. 102.

Ya en la década de los setentas, el filósofo francés J.-T. Desanti repensaba el pleito de Lenin con el empiriomonismo. Partía de la contemporaneidad de Husserl y de Lenin y de como el primero quería forjar un "sujeto" que tomara a su cargo "la cuestión del fundamento" (el "ego fundamental"), y el segundo, por el contrario, quería forjar un "sujeto" que tomara a su cargo "un complejo de situaciones concretas, tomadas durante su proceso de cambio" con el propósito de "salir de ellas" (el partido obrero revolucionario). Y, a partir de esta diferencia, Desanti recordaba el libro de Lenin **Materialismo y empiriocriticismo** con estas palabras:

Me he preguntado muchas veces por qué Lenin se empeñaba con tal encarnizamiento en descubrir, dentro de las concepciones más complejas, lo que él llamaba el "idealismo". Por qué le preocupaba tanto, después de todo, el que hubiera bolcheviques que pensarán como Mach y Avenarius. ¿En qué la suerte de la revolución podía depender de las interpretaciones de la física?

La respuesta era muy clara: Lenin salía en defensa —concluía Desanti—

de la integridad y de la consistencia del "sujeto" [del partido], el cual debe, bajo riesgo de desaparecer, asegurar en todo momento su supervivencia y el rigor de su estado. No debe permitirse que lo que se produce en el seno de la conciencia social sea arrastrado por la corriente. La "corriente" arrastraría al propio "sujeto".<sup>132</sup>

La fundamentación *política* no puede estar más clara (como en su famoso trabajo **La organización del partido y la literatura de partido**, de 1905, que es necesario leer con los mismos supuestos.) Y es precisamente la defensa a ultranza de la rectoría del "sujeto" la que llevó enseguida a Lenin a una nueva polémica, esta vez contra el eclecticismo de Trotski y los "conciliadores", a raíz de la derrota de la revolución de 1905.

No hay que perder de vista el hecho muy significativo de que el incesante vapuleo anticléctico de los marxistas ortodoxos rusos se producía precisamente en el período de reflujo revolucionario posterior a la derrota de la revolución de 1905, años en los que proliferaron, entre los intelectuales adheridos al movimiento obrero, no pocas concepciones filosóficas y políticas marginales que pretendían partir del marxismo.

En los **Cuadernos filosóficos**, escritos entre 1914 y 1916, Lenin nos brinda nuevos elementos para caracterizar su idea de lo ecléctico.

En relación con el eclecticismo antiguo (notas al margen de las **Lecciones de**

132. J.-T. Desanti, **El filósofo y los poderes**, Premiá, México, 1979, pp.49-50. 1ra. ed. fr., Calmann-Lévy, París, 1977. Trad. Fernando Zamora.

**historia de la filosofía de Hegel):** "Filosofía alejandrina (= eclecticismo) (= platónicos, pitagóricos, aristotélicos). Los eclécticos son hombres incultos, o bien astutos,—toman lo bueno de cada sistema, pero... —reúnen todo lo bueno pero no tienen coherencia de pensamiento y, por consiguiente, les falta el pensamiento mismo". En resumen: eclecticismo: suma incoherente de ideas ajenas.

Sin embargo, en la página anterior: "Filón, sabio judío..." (citado de modo plausible, con NB al margen, como expositor de la dialéctica de Heráclito!).<sup>133</sup> Y, ahí mismo: "Este idealismo filosófico, que en forma abierta, 'seria', conduce a Dios, es más honrado que el agnosticismo moderno con su hipocresía y cobardía".<sup>134</sup> En el eclecticismo antiguo, pues, no hay oportunismo, cobardía, hipocresía, como ocurre en el eclecticismo machista, sino que, por el contrario, puede encontrarse en él sabiduría e, incluso, dialéctica...

En otro lugar: "Aristóteles representa lamentablemente a Dios *contra* el materialista Leucipo y el idealista Platón. Aquí hay eclecticismo en Aristóteles. Pero Hegel *oculta* la debilidad en aras del misticismo!". Hegel ocultaba la "debilidad" idealista de Aristóteles —prosigue Lenin— porque él mismo (Hegel) era idealista. Pero en el eclecticismo de Aristóteles había una virtud: "Cuando un idealista critica los cimientos del idealismo de otro idealista, el materialismo siempre sale ganando con ello. (Cf. Aristóteles versus Platón, Hegel versus Kant, etc.)".<sup>135</sup>

En relación con la dialéctica (en una de sus apostillas a **La ciencia de la lógica de Hegel**): "Característica esencial de la dialéctica [...] [es] la negación como un momento de la conexión, como un momento del desarrollo, que retiene lo positivo, es decir, sin vacilaciones, sin eclecticismos".<sup>136</sup> El eclecticismo es aquí, simplemente vacilación, ambigüedad, indecisión, tal vez indiferencia escéptica. Pero en otro lugar, en el mismo cuaderno sobre la **Ciencia de la lógica**, Lenin se centra estrictamente en la cuestión y distingue radicalmente dialéctica y eclecticismo. Dice así:

Multilateral y universal flexibilidad de los conceptos, una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios: tal es la esencia del asunto. Esta flexibilidad, aplicada subjetivamente = eclecticismo y sofistería. La flexibilidad, aplicada

---

133. Dice Filón, glosando a Heráclito: "Porque el uno es lo que está compuesto de dos contrarios, de modo que cuando se lo divide en dos se revelan los contrarios[...] Del mismo modo, también, las partes del mundo están divididas en dos y se contraponen mutuamente [...] Y esto sirvió a Heráclito como material para sus libros sobre la naturaleza". (Lenin, **Cuadernos filosóficos**, Estudio, Buenos Aires, 1972, 2da. ed. corr. y aum., p. 322 y 318).

134. Lenin, **Cuadernos filosóficos**, pp. 285-286.

135. *Ibid.*, p. 264.

136. *Ibid.*, p. 214.

*objetivamente* [subrayado por Lenin], es decir, si refleja la multilateralidad del proceso material y su unidad, es la dialéctica, es el reflejo correcto del eterno desarrollo del mundo.<sup>137</sup> ..

Y pone dos gruesas rayas verticales al margen. No es poco lo que pide Lenin para poder definir como dialéctica una reflexión o una investigación determinada: el reflejo *objetivo* de la multilateralidad del proceso material y su unidad. De otra manera ("flexibilidad aplicada subjetivamente"), sofistería y eclecticismo. Surge aquí el gran tema de la unidad (totalidad) de lo multilateral y el del reflejo objetivo que comentaremos más adelante.

¿Flexibilidad ecléctica *igual* flexibilidad subjetiva? En modo alguno. El eclecticismo de todos los eclécticos que en el mundo han sido elige —salvo, aunque no forzosamente, en el arte y la literatura— persiguiendo precisamente la objetividad. ¿Qué clase de elección sería, si no, la ecléctica? ¿Una elección subjetiva? ¿Cómo? ¿Con qué fin? Claro que hablamos —como siempre que se manejan categorías objetivas, reales—, de un eclecticismo que, como el de los alejandrinos, renacentistas o ilustrados (o como el de los más importantes intelectuales de los últimos tres siglos en la Europa periférica o en el hoy llamado Tercer mundo) perseguían precisamente, por definición, la verdad en no importa dónde.

En apostilla al libro de Georges Noël sobre la *Lógica* de Hegel: "El neocriticismo de M. Renouvier es descrito como eclecticismo, como algo a mitad de camino entre el fenomenalismo positivista y el kantismo propiamente dicho". No hay comentario, pero resulta obvio que Lenin está de acuerdo aquí con Noël, a pesar de "su parloteo". Al matemático neocriticista francés Charles Bernard Renouvier (1815-1903), hasta los partidarios de Mach lo tildaban de "oscurantista".<sup>138</sup>

Lo mismo sobre el físico alemán Paul Volkmann (1856-1938?) y su libro *Fundamentos gnoseológicos de las ciencias naturales* (1910): "es un ecléctico y un vulgarizador de la filosofía, en especial cuando habla contra Haeckel, sobre Buckle, etc. Sin embargo, la tendencia es materialista". En efecto: opone al punto de vista de Mach —subraya Lenin— el punto de vista "objetivo". Es verdad que es "enemigo del hegelianismo", que "no logra entender...", que ni siquiera es capaz de...", que "es un ecléctico"; pero su eclecticismo no le impedía adoptar una "tendencia materialista", un punto de vista "objetivo" y, además, estar contra Mach... (p.330 y 365s).

---

137. *Ibid.*, p. 107.

138. *Ibid.*, p. 304. Ver también: Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit. en nota <sup>75</sup>68, p. 218.

#### f) Lenin contra el eclecticismo conciliador de Trotski

Trotski fundamentó toda su política, desde 1905 hasta 1917, en la “conciliación” entre bolcheviques y mencheviques, justamente en la etapa en que Lenin, desde un punto de vista diametral, buscaba con tesón la liquidación de los “liquidadores” mencheviques que querían la difuminación del “sujeto”, del partido. Pero Trotski también había anatematizado al eclecticismo, y sabía muy bien que la “mezcla” era pecado: “Cuando hablamos de la socialdemocracia, y la oponemos a la democracia burguesa —decía—, no pensamos en una simple combinación de fracciones, en la simple suma matemática de bolcheviques y mencheviques, sino en un todo viviente”.<sup>139</sup>

En la práctica, sin embargo, la diferencia entre la “simple suma” y el “todo” resultaba difícil de discernir. Trotski decía estar en posición “equidistante entre las dos fracciones”, listo a unir las a la menor oportunidad. Y Brossat, al comentar esta actitud introduce la bicha: “No se trata de estar a bien con las dos posturas, de practicar un eclecticismo cualquiera entre una y otra, sino de situarse [...] en un punto de vista más elevado”.<sup>140</sup> Lenin, una vez más, cortaba por lo sano: aquello era eclecticismo: “Trotski plagia hoy el bagaje ideológico de una fracción, mañana de otra, y como consecuencia se proclama por encima de las dos”.<sup>141</sup>

En cuanto la revolución tocó a la puerta, el conciliacionismo se esfumó y, años después, en 1921, Trotski cantó una moderada palinodia en la que pasaba por alto su supuesto eclecticismo y en la que no faltaba un alfilerazo contra las “dos etapas” preconizadas por Lenin.

Me he equivocado totalmente —decía en una carta privada a Olinski— en mi apreciación de la fracción menchevique, cuya capacidad revolucionaria hipervaloraba [...]. Este error fundamental provenía, empero, de que valoraba las dos fracciones bolchevique y menchevique colocándome en el punto de vista de la

139. Cit. por Alain Brossat, *El pensamiento político del joven Trotski*, Siglo XXI, México, 1976, p.138.

140. Brossat, *ibidem*, p. 141. Brossat niega el “eclecticismo” de Trotski de manera poco convincente. Más adelante dirá que “el espíritu de conciliación se caracterizaba por sus oscilaciones, sin más base programática que la voluntad de juntar los fragmentos dispersos del partido” (p. 154); que “este intento de combinar el agua y el fuego resultaba inviable” (p. 158) y que el Bloque de Agosto era “una reagrupación heteróclita” (p. 159). Hay incluso un pasaje en el que ve en Trotski el defecto que hemos visto en el eclecticismo de Mijailovski: “Al conciliacionismo de Trotski [...], al no haber roto con su problemática anterior, le basta con introducir la nueva realidad en sus antiguas categorías” (p.137, subrayado por Brossat).

141. Lenin, *Notas de un publicista* (1910), *Obras Completas*, Progreso, Moscú, 1965, XVI, 207. Cit. por Brossat, p. 154.

revolución permanente y de la dictadura del proletariado, mientras que mencheviques y bolcheviques adoptaban en esa época el de la revolución burguesa y la república democrática.<sup>142</sup>

Vemos pues que, en ciertos aspectos, las espadas seguían en alto. La discusión sobre los sindicatos lo iba a poner nuevamente de manifiesto.

Pero el politicismo siempre prevaleciente de Lenin arrumbó muy pronto el pleito sobre el eclecticismo machista y sobre la conciliación trotskista. Cuando "el sujeto" estuvo bien afinado contra "la corriente", a Lenin ya no le importaban eclecticismos viejos y aceptaba empiriomonistas y conciliadores a su alrededor siempre que aceptaran la rectoría del partido monolítico. El eclecticismo que empezó entonces a preocuparle era el de Kautsky.

#### **g) Contra el eclecticismo de Kautsky**

Ya en el poder, el ataque de Lenin contra el eclecticismo se produce en el marco de una nueva polémica: la que lo enfrentó a la II Internacional y a Kautsky. En **La Revolución proletaria y el renegado Kautsky** (noviembre de 1918), Lenin ataca "el eclecticismo y la sofistería de Kautsky" y también de Vandervelde, burlándose de su "embrollo ecléctico" y de sus argumentos ambiguos de la forma "por una parte..., por otra parte"...<sup>143</sup> Se trataba de un eclecticismo político, de un oportunismo. Lenin, al cabo de un año en el poder, se encontraba incómodo —como había indicado Adler en 1904, con motivo de la "primera crisis del marxismo"— entre "un sistema teórico" y "una problemática crítica",<sup>144</sup> y cortaba por lo sano (en el estricto sentido de esta locución coloquial) en favor del problema concreto, sin poder permitirse ambigüedades de ningún tipo. Pero el verdadero eclecticismo de Kautsky iba por otros caminos.

En Kautsky se daba una valoración más elevada que en Lenin del saber filosófico y científico burgués contemporáneo. Además, desde el punto de vista de la socialdemocracia, los intelectuales representaban para él una fuerza, la del conocimiento, que con frecuencia era ajena a su origen de clase burgués. Se distinguían —escribe en **Die Neue Zeit**, en 1894— "por su horizonte intelectual más abierto, por la aptitud para el pensamiento abstracto más desarrollada y por la ausencia de unitariedad en sus intereses de clase". Estas cualidades eran carencias del movimiento obrero, todo él orientado por intereses muy concretos y, por lo

142. Cit. por Brossat, p. 142-143.

143. Lenin, **La Revolución proletaria y el renegado Kautsky**, en **Obras escogidas** (3 t.), Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952, III, pp. 143-145.

144. Max Adler, "Introducción" a **Causalidad y teleología**, citado por Giuseppe Vacca, **El marxismo y los intelectuales**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984, p. 24.

tanto, con una perspectiva intelectual igualmente estricta y unitaria. Por el contrario, los intelectuales se sentían "idealmente por encima de los intereses inmediatos y particulares" y tenían una disposición mejor "para comprender los intereses permanentes de toda la sociedad".<sup>145</sup> Todo esto era una especie de herencia del cientificismo engelsiano, con toda la carga de "objetividad" histórica que añadió Kautsky y que le llevó a la famosa tesis optimista del derrumbe fatal del capitalismo. Y venía también de una intensa asunción del evolucionismo darwiniano. Lelio Basso opina que "esta formación original darwiniana fue la característica dominante de toda la vida de Kautsky", y la causa de su "concepción chatamente evolucionista", de su "marxismo teñido de evolucionismo" y de su "mentalidad absolutamente adialéctica". El propio Kautsky afirmó en 1910 que "Darwin me llenó de entusiasmo cuando todavía no aceptaba a Marx y hasta lo rechazaba", y en su último libro, en 1927, insistía en que su "teoría de la historia no pretendía ser otra cosa que la aplicación del darwinismo al desarrollo social".<sup>146</sup> A pesar de las opiniones en contrario de Engels y Lenin, Basso opina que a Kautsky "no se le puede considerar un renegado, porque nunca abrazó al marxismo".

#### **b) Lenin leído por Feyerabend**

En 1919, cuando Lenin escribe *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, la unitariedad que, dentro del movimiento obrero, Kautsky veía pasar desde el campo de los intereses de clase al del método de conocimiento, parece desaparecer de la epistemología leninista. En ese libro, Lenin, con casi dos años ya en el poder, insiste en la necesidad de valerse de todos los medios posibles de conocimiento: "la clase revolucionaria —escribía Lenin—, debe ser capaz de dominar todas las formas y aspectos de la actividad social, sin excepción; [...] debe estar preparada para pasar de una a otra de la manera más rápida e inesperada".

De más está decir que el referente de este párrafo es sin duda, y de manera casi angustiada, la política. Pero, cincuenta años después, leído por Paul K. Feyerabend, adquiere una significación radicalmente epistemológica. Para Feyerabend, "dominar todas las formas de la actividad social" quiere decir "entender y aplicar no sólo una metodología en particular, sino cualquier metodología y variación de ella que pueda

145. Kautsky, "La inteligencia y la socialdemocracia", artículos publicados en *Die Neue Zeit* (1894-1895); apéndice al libro de Max Adler, *El socialismo y los intelectuales*, Siglo XXI, México, 1980, p.274. Ed. José Aricó, trad. Alfonso García y Manuel Planas.

146. Basso, op. cit. en nota 99, pp. 387-390.

imaginar”.

El éxito sólo será posible si la persona implicada “es un *oportunista* sin contemplaciones (itálicas de Feyerabend, FA) y si es capaz de cambiar rápidamente de un método a otro”.

La idea que uno tiene de Lenin permite fácilmente imaginarlo cambiando de actitud política tan rápidamente como sea concebible, pero la imaginación no da tan fácilmente el salto al terreno de las actitudes filosóficas. En el campo de la filosofía Lenin parece ser un marxista ortodoxo; original, pero ortodoxo. Y, sin embargo, no puede haber tampoco duda de que, si la política lo obligaba a ello, podía muy bien modificar concepciones filosóficas hasta entonces arraigadas y ser, en el sentido que Feyerabend da a la palabra, un *oportunista*. Cambiar de método está muy lejos de ser un pecado en el campo de la ciencia. Einstein, primero, y luego Bachelard, respaldan enfáticamente esa posibilidad y la hacen punto menos que obligatoria. Según Einstein (y es Feyerabend quien lo cita pro domo sua) “las condiciones externas que se manifiestan por medio de los hechos experimentales, no le permiten [al científico] ser demasiado estricto en la construcción de su mundo conceptual mediante la adhesión a un sistema epistemológico. Por eso tiene que aparecer ante el epistemólogo sistemático como un oportunista poco escrupuloso”. “Cambiando de métodos la ciencia se hace cada vez más metódica” (Bachelard).

#### **i) Contra el eclecticismo (política + economía) de Bujarin y Trotski**

En enero de 1921, nuevamente polemizando, esta vez contra Trotski y Bujarin y contra su “definición ecléctica de la relación entre política y economía” a propósito de los sindicatos, su arremetida contra el eclecticismo era más intensa, pero su argumento no había cambiado.

L'éclectisme, c'est cela. La dialectique veut que l'on tienne compte de tous les aspects des rapports dans leur développement concret, et non pas que l'on attrape un petit bout par-ci et un autre par-là.

El error teórico esencial de Bujarin era, según Lenin, “substituer à la dialectique du marxisme l'éclectisme”. Y las menciones peyorativas no se hacían esperar: “éclectisme ridicule”, “éclectisme creux”, “éclectisme mort et sans contenu”, etc.<sup>147</sup> En el fondo, la discusión replanteaba una y otra vez el problema de las relaciones “directas” o “indirectas”

147. Lenin, “A nouveau les syndicats, la situation actuelle et les erreurs de Trotski et Boukharine” (ene 1921), en *Textes sur les syndicats*, Progrès, Moscú, 1982, pp. 472, 479, 481, 484.



entre la base económica y la superestructura, entre los factores objetivos determinantes del desarrollo histórico y los factores subjetivos, discusión originada por los revisionistas ya durante los últimos años de vida de Engels, y nunca abandonada.

#### **j) Trotski contra el eclecticismo**

Acusado de eclecticismo, Trotski lo concebía también de manera, por supuesto, peyorativa. Antes de la revolución usó el término con los valores establecidos. Después, ya en la cúpula del poder soviético, lo usó con cierta sutileza en su *Literatura y revolución* (1923).

Al dibujar el panorama de la poesía rusa en aquellos años, Trotski distingue diversos grupos y tendencias y entre ellos el de los "eclecticos" (Briussov, Gorodetzki). Pero no es esa su utilización más consistente del término. En realidad, Trotski sentía, un tanto nebulosamente todavía, la distinción teórica entre política y arte y los puentes que unían ambas series. Estuvo en contra del formalismo y del futurismo rusos, lo mismo en la literatura que en las artes plásticas, pero supo que no podía lidiarse con ellos con las armas de la teoría política. Los futuristas y los formalistas eran "conciliadores" con la revolución. Claro que, cuando se le hablaba a Trotski de la diversidad de lo estético, su formación monista le hacía ver en "la multiplicidad de los 'factores' independientes, 'factores' sin principio ni fin, [...] un politeísmo enmascarado".

No obstante, la política cultural de Lenin, que era incluso más conservadora que la de Trotski, dio posibilidades de abierto desarrollo artístico en los primeros años de poder soviético y, muy curiosamente, provocó la acusación sectaria de ser una "actitud ecléctica". En otras palabras: en la política cultural el poder se veía atacado por su "izquierda".

Trotski contestó con un aperturismo que todavía hoy nos sorprende: "El arte debe emprender por sí solo la ruta que haya elegido [...] Hay terrenos en los que <el partido> dirige autoritaria e inmediatamente; y otros en los que se limita a una labor de orientación". Una sola condición se imponía: que los intelectuales "marchen al encuentro de la revolución". Incluso los obreros "podrían participar aisladamente en el arte creado por los intelectuales de la burguesía, y hacer de sus técnicas un uso temporario y ecléctico". Sí, "el estilo es la clase" —decía poco más adelante—. Pero "la clase encuentra su estilo por caminos extraordinariamente tortuosos". Es más: "el nuevo artista necesitará de todos los métodos y hábitos creados por el pasado y de otros más todavía, para comprender la nueva vida".

Esto era rampante eclecticismo y Trotski se puso la venda antes de que llegara la herida: "Y esto no será eclecticismo artístico, porque el sentimiento activo del mundo es el

que proporciona unidad a la producción".<sup>148</sup> Es decir, no era eclecticismo porque había al final unidad, síntesis. Aquí residía todo el problema: el eclecticismo era la suma que no lograba integrar, la suma que no sumaba, el zurcido arbitrario: nada. Ese eclecticismo (la suma de unos pedazos) era una abstracción, un fantasma útil que no existía en parte alguna. Era un concepto importado a la política desde la filosofía.

Porque en la política sí existía. Ya en el exilio, Trotski usó el término en la mejor tradición leninista cuando, en el seno de la IV Internacional y de su propio partido comunista, hubo de enfrentarse a sus opositores. Al criticar "tendencias pequeñoburguesas" en su Comité Nacional (en EEUU), el primero de los rasgos criticados fue una "actitud desdénosa hacia la teoría e inclinación hacia el eclecticismo". La prueba se la habían brindado en enero de 1939 dos publicistas muy inteligentes de su partido (Burnham y Shachtman) que, escribiendo al alimón un artículo en *New International*, lo iniciaban con estas en verdad asombrosas palabras:

Los autores del presente artículo difieren profundamente sobre la estimación que hacen de la teoría general del materialismo dialéctico. Uno de ellos la acepta; el otro la rechaza. No hay nada anómalo en esta situación.[...] Nadie hasta ahora ha demostrado que el acuerdo o desacuerdo sobre las cuestiones más abstractas del materialismo dialéctico afecte necesariamente las tareas políticas concretas. Entretanto, ahí están el fascismo, la guerra y la desocupación.

La actitud de Burnham no podía ser para Trotski sino "pragmatismo", y la de Shachtman "escepticismo ecléctico"; de las dos personalidades, "una tomó una postura antimarxista y la otra una postura ecléctica"; en un caso "método incorrecto", en el otro "desprecio por el método"; se alejan de la "terminología marxista" y se acercan a "la terminología de los demócratas".<sup>149</sup>

¿Qué era para Trotski el eclecticismo en política?: la conciliación del marxismo con la ideología pequeño-burguesa; pero, ¿cuál era el motivo verdadero del debate?: la creación por parte de Shachtman de un bloque opositor en el seno de la sección estadounidense.

Shachtman no era manco, y en su respuesta recordó el bloque de Lenin, primero con Bogdanov, y luego con los "conciliadores bolcheviques"; y el de Trotski, primero en agosto de 1912 con los mencheviques, y luego con Zinoviev en 1936. Trotski tuvo que cantar la

---

148. Trotski, *Literatura y revolución*, en *Obras*, 22 t., Juan Pablos, México, 1972, t. 11, pp. 67, 79, 97, 101, 117, 123, 127, 141.

149. Trotski, *En defensa del marxismo*, en *Obras*, 22t., Juan Pablos, México, 1972, t. 4, pp. 19, 21, 23, 25, 33, 35, 37, 41.

palinodia exhibiendo atenuantes:

Como Lenin se rehusó a unirse con los mencheviques (en lo que estaba completamente acertado) me vi colocado en un bloque contra lo natural, con los mencheviques y los vperiodistas... No me había liberado en aquella época, especialmente en la esfera organizativa, de los rasgos del revolucionario pequenoburgués. Estaba enfermo de la enfermedad del conciliacionismo hacia el menchevismo.

Al final no perdió la ocasión de traspasar a su contrincante la acusación de que él mismo había sido objeto: "Hoy dirijo a Shatchman el mismo reproche que Lenin me dirigió hace 27 años: "Su bloque carece de principios... Su política es aventurerismo".<sup>150</sup> El eclecticismo saltaba siempre de la filosofía a la política; eso era para los leninistas y trotskistas: aventurerismo político y falta de principios.

#### **k) Contra el eclecticismo en los años del stalinismo**

Pero hay que decir algo ya muy repetido: que la escolástica no sólo atascó el desarrollo de la literatura y el arte en la Unión Soviética, sino también el del marxismo, provocando lo que viene llamándose "la crisis del marxismo" (la cual, a su vez, acarrea, teniendo en cuenta el extendido prestigio del marxismo, "la crisis en las ciencias humanas").

Se quería una fidelidad ortodoxa y rutinaria de los filósofos marxistas a unos principios fijos e inalterables previamente establecidos y obstinadamente defendidos, a una línea central trazada en función de intereses políticos, y a una concepción de la reflexión teórica que condujera siempre a verdades acabadas, homogéneas, sin incertidumbres ni contradicciones internas y, por lo tanto, obligatorias. El eclecticismo resultó ser, con toda lógica, el enemigo principal en el terreno de la epistemología.

Cuando, en plena etapa staliniana, se pretendió plasmar objetivamente las ideas de Lenin en el difundidísimo **Diccionario filosófico abreviado** de Iudin y Rosental, el eclecticismo apareció crudamente como "una reunión mecánica, sin principios, de corrientes ideológicas, opiniones, teorías heterogéneas". Y era la II Internacional, los trotskistas y los bujarinistas los que brindaban el ejemplo.

Tras la muerte de Stalin muy poco es lo que cambió en el aspecto teórico.

Conceptos enteramente ortodoxos se encuentran en el **Diccionario marxista de filosofía**, de I. Blauberger (Moscú, 1968).<sup>151</sup> El **Diccionario filosófico** editado en la RDA por

150. Trotski, *ibidem*, p. 132.

151. Hay traducción al español: **Diccionario marxista de filosofía**, 2t., Ediciones Cultura Popular,

Georg Klaus y Manfred Buhr, en 1976, añade un nuevo eclecticismo igualmente negativo, esta vez en el seno del marxismo dogmático: aquel que se remite "de una manera completamente ahistórica y ecléctica, a tesis sueltas del marxismo-leninismo, arrancadas de su interconexión"...<sup>152</sup>

Poco después, el *Dictionary of Philosophy*, preparado también en Moscú por I. Frolov (segunda edición revisada en 1984), mantenía criterios semejantes, agravados incluso por una supuesta intención confusionista deliberada de los eclécticos. El eclecticismo era "a deliberate confusion of different, very often diametrically opposed ideas, philosophical views, theoretical premises, political assessments, etc.", método "típico de la filosofía burguesa moderna". Su defecto central consistía en "su incapacidad para identificar las conexiones principales de un objeto o de un fenómeno, en su condicionamiento histórico concreto". El ejemplo es, también aquí, "la aspiración revisionista a combinar el marxismo y el empiriocriticismo, el materialismo dialéctico y el kantismo, etc." "La dialéctica exige —concluyen Iudin y Rosental y, de modo muy parecido, también Frolov— que se destaque el aspecto principal, decisivo, de un conjunto complejo, el "eslabón decisivo" de la cadena de tareas históricas".<sup>153</sup>

En una exposición más elaborada, J. P. Nettl apunta también al eclecticismo de la II Internacional, aunque, por lo menos en el caso de Bernstein, supone equivocadamente que se trata de un "empiricism and unconscious eclectism" puesto que Bernstein, como tantísimos más, se había opuesto también en algún momento al eclecticismo en nombre de la "consistencia marxista".<sup>154</sup> De todas formas, ese supuesto eclecticismo inconsciente

---

México, 1971.

152. Cit. por Desiderio Navarro, *Cultura y marxismo. Problemas y polémicas*, Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1986, p. 319.

153. Iudin y Rosental, *Diccionario filosófico abreviado*, Pueblos Unidos, Montevideo, s.a., p. 147. / I. Frolov, *Dictionary of Philosophy*, Progress, Moscú, 1984 (2da. ed. revisada).

154. En su artículo "Observaciones generales sobre el utopismo y el eclecticismo" (1896), Bernstein decía, en tono que se aproxima a la aprobación, que los fabianos ingleses eran "eclécticos conscientes" que representaban "la reacción contra el revolucionarismo utópico y de secta (de) los entusiastas socialistas de comienzos de los años ochenta en Inglaterra", pero añade que una mejor comprensión de la lucha de clases "hubiera podido motivarlos a abandonar su tratamiento ecléctico de las cosas". (Eduard Bernstein, *Las premisas de! socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo XXI, México, 1982, p.6. Ed. José Aricó.) Bernstein, como casi siempre, nada y guarda la ropa. Pero dos años después, al final ya del famoso libro que da título a la edición que utilizamos, Bernstein es más transparente y preciso. Le da pie el sectarismo burdo de "un socialista ruso, muy cercano a mis ideas, S. Prokopovich", que le había criticado su incoherencia, y había afirmado nada menos lo siguiente: "La ciencia será libre sólo a partir del momento en que se reconozca que su tarea consiste en servir a los fines del partido y no en determinarlos". Lo que, en respuesta, le hace confesar a Bernstein su abierto eclecticismo: "Cuando la doctrina se erige en dominante, el eclecticismo es el que, al rebelarse, abre la brecha a la ciencia". (Ibidem, pp.262, 263.) Y tenía

—según Nettl— condujo a Bernstein a optar por “una versión de idealismo evolucionista neokantiano”. Su “análisis empírico y ecléctico del presente [...] fue caracterizado por los marxistas como una forma de oportunismo”.<sup>155</sup>

Vemos, pues, que la posición ecléctica de Bernstein (que acabó siendo desembozada y consciente) era en cierta medida de carácter filosófico, mientras que la crítica de Lenin, aunque con un fundamento filosófico, era, ante todo, una posición política un tanto descarnada, sin referencia alguna a la historia de la filosofía, de la ciencia o del arte, y asumida siempre como arma polémica contra el oportunismo de Kautsky y de la II Internacional y contra posiciones teóricamente ambiguas a propósito de las relaciones entre el poder soviético y los sindicatos.

Cuando, en los manuales de historia de la filosofía, y también en multitud de ensayos marxistas, este concepto político leninista del eclecticismo se extendió a aspectos histórico-filosóficos, arrastró consigo a otras series toda la carga polémica impuesta por el líder soviético al campo político concreto de su tiempo.

Sin embargo, en algunas obras importantes posteriores a la muerte de Stalin, empezó a manifestarse cierta matización esencial. En primer lugar, desaparece su utilización política derogatoria frente a populistas, revisionistas, trotskistas, etc. Además, se empieza ya a establecer una cierta distinción entre el eclecticismo en general, y el “eclecticismo” cousiniano. En la **Historia de la filosofía**, de la Academia de Ciencias de la URSS, redactada por M.A. Dynnik y otros especialistas soviéticos, todas las referencias al “eclecticismo” de Cousin aparecen entre comillas (o bien se le une el adjetivo “espiritualista” o se especifica “de Cousin”). Se indica, pues, de modo tácito, que el “eclecticismo” cousiniano, aunque se autonabraba así, estaba lejos de serlo. De esta manera se define, por ejemplo, el “eclecticismo” reaccionario que influyó en Brasil en la segunda mitad del siglo XIX hasta convertirse, unido al positivismo ortodoxo comtiano, en la ideología oficial brasileña. Cuando, por el contrario, en la **Historia de la filosofía** de Dynnik se usa el término eclecticismo sin comillas nos encontramos con que se aplica a manifestaciones metodológicas eclécticas verdaderas (no cousinianas). Cuando se refiere, por ejemplo, al filósofo lituano Juozas Adomaitis-Sernas (1859-1922), se critica el hecho de que “sus trabajos ofrecen muestras de eclecticismo y de un espíritu no crítico hacia la filosofía idealista”, pero enseguida se añade: “A pesar de todo, las obras de Sernas

---

razón. Bacon y todos los científicos antiescolásticos de los siglos XVII y XVIII lo confirman.

155. Nettl, J. P., “Social Democracy in Germany and Revisionism”, **Dictionary of the History of Ideas** (4 vols + index), Scribner's Sons, Nueva York, 1973, t.IV, p. 269, 270.

representaron un factor positivo en aquella situación de preponderancia del oscurantismo clerical y contribuyeron a propagar las ideas materialistas en Lituania" (p.242). Tal ha sido, la significación plausible del eclecticismo filosófico a lo largo de la historia, especialmente en los países de la "periferia" europea y en América. Cuando la **Historia** se refiere a Tobías Barreto (1839-1889) y a Silvio Romero (1851-1914) se produce de nuevo la misma relación. Barreto "opone el materialismo, el racionalismo y el evolucionismo a la escolástica y al eclecticismo espiritualista", "somete a crítica el 'eclecticismo' francés del siglo XIX", pero "propone que el determinismo sea combinado con la teleología"... Así, pues, "no es un materialista consecuente [...], vacila entre el materialismo y el idealismo". Algo parecido sucede con Silvio Romero: "Calificó a la escolástica de 'monstruoso engendro de las tinieblas medievales' y al eclecticismo de Cousin, de escolástica resucitada", pero "no mantiene una posición consecuente en sus concepciones filosóficas, ya que combina de un modo ecléctico el monismo materialista de Haeckel con el agnosticismo y evolucionismo vulgar de Spencer" y "acepta la interpretación teleológica e hilozoísta de la naturaleza" (354-362). Este modelo vuelve a aplicarse a Martí. Después de indicar todos los muchos méritos que no es posible regatearle, los autores indican "la inconsecuencia de Martí en el terreno de las ideas [que] se manifiesta en su tendencia a conciliar el materialismo y el idealismo". Y citan sus propias palabras para poner de relieve esa conciliación ecléctica: "Las dos [corrientes] unidas son la verdad". Consecuencia: Martí "no tiene una idea justa del materialismo" (376). Esa supuesta inconsecuencia ecléctica de Barreto, de Silvio Romero y de Martí, esa "vacilación entre el materialismo y el idealismo", que a los redactores de la **Historia** les parece tan esencial (y que, en las conclusiones del tomo IV, les hace decir que "también en los países de un débil desarrollo capitalista la lucha entre el materialismo y el idealismo preside con fuerza de ley la evolución del pensamiento filosófico") (488), carecía en realidad de importancia en el contexto en el que se producía. Lo fundamental era lo que los propios autores soviéticos subrayan: su "carácter progresista", sus "ideas avanzadas", su "desenmascaramiento de la injusticia social", su proyecto de que "el pueblo se organice y tome el poder en sus manos recurriendo a cualquier medio", su "lucha contra el latifundio y el capital extranjero", su defensa de "una transformación revolucionaria de la sociedad". ¿Que vacilaban (¡en Brasil y en Cuba, y en la segunda mitad del siglo XIX!) entre el materialismo y el idealismo"? ¡Vaya por Dios! En esa posición ecléctica estaba precisamente la posibilidad de defender sus ideas. La hegemonía metodológica del doblete "materialismo-idealismo" se vuelve a plantear sin eficacia en el caso de uruguayo José Pedro Varela (1845-1879). Varela "critica el sistema oficial de enseñanza", considera al

"eclecticismo" como uno de "los puntales ideológicos del poder dictatorial", pero él no es ajeno a actitudes eclécticas: "su filosofía acusa también la influencia del positivismo de Spencer" y "cree que la educación es el medio adecuado para curar todos los males sociales" (379). Estamos, otra vez, en el caso de Hegel ironizando a propósito del historiador de la filosofía Wilhelm G. Tennemann que censuraba a los filósofos "que incurren en la falta de no ser todavía filósofos kantianos".\_ ¿Podían ser materialistas dialécticos Barreto, Silvio Romero, Varela, Martí; y González Prada, y Altamirano, y un larguísimo etcétera? Claro que no. Tenían que ser eclécticos. Y qué bueno que lo fueron.

Pero, ciertamente, no toda reflexión ecléctica había de tener resultados progresistas. Había un tercer eclecticismo que Alberto A. Roig ha definido, siguiendo a Engels, como "eclecticismo de cátedra" y que sirvió a un número considerable de profesores latinoamericanos universitarios para proporcionar a los poderes corruptos en turno una justificación ideológica para su permanencia. También Dynnik y sus colegas soviéticos se refieren a este eclecticismo de entre los años 40 y 80 en la Universidad de Montevideo (p.378). Este fenómeno, que parecía ser peculiar de América Latina hasta las primeras décadas del siglo XX, se produce también en Checoslovaquia (p. 281).

Lo asombroso es que los críticos del marxismo devolvían la pelota, y hacían del marxismo ortodoxo (del Diamat, como empezó a ser costumbre llamar al materialismo dialéctico oficial) un eclecticismo. Y con frecuencia la denuncia provenía de un ex-marxista que sabía muy bien de qué se trataba. Francois Chatelet, por ejemplo, dice, por un lado, que Marx está vivo y que el marxismo es "un componente esencial del pensamiento universal" (ojo: aquí asoma de nuevo el eclecticismo: un componente entre otros), y, por otro lado, hace del materialismo dialéctico soviético una "mezcla inconsistente de elementos dispares, cuya dosificación varía según las circunstancias y las exigencias del combate 'político', integrando dogmatismo ontológico, positivismo científico, pragmatismo historiador y moralismo místico".<sup>156</sup> Una caricatura del marxismo; pero una caricatura de una caricatura ecléctica del marxismo.

---

156. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3t., FCE, México, 1955, I, 108. Trad. W. Roces.

156. Francois Chatelet, "El placer de la definición" (1969). En *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*, FCE, México, 1989, p. 132. 1ra. ed. fr. Desnoël, París, 1979. Trad. Aurelio Garzón del Camino.

#### IV. EL MARXISMO "EUROPEO"

##### a) Rosa Luxemburg

La líder espartaquista, tantas veces acusada de eclecticismo, lo atacaba, sin embargo, con toda rudeza. En "¿Reforma social o revolución?" (folleto de 1900) condena el reformismo de Bernstein como un "amontonar sin rigor alguno fragmentos de todos los sistemas imaginables":

Del arrogante, simétrico y maravilloso edificio teórico marxiano no queda [en la concepción de Bernstein] sino un enorme montón de escombros en el que trozos de todos los sistemas, fragmentos del pensamiento de todos los espíritus, grandes y pequeños, encuentran sepultura común. Marx y Proudhon, Leo von Buch y Franz Oppenheimer, Friedrich Albert Lange y Kant, el señor Prokopovitsch y el doctor Ritter von Neupauer, Herkner y Schulze-Gävernitz, Lasalle y el profesor Julius Wolf: todos han aportado su pequeño óbolo al sistema bernsteiniano, de todos ellos ha tomado algo.<sup>157</sup>

De dialéctica no quedaba nada al "apropiarse [Bernstein] del balance intelectual cuya esencia son cláusulas como "por una parte-por otra", "es cierto que-sin embargo", "sí-pero", "más o menos", todo lo cual lo identificaba con "la sinuosidad política de la burguesía actual".<sup>158</sup>

Más tarde, en su famoso *opus magnum* *La acumulación del capital* (1912), Rosa Luxemburg acusaba al economista ruso Woronzof de haber perpetrado una "ensalada formada con Ricardo, Marx, Sismondi y Rodbertus".<sup>159</sup>

Pero cuando ella misma fue acusada de mezclas y conciliaciones teóricas, protestó contra "la infalibilidad del marxismo oficial, [...] pomposo bastidor detrás del cual se escondía una severidad dogmática intolerante y pretenciosa", contra "la rutina seca que sólo sabía moverse por los carriles de la 'vieja táctica probada'", y contra "los epígonos teóricos que se aferran a las fórmulas del maestro, al paso que niegan el espíritu vivo de su doctrina". El marxismo era, por el contrario, "una concepción revolucionaria que pugna constantemente por alcanzar nuevos conocimientos, y que odia, sobre todas las cosas, el

157. Luxemburg, "¿Reforma social o revolución?" (1900), en *Escritos políticos*, Grijalbo, Barcelona, 1977, p.128. (1ra. ed. al., Frankfurt, 1970. Trad. Gustau Muñoz.)

158. *Ibid.*, p. 129.

159. Luxemburg, *La acumulación del capital*, Grijalbo, México, 1967, p. 213. (1ra. ed. al., Dresde, 1912). Trad. Raimundo Fernández O.



estancamiento de las fórmulas fijas".<sup>160</sup>

#### b) Antonio Labriola

En algunas de sus cartas a Engels de 1892, Labriola le cuenta de sus pleitos con Turati en el seno del naciente movimiento socialista italiano. "El me trataba de marxista, de alemán, de ideólogo, de ignorante de la vida, de amante de la línea lógica [...] Yo le acusaba de incertidumbre, de ambigüedad, de eclecticismo".<sup>161</sup> Para Labriola, eclecticismo era pues cercano sinónimo de incertidumbre y ambigüedad, y también "combinación entre sistemas filosóficos" (p.33). Siempre lo repudió —nos dice su prologuista Eugenio Garin—, y es fácil creerle pues "rechazar el eclecticismo" era ya una fórmula estereotipada a priori en todo el movimiento obrero revolucionario. Y, sin embargo, el propio Garin nos dice dos páginas más adelante que, en su ensayo *Acerca de la libertad moral*, de 1873, Labriola "adopta el punto de partida de la 'mescolanza' ampliamente difundida entre discutibles concepciones filosóficas", y que en "ese análisis riguroso dedicado a la precisión crítica de los conceptos, [...] Labriola se declaraba deudor de los herbatianos ("esa rigurosa manera de exposición científica, por la cual los herbatianos van tan delante de todos los otros cultores de la filosofía)". En esas mismas páginas cita Garin a Labriola: "Viví por años con el ánimo dividido entre Sócrates y Spinoza".<sup>162</sup>

¿Qué pasa aquí? La única explicación lógica es la de que, para los marxistas de la época (y para los de muchas décadas después), el eclecticismo implicaba aquella "incertidumbre y ambigüedad" que Labriola echaba en cara a Turati: una incoherencia ideológica frente a los intereses sagrados de la clase obrera o frente a los principios irrenunciables de la única doctrina que los defendía. Vacilación, cuando no oportunismo o traición. Porque, una vez cristalizada la teoría científica de la clase obrera, no podía haber incertidumbre, ambigüedad o incoherencia ideológicas ante el enemigo de clase. Labriola se consideraba perfectamente seguro, unívoco y coherente en ese terreno, aun teniendo el ánimo dividido entre Sócrates y Spinoza y aun considerando a los herbartianos por delante de los demás cultores de la filosofía, e incluso adoptando el método de la "mescolanza". Y no

160. Luxemburg, "La acumulación del capital o en qué han convertido los epígonos la teoría de Marx. Una anticrítica", Apéndice a *La acumulación del capital*, ed. cit., pp. 450, 454.

161. Labriola, *La concepción materialista de la historia*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1970, p. 45.

162. Eugenio Garin, "Antonio Labriola y los ensayos acerca del materialismo histórico", prólogo a A. Labriola, *La concepción materialista...*, pp. 35-37. En otro lugar del texto dice: "...entre Hegel y Spinoza" (p. 262). Habría que compulsar las primeras ediciones.

le faltaba razón. Cuando Labriola habla de su método de estudio deja siempre bien a salvo su libertad de elección, de reelaboración y asimilación de lecturas ajenas. "Fue, por cierto, mi intención ser y permanecer marxista; pero no puedo dejar de tomar bajo mi responsabilidad las cosas que dije por mi cuenta y riesgo, porque las fuentes con que debía trabajar son las que manejan todos los otros historiadores de otra escuela o tendencia, y a Marx no había nada que pedir, puesto que no tenía nada que ofrecerme en este caso". Y todo esto, a pesar de considerar repetidamente que la doctrina marxista "lleva en sí misma las condiciones y los modos de su propia filosofía", que era, en fin, "autosuficiente", y de rechazar (y esto esto es más serio) a quienes "se han afanado en completarla ora con Spencer, ora con el positivismo en general, ora con Darwin, ora con sabe Dios quién".<sup>163</sup>

Que el marxismo fuera una teoría "autosuficiente" parece presuponer que era una teoría cerrada. Pero no era esa la idea de Labriola. Para él, había que renunciar "a la pretensión de tener en la mano el esquema universal de todas las cosas".<sup>164</sup> La autosuficiencia del marxismo era una autosuficiencia lógica, una coherencia interna, pero no una universalidad sistémica.

El problema adquiere la mayor tensión cuando son los propios Marx y Engels los que son acusados de eclecticismo. ¡Ahí es nada! Fue el "socialista" Masaryk, futuro presidente de Checoslovaquia, y entonces catedrático en la Universidad de Praga el que había escrito que "su filosofía [la de Marx] y la de Engels tienen el carácter del eclecticismo". Y cuando no los definía como eclécticos (cosa que hizo muchas veces a lo largo de un libro de seiscientas páginas titulado **Fundamentos filosóficos y sociológicos del marxismo**, Viena 1899) decía que era el suyo "un sistema sincrético". Labriola se echa las manos a la cabeza.

---

163. Labriola, "Hablando de socialismo y de filosofía" (cartas a Sorel), en **La concepción materialista de...**, pp. 243, 244, y en "Prólogo" de Garin, p. 64. Pero el propio Labriola había dicho que el marxismo era una concepción del mundo incompleta: "Se necesitará mucho, antes de que se convierta en la doctrina plena y completa de todas las fases históricas ya reducidas a las respectivas formas de la producción económica y regla al mismo tiempo de la política" (p. 243). Era también necesario que respetara y asumiera la independencia de los "saberes" generales, de la ciencia: "No comprenden [aquellos que consideran al marxismo como una ciencia] que, aunque son buenos marxistas, para poder hablar de historia, de filosofía, etc., deben simplemente estudiar todo desde el principio, como el resto de los hombres. El joven Marx, en 1898, se pondría a estudiar, modestamente, la lógica de Wundt" (p.33). Y en otro lugar: "Esa intuición de la vida y del mundo [...] no ha llegado a perfección en los escritos de Marx y Engels y sus seguidores... La continuación de esa doctrina marxista: todavía lentamente" (p. 214). Incluso había hablado de incertidumbre en el marxismo: "En estos últimos años el socialismo se ha ido fijando y concretando en una forma que reproduce, con mucha incertidumbre, empero, o sea, con poca precisión, el tipo general de la democracia social". (p.105)

164. Labriola, "Hablando de socialismo y de filosofía", carta a G. Sorel, 20 mayo 1897, en **La concepción...**, p. 279.

¡Un sistema sincrético! ¿Qué era *sincretismo* para el positivista Masaryk cuando podía convertirlo en *sistema*? Todo se rompía. Aquellas palabras se usaban a la buena de Dios. ¡Y aplicarlas al marxismo! “Habíame parecido —comenta Labriola— que esa doctrina era precisamente lo contrario y que, antes bien, es tan íntimamente unitaria que busca no sólo vencer la oposición doctrinal entre ciencia y filosofía sino también la más obvia entre práctica y teoría”.<sup>165</sup> Sincretismo era, pues, falta de unidad íntima. Pero cuando le toca a Labriola usar ese término aplicado a los *ludi saeculares* de la antigua Roma, nos habla de aquel “singular sincretismo de opiniones orientales, posplatónicas y semiestóicas” en que “a los cultos indígenas gentílicos y locales vinieron a añadirse nuevos motivos de supersticiones ceremoniales”.<sup>166</sup>... Lo sincrético histórico podía, pues, adquirir una calidad cultural respetable anterior a sus añadidos místicos.

Pero Plejanov no está por entonces dispuesto a dejar pasar ninguna inconsecuencia. Labriola habría de conocer también sus zurriagos. Había camaradas rusos —le confiesa con sorna Plejanov a Bogdanov— que le pedían que terminara de arreglarle las cuentas. “Yo les respondía que valía más ocuparme de A. Labriola, cuyas opiniones ha tenido la idea de introducir en Rusia Anatolio Lunacharski, vuestro partidario”.... “Labriola abre entre nosotros el camino al sindicalismo y he preferido ocuparme de él aplazando para más tarde mi respuesta a vuestra carta abierta”.<sup>167</sup> Labriola, Bogdanov, Dietzgen, Lunacharski, el erotismo de Artzibachev y de “la señora Isadora Duncan”... “Entre nosotros circulan más fácilmente las obras de esas numerosas escuelas de la filosofía contemporánea que Engels llamaba con desprecio *sopa ecléctica*”...<sup>168</sup> La “filosofía contemporánea” de Isadora Duncan no podía faltar al baile de la confusión y del desconcierto! El género polémico recibía con gusto estos fuegos de artificio.

### c) Antonio Gramsci

Los clásicos del marxismo y sus discípulos rusos habían concentrado su atención teórica y práctica en los problemas económicos, sociales y políticos, y habían dejado casi sin abordar campos muy importantes de la reflexión filosófica. Después del triunfo de la revolución

165. Labriola, “A propósito de la crisis del marxismo” (1899), en *La concepción materialista de...*, pp. 213 y 215.

166. Labriola, “De un siglo a otro” (1901), en *La concepción materialista de...*, p. 371.

167. Plejanov, *Materialismo militante* (Tres cartas a Bogdanov), Grijalbo, México, 1967, p. 27. Trad. Rodolfo García Higuera. Primera ed. rusa, 1909.

168. Plejanov, *Materialismo...*, p. 41.

soviética los marxistas occidentales incursionaron en esos terrenos registrando de nuevo en las obras de Marx y Engels todos los conceptos vertidos marginalmente sobre esos aspectos semiabandonados y suplementándolos —no había otra alternativa— con fuentes no marxistas.<sup>169</sup> De un lado, algunos líderes de la II Internacional abordaron esta tarea, según ya hemos visto, desde una perspectiva reformista; del otro, y de manera marginal con respecto a la ortodoxia oficial, grandes figuras de la III Internacional (Luxemburg y Gramsci en primer lugar) la abordaron desde la perspectiva revolucionaria.

Gramsci había empezado con aquella boutade llena de sentido: la revolución rusa había sido una revolución contra **El capital**, es decir, contra todas las previsiones de Marx en el campo de las relaciones entre economía e historia. El status científico del marxismo parecía quedar en entredicho a pesar de la brillante teorización leninista. Y Gramsci retomó el hilo en el lugar en que lo había dejado Lenin con su **Materialismo y empiriocriticismo**: en el problema de la relación entre la "filosofía de la praxis" y las ciencias positivas. Sus tesis son como un recomposición de las de Lenin: en la ciencia burguesa había en efecto mucho que salvar, pero no sólo en los aspectos "positivos" (digamos, sus descubrimientos de aplicaciones prácticas universales), sino también en su meollo racional, cuyo desarrollo podía muy bien llevar a los científicos marxistas (sin excluir a los filósofos) a plantear problemas verdaderos y a llegar a resultados igualmente concretos. Aunque, para Gramsci, el marxismo contenía en sí "todos los elementos necesarios para la construcción de una cosmovisión total e integral, de una filosofía y teoría completas de la ciencia natural" no era una ciencia de las ciencias, y tenía que adoptar la racionalidad inherente y peculiar de cada una de ellas. La humanidad contaba con saberes que avanzaban de manera objetiva independientemente del marxismo, con criterios y métodos particulares no específicamente marxistas. Había que asumirlos tal y como eran en su propia praxis. La propia creación del marxismo no era ni mucho menos ajena a esos saberes.

Este criterio subrayaba la necesidad de modificar la idea que los marxistas ortodoxos tenían de los intelectuales. Había intelectuales "orgánicos" susceptibles de proletarianización y, por lo tanto, de eventual inserción ideológica en la clase obrera; pero los había también "de élite", capaces de grandes aportaciones científicas y perfectamente alejados del marxismo (o, lo que a veces era más fastidioso, cercanos a él, e incluso

---

169. Bryan Magee, *Los hombres detrás las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, Entrevistas de B. Magee a quince filósofos contemporáneos por BBC-TV, Londres, 1978. FCE, México, 1982, p. 57. Primera ed. BBC, Londres, 1978. Trad. José A. Robles García.

## PAJIA DE ORIGEN

“marxistas” confesos). El partido revolucionario debía intentar asumirlos no desde un punto de vista *político* sino desde una perspectiva *cultural*: una cosa era el *marxismo* como *weltanschauung* y como ciencia, y otra el *socialismo* como política militante. Aquí entraban ya conceptos revisionistas de Hilferding, Labriola y Friedrich Adler (“eclectico [que] reconocía la necesidad de completar el marxismo con el machismo”).<sup>170</sup> Gramsci no temió adaptarlos a su propia concepción de la labor partidaria.

Labriola extendía ese acercamiento “de igual a igual” entre marxismo y ciencias positivas al campo de las ciencias sociales. Aquí Gramsci se movía incómodo. Es conocido su rechazo —según los criterios marxistas generalmente aceptados— de la sociología como ciencia independiente. Los sociólogos nunca se lo han perdonado. En el campo de la filosofía de la praxis la concurrencia de la sociología era, para Gramsci, por lo menos perturbadora, salvo en el terreno de la planificación estadística... No así en el caso de la historia. “La doctrina del materialismo histórico — decía en su polémica con Balbino Giuliano en 1920— es la organización crítica del saber [...] No es la confirmación de una ley natural que se desenvuelve de manera absoluta”. Esto venía de la mano con el problema del método.

El método planteaba cuestiones delicadas que Gramsci no dudó en abordar. La dialéctica había surgido como método científico enfrentado a la metafísica y a la especulación, pero Gramsci sabía muy bien que la especulación metafísica había desembocado muchas veces en resultados válidos. Y escribió en los *Cuadernos*: “Para la filosofía de la praxis, el mismo método especulativo no es simple futilidad sino que ha sido fecundo de valores ‘instrumentales’ del pensamiento que la filosofía de la praxis a su vez incorporó”. Y llegaba a recomendar el estudio de los trabajos de un filósofo idealista de la historia como Croce:

El pensamiento de Croce debe ser, por lo tanto, apreciado como valor instrumental porque él ha llamado enérgicamente la atención hacia el estudio de los hechos de la cultura y del pensamiento como elementos de dominio político [...] La historia ético-política es, por consiguiente uno de los cánones de interpretación histórica a tener siempre presente en el examen y profundización del desarrollo histórico.<sup>171</sup>

En definitiva, no había que cerrarse caminos ni privilegiar uno solo en particular. “Colocarse en el punto de vista de una ‘sola’ línea de movimiento progresivo” era un error.

170. En Plejanov, *Materialismo...*, p. 153.

171. Cit. por Giuseppe Vacca, *El marxismo y los intelectuales*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984, p. 127-128.

Esta idea metodológica tenía su expresión transparente en un notable fragmento de sus *Cuadernos*. Al comentar el problema de la discusión en el campo de las ciencias Gramsci escribía:

En la discusión científica [...] resulta más "avanzado" el que se sitúa en el punto de vista de que *el adversario puede estar expresando una exigencia que hay que incorporar, aunque sea como momento subordinado, a la construcción propia*. Comprender y valorar con realismo las posiciones del adversario significa precisamente haberse liberado de la prisión de las ideologías (en sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico), o sea, situarse en un punto de vista "crítico", que es el único fecundo en la investigación científica. (C. XXXIII, I, M.S. 21.) (Itálicas mías, FA.)<sup>172</sup>

#### d) Lukacs. Biografía y eclecticismo

La enemiga de Lukacs contra el eclecticismo corre, tácita o expresa, a lo largo de toda su obra posterior a 1917. En el inicio mismo de *Historia y conciencia de clase* ("¿Qué es el marxismo ortodoxo?", 1919) dice tajantemente que el método de investigación correcto es el de la ortodoxia marxista, y que "todos los intentos de 'superarlo' o 'corregirlo' han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la triviliadad, al eclecticismo". Lukács no siente aquí ninguna necesidad de explicar qué entiende por eclecticismo. Pero, en 1938, en su famoso ensayo "Marx y el problema de la decadencia ideológica", lo describe en pocas palabras cargándolo en la cuenta de Bentham:

La forma científica de presentarse este burguesote capitalista es el eclecticismo; las contradicciones de la vida son negadas, o bien —lo que viene siendo lo mismo—, las determinaciones contradictorias, enfrentadas superficialmente, de improviso y con rigidez imprudente, elevan a "metodología" el filisteo "por una parte-y-por la otra parte": cuanto más adornado se presenta ese eclecticismo más vacío suele ser. Cuanto más se enmascara de "crítico" y "revolucionario" mayor peligro ideológico presenta para las masas trabajadoras, todavía no claramente rebeladas.<sup>173</sup>

No hay aquí distinción entre series: lo científico, lo filosófico y lo político, al igual que en Lenin, aparecen unidos; la existencia posible de diversos puntos de vista parcialmente objetivos es negada, y el aspecto ideológico de esa presunta metodología aparece como su

172. En Gramsci, *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Siglo XXI, 1ª ed. México, 1970, p. 436.

173. Lukács, *Marx y el problema de la decadencia ideológica* (introd. de Juan Flores, "Georg Lukács en los treinta: punto focal de la estética marxista"), Siglo XXI, México, 1981, p. 30. Traducción de Félix Blanco.

mayor peligro.

Sin embargo, cuando en la misma época (hacia 1934), escribe su ensayo *contra* Mehring (a pesar de sus frecuentes elogios a la calidad revolucionaria de Mehring, no puede calificarse este ensayo de otro modo), Lukacs lo acusa de que "construye en este punto [en el del común desprecio hacia los bizantinismos filosofantes, FA] una concordancia entre Marx y Mach", y, a propósito del neokantismo (Mehring identifica las éticas de Kant y de Marx, "en cuanto al sentido", y adopta además la tesis kantiana del "arte puro", de la "prioridad de la forma sobre el contenido", según Lukacs), la conclusión lukasiana no puede ser más terminante: "Mehring no ha podido evitar las consecuencias de su teoría más que por medio de un eclecticismo muy turbio" (el de decir, como hace Mehring, que "el gusto depende también del contenido y no sólo de la forma"). "Este eclecticismo —concluye Lukacs— no necesita realmente comentario".

La dureza de Lukacs se muestra una y otra vez: acusa al biógrafo de Marx, de "una yuxtaposición de 'sociología' mecanicista y mera psicología biográfica" (es decir, una vez más, de eclecticismo), de una "inorgánica yuxtaposición de los lados "buenos" y "malos", de la grandeza poética y el carácter políticamente reaccionario de Hebbel" (eclecticismo de nuevo, ligado a los aspectos políticos). No obstante, Lukacs no puede negar que "Mehring era un verdadero revolucionario, y hasta un marxista de mucha importancia"<sup>174</sup> y estos elogios se repiten con frecuencia. El eclecticismo parece convertirse en una faceta negativa, pero no derogatoria, al menos cuando se trata de intelectuales revolucionarios. Y esto en 1934.

En *El asalto a la razón* (1953), en plena etapa staliniana, Lukacs descalifica a Eduard von Hartmann por que "trata de llegar a una síntesis ecléctica del Schelling de la última época, Schopenhauer y Hegel".<sup>175</sup> En otro lugar es, sin más, "el ecléctico Hartmann"; pero hay diferencias entre eclécticos y ecléticos, y Lukacs lo distingue de un "ecléctico tan mediocre como H. St. Chamberlain [que] 'sintetizó' el irracionalismo filosófico del periodo imperialista, la filosofía de la vida, amalgamándolo con el racismo y con los resultados del darwinismo social".<sup>176</sup>

Pero lo más sorprendente es la adscripción de Kant al eclecticismo, respaldando una cita de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*: "El rasgo fundamental de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y

174. Lukács, "Franz Mehring (1846-1919)", en *Aportaciones a la historia de la estética*, Grijalbo, México, 1966, pp. 434, 445, 451, 458, 16. Traducción de Manuel Sacristán.

175. Lukacs, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, FCE, México, 1959, p. 329. (1ra. ed. al., Aufbau, Berlín, 1953). Trad. W. Roces.

176. Lukacs, *El asalto...*, pp. 10, 11.

aquél, compagina en un sistema único direcciones filosóficas heterogéneas".<sup>177</sup> (Lenin añade: "opuestas".) Una vez más la palabra eclecticismo está ausente, pero ahí vemos sus características más frecuentemente aducidas en su contra: conciliación, compromiso, compaginación de tendencias heterogéneas... En Kant.<sup>178</sup>

Y en Schelling. En sus **Prolegómenos a una estética marxista**, en los que, muy pocos años después, reúne sus notabilísimos ensayos sobre la categoría de la particularidad, Lukacs se refiere explícitamente al "eclecticismo de Schelling" a propósito de la cognoscibilidad de la cosa-en-sí kantiana. De un lado, Schelling proclama "la cognoscibilidad de las cosas en sí", pero del otro "tiene de todos modos que sucumbir a la mística irracionalista". Irremediablemente, "el eclecticismo de Schelling destruye lo conseguido en cada paso".<sup>179</sup>

Y Hegel, que ha despotricado sobre el eclecticismo de otros, no escapa tampoco de él, según Lukacs. A partir de Marx, Lukacs empieza por desvelar el "rostro de Jaño de la filosofía hegeliana" y "la ambigüedad de la hegeliana astucia de la razón". "Lo correcto y lo erróneo, lo progresivo y lo atrasado se encuentran frecuentemente en Hegel juntos, rudamente compuestos sin mediación". Pero es en la teoría del Estado, en el aspecto político, donde el eclecticismo es denunciado con mayor fuerza:

Los estamentos hegelianos son, por una parte, corporaciones medievales, y por otra y al mismo tiempo son clases de la moderna sociedad burguesa.<sup>180</sup> Al comprimir Hegel esa incoherencia en una sola categoría se le produce, en vez del concepto concreto al que aspiraba, un *mixtum compositum*, utilizando el cual como medio de inferencia tiene que producirse la más contradictoria ambigüedad.<sup>181</sup>

No obstante, cuando escribía **Historia y conciencia de clase**, la situación ideológica personal del propio Lukacs era la del eclecticismo. Así lo aceptó, de hecho, en 1967. Al escribir el prólogo para la edición española de aquel libro fundamental, Lukacs confesaba que su formación teórica se había iniciado con un "inarmónico dualismo", con "una amalgama

177. Lukacs, ibidem, p.178. La cita de Lenin está en **Materialismo y empiriocriticismo**, Progreso, Moscú, p. 204. (Tomo 18 de la 5ta. ed. de **Obras completas**, cap. IV, 1.)

178. Lenin había recordado también, en sus anotaciones a la **Ciencia de la lógica de Hegel (Cuadernos filosóficos**, p. 99), cómo Kant restringía la "razón" para fortalecer la fe. El eclecticismo era aquí el viejo eclecticismo ciencia+religión que venía arrastrándose desde el Renacimiento. Kant: "Tuve que restringir la esfera del conocimiento para dejar lugar a la fe" (**Crítica de la razón pura**)

179. Lukacs, **Prolegómenos a una estética marxista (Sobre la categoría de la particularidad)** (1954), Grijalbo, México, 1965, p. 41. Trad. Manuel Sacristán.

180. Recuérdese aquí la crítica semejante de Lenin a Mijailovski.

181. Lukacs, **Prolegómenos...**, pp. 58, 59, 63, 91.



intimamente contradictoria que fue decisiva para mi pensamiento durante la guerra [de 1914] y en los primeros años de la posguerra". No solamente reconoce el carácter decisivo de aquella inarmónica amalgama sino que la defiende como algo positivo:

Si se permitió a Fausto abrigar dos almas en su pecho, ¿por qué no va a ser posible comprobar en un hombre por lo demás normal, pero que, en medio de un mundo en crisis, salta de una clase a la otra, el funcionamiento simultáneo y contradictorio de tendencias espirituales contrapuestas? Yo, por lo menos, y en la medida en que consigo recordar aquellos años, encuentro en mi mundo mental de la época tendencias simultáneas a la asimilación del marxismo y a la activación política, por un lado, y, por el otro, una constante intensificación de planteamientos éticos puramente idealistas. La lectura de mis artículos de la época no pueden sino confirmar la simultaneidad de esas abruptas contraposiciones.

Más aún:

El idealismo ético, con todos sus elementos romántico-anticapitalistas, facilitó mucha cosa positiva para la imagen del mundo que me nació de aquella crisis. Aún más: [...] mi conocimiento íntimo del mundo capitalista entra en la nueva síntesis como elemento parcialmente positivo [...] Confusión no es siempre caos. Tiene, sin duda, tendencias que pueden reforzar temporalmente, a veces, las contradicciones internas, pero que, en último término, empujan a pesar de todo en el sentido de su resolución.<sup>182</sup>

Ningún filósofo marxista ha hecho jamás elogio más abierto del eclecticismo. Como es natural, Bela Kun y su grupo sectario tacharon a Lukács de liquidacionista (y seguramente también de ecléctico). Abram Deborin, influyente filósofo ruso, indicaba que "en general, las opiniones de Lukács eran una revoltura curiosa de ideas del hegelianismo ortodoxo adornadas con detalles de Lask, Bergson, Weber, Rickert..., Marx y Lenin". (Pudo haber añadido el nombre de Simmel, como lo hace Lunn.)<sup>183</sup> Y redondeaba la ironía con estas palabras: "En la persona del camarada Lukács tenemos sin duda alguna a un innovador" (¡Como en las arremetidas escolásticas dieciochescas contra los *novatores* españoles!)<sup>184</sup>. Y lo emparentaba con Bogdanov.<sup>185</sup> No había más que decir; Lukács tuvo que hacer la

182. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. X, XI. Trad. W. Roces.

183. Eugene Lunn, *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*, FCE, México, 1986, p. 116. Trad. Eduardo L. Suárez. Primera ed. ingl., University of California Press, Berkeley, 1982.

184. Vid supra p. 7.

185. Cit. por Andrew Arato y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, FCE, México, 1986, pp. 276-278. Primera edición, Seabury Press, Nueva York, 1979. Traducción de Jorge

primera de sus autocríticas. Por si esto fuera poco, en 1923 aparece **La montaña mágica**, la espléndida novela de su amigo Thomas Mann, y, en ella, el enigmático personaje de Naphta, mezcla extraña de jesuitismo y marxismo que Michael Löwy define como un "fenómeno de hermafroditismo ideológico", es identificado por algunos como imagen de Lukacs<sup>186</sup> (cosa que me ha parecido siempre difícil de entender, y que Löwy acepta "parcialmente").

Muchos años después, en el prólogo de 1967 que acabamos de citar, afirma aquel carácter positivo de un cierto eticismo idealista en tanto que ingrediente de "la nueva síntesis"; y, "en último término", no pone objeciones a una confusión no caótica de tendencias contradictorias. Incluso en el campo de la práctica confiesa Lukacs una "simultaneidad de tendencias contrapuestas" en sí mismo, defendiendo tendencias ultraizquierdistas en los aspectos internacionales y combatiendo encarnizadamente al mismo tiempo al sectarismo interno.<sup>187</sup>

Hay que recordar, por supuesto, que Lukács mantiene esta "irresuelta lucha entre contrapuestas orientaciones", como él mismo dice, "en medio de un mundo en crisis", y en la cabeza de un intelectual "que salta de una clase a la otra". Abdallah Laroui, filósofo marxista marroquí, ha situado muy bien el origen histórico objetivo de este desgarramiento: "El momento lukasiano es un período particular del movimiento revolucionario que está entre el quehacer liberal de la socialdemocracia y el dogmatismo".<sup>188</sup> Pero, ¿por qué han de ser aquella situación crítica, aquel salto de clase y esta peculiaridad de su período biográfico condiciones únicas, personales, de una libre elección entre tendencias contradictorias encaminada hacia una síntesis tan original o tan certera como se quiera o se pueda? ¿Por qué no podrían ocurrir también, esas u otras condiciones, en otro filósofo y por qué no habríamos de respetar igualmente su eventual eclecticismo?

Hasta aquí en el campo autobiográfico, y en 1967. En el de la objetividad política, y más de diez años antes, Lukacs era menos complaciente. Al estudiar en **El asalto a la razón**

---

Aguilar Moya. Los autores, refiriéndose a **Historia y conciencia de clase**, afirman que "con la poderosa originalidad de su fusión de las ideas marxistas y leninistas con las de las corrientes más avanzadas de la teoría social y cultural burguesa (alemana), presentada en la agonía de una profunda crisis de la sociedad, Lukács había escrito un libro carismático" (p. 310).

186. Michael Löwy, **El marxismo olvidado (Rosa Luxemburg, Georg Lukacs)**, Fontamara, Barcelona, 1978, p. 41. Traducción de Emilio Olcina Aya.

187. Lukács, **Historia y...**, p. XVI.

188. Laroui, "El intelectual del Tercer Mundo y Marx: de nuevo el problema del retraso histórico", en revista **Diógenes** (edición en español), año XVI, núm. 64, UNESCO/Sudamericana, Buenos Aires, oct-dic, 1968, p. 124.

la fastidiosa contradicción en la que muchos pensadores reaccionarios se encontraron al tener que conciliar su irracionalismo esencial con el carácter intelectual de la irrenunciable cientificidad moderna, Lukács define un eclecticismo reaccionario pero "moderado" de la burguesía, que trata de encuadrar en un solo sistema irracionalismo y cientificidad. "Sobre esta base se lleva a cabo una síntesis", una síntesis ecléctica, es decir —precisa Lukács— "en un sentido muy amplio y multifacético", como si fuera una nueva integración de todas las tendencias contemporáneas en pugna, semejante a la que supuestamente realizó Hegel con las de su época: una "unidad ecléctica y exenta de crítica": "una unificación pacífica de todas las tendencias filosóficas reaccionarias de su tiempo", una "yuxtaposición pacífico-estática de una ecléctica alejandrina". Y, a vuelta de página, hace una aclaración típica de cómo el marxismo se distinguía del eclecticismo: de un lado, "la superación dialéctica de las contradicciones (en un determinado sistema, en una determinada dirección)"; del otro, "una transacción o componenda entre hechos contradictorios".<sup>189</sup>

e) **Karl Korsch**

Es bien conocida la pública disensión entre Rosa Luxemburg y Lenin antes del triunfo de la revolución rusa. Se trataba esencialmente de una disensión táctica y política (lo cual no le quita, sobra decirlo, ni un ápice de su enorme importancia). Pero en la Liga Espartaquista se manifestaban también aquellos elementos positivistas que se habían visto en las últimas obras de Engels y que, de manera seca y determinista, habían pasado a la II Internacional. El fenómeno no resultaría suficientemente significativo para nuestro propósito si no se hubiera dado ya entonces, en el seno de la Liga Espartaquista, un clarísimo intento ecléctico en las ideas de Otto Neurath (1882-1945), espartaquista austriaco y uno de los fundadores del Círculo de Viena (al que pertenecían también Carnap, Schlick, Gödel, con Ernst Mach por precursor), que "deseaba —dice A. J. Ayer— combinar el positivismo con el marxismo". Recuérdese que esta era una de las combinaciones eclécticas condenadas por Lenin en **Materialismo y empiriocriticismo**. El intento renacía —tal vez nunca había dejado de estar presente— porque el cientifismo de los marxistas necesitaba siempre revalidarse con los desarrollos de la ciencia, y el positivismo rechazaba precisamente toda afirmación "filosófica" que no hubiera sido revalidada por las ciencias positivas. El elemento marxista politizaba esta tendencia, y la hacía militante. En Otto Neurath —siempre según Ayer— se

---

189. Lukács, *El asalto...*, pp. 450, 451, 452.

dio una primera conciencia de lo que luego sería el positivismo lógico, con toda la carga política radical que al principio tuvo.<sup>190</sup> Lo notable es que la posición de Neurath renaciera luego en algunos marxistas, entre ellos, sorprendentemente, en el filósofo marxista español Manuel Sacristán.<sup>191</sup>

Por aquellos mismos años del nacimiento del Círculo de Viena, la evolución ideológica de Karl Korsch, eminente figura del marxismo contemporáneo, muestra también alternativas que fueron consideradas como eclécticas. No obstante, él rechazaba ese eclecticismo en otros. En su notable ensayo titulado *Karl Marx* (1938), Korsch criticaba al materialismo naturalista y al positivismo precisamente por su eclecticismo.

En 1922, un distinguido funcionario de su partido, el Partido Comunista Alemán, Hermann Duncker, lo acusaba de idealismo, y le echaba en cara haber citado a Dilthey sin ninguna apostilla crítica. Korsch protestó e hizo valer la gran ayuda que cualquier estudioso marxista podía encontrar en Dilthey sin necesidad de estar de acuerdo con su idealismo e incluso estando en contra de él.<sup>192</sup> Era elemental. La solicitud por parte de Duncker de aquella "apostilla crítica" no implicaba, sobra decirlo, un rechazo del argumento de Korsch. Duncker sabía muy bien que en Dilthey podían encontrarse cosas valiosas. No era ningún tonto. La "apostilla" tenía para él un sentido didáctico, salvador de la ortodoxia ante lectores obreros no expertos en lides ideológicas. No hay que olvidar que Duncker era organizador de círculos obreros para el estudio del marxismo.

Dieciséis años después, como acabamos de ver, Korsch critica al materialismo naturalista y al positivismo por "su asunción ecléctica de los métodos de la ciencia natural en la ciencia social". La diferencia entre aquella acusación de Duncker y esta crítica es obvia: para Korsch el eclecticismo es aquí una mezcla de métodos o de categorías correspondientes a disciplinas o campos distintos: asimilar, por ejemplo, las categorías de las ciencias de la naturaleza (Darwin) a las de la sociedad. Pero, cuando Korsch afirma que Marx "solamente constituye uno de los precursores, fundadores y contiadores del

---

190. Entrevista (1977) concedida a Bryant Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, FCE, México, 1982, p. 125, 126. (1ra. ed. ingl., BBC, Londres, 1978.) Trad. José A. Robles García.

191. Ver Francisco Fernández Buey, "El marxismo crítico de Manuel Sacristán", en *Dialéctica* (nueva época), núm., 25, México, primavera 1994 (p. 118). Fernández Buey cita las siguientes palabras de Sacristán, dichas a Gabriel Vargas Lozano en entrevista concedida para la revista *Dialéctica*: "Nunca me gustó la epistemología predominante en la tradición marxista. Siempre me pareció que en ese campo eran mejores las escuelas marxistas minoritarias". Y en nota al pie, Fernández Buey, gran amigo y discípulo de Sacristán, aclara: "Aludía sobre todo a Otto Neurath y Karl Korsch".

192. Cit. por Andrew Arato y Paul Breines en *El joven Lukács y...*, ed. cit. (nota 75), p.269.

movimiento socialista de la clase trabajadora",<sup>193</sup> no está proponiéndonos un eclecticismo, digamos, retro-marxista? Rudi Dutschke toma esta cita "herética" —dice él— de Korsch, "sin apoyarla totalmente"; pero es obvio que le seduce pues establece, desde el punto de vista anarquista, una cierta paridad entre Marx y Bakunin (y los socialistas utópicos), entre marxismo y anarquismo (y el socialismo utópico). En tal sentido, Dutschke recomienda leer el texto de E. Malatesta *¿Qué es la anarquía?*, porque es "un intento de 'conciliar' el marxismo y el anarquismo dialécticamente".<sup>194</sup>

En buena lógica, semejante conciliación sólo podría hacerse desde fuera del marxismo y del anarquismo, y con una actitud teórica objetivista demasiado abstracta y probablemente inútil. (El eclecticismo puede convertirse, por este camino, en una especie de toreo de salón.) Pero hay otra posibilidad de la que nos da ejemplo Thomas Mann, desde fuera del marxismo.

**(Thomas Mann)**

En su precioso ensayo sobre Schopenhauer Thomas Mann afirma con impresionante seguridad:

No olvidemos que alguien puede llegar a convertirse en antagonista de un pensador y, pese a ello, seguir siendo perfectamente su discípulo espiritual. ¿Es que, por ejemplo, uno deja de ser marxista porque ponga cabeza abajo la doctrina de Marx y derive de lo ideológico, de lo religioso, ciertos comportamientos económicos, en vez de hacerlo al revés?

Pocas páginas antes había adelantado que "se puede pensar en el sentido de un filósofo sin pensar en lo más mínimo *de acuerdo con* el sentido de ese filósofo, quiero decir, que puede uno servirse de sus ideas y, sin embargo, pensar como él nunca lo hubiera hecho".<sup>195</sup> Es

---

193. Citado por Rudi Dutschke en "Sobre los escritos del socialismo revolucionario desde Karl Marx hasta la actualidad", en *Palos*, núm. 2-3, México, oct1980-mar1981, p. 166. (Probablemente es cita tomada de Korsch, *Diez tesis sobre el marxismo actual*, que no he podido consultar.)

194. *Ibidem*, p. 168. Dice además (p. 166): "las contribuciones de los socialistas utópicos, de Proudhon, Blanqui, Bakunin, los bolcheviques rusos (y de los que han venido a sumarse a éstos) deben ser integrados críticamente en esta refundamentación, y no como precursores de Marx ni como disidentes o traidores de la "doctrina pura", sino como respuestas ambivalentes a los respectivos cambios de la realidad histórica (esto vale especialmente para el período posmarxista)".

195. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Bruguera, Barcelona, 1984, pp. 88, 72. (Edición y traducción de Andrés Sánchez Pascual.) (El ensayo en cuestión fue escrito para la memorable colección "El pensamiento vivo de..." de la Edit. Losada, de Argentina, en la década de los cuarentas.)

evidente. Cualquier persona reflexiva ha experimentado este universal fenómeno, y no es otra la manera en que habría que concebir el eclecticismo de tantos ecléticos conscientes.

Sería erróneo, sin embargo, suponer que aquí había una actitud conscientemente ecléctica de Mann. Escrito este ensayo en 1937-39, Mann estaba enteramente inserto en la atmósfera "antiecclética" de su generación en tanto que, entonces, "compañero de ruta" del marxismo. En el mismo ensayo, al hablar de la unión clásico-romántica de Schopenhauer, y de la conjunción en su doctrina "de elementos idealistas, elementos de la filosofía natural, incluso elementos panteístas", concluye que

su personalidad fue lo bastante fuerte como para unir esos elementos, lo clásico y lo romántico, [...] como para amalgamarlos y convertirlos en algo enteramente nuevo y único, de tal modo que ni de lejos puede hablarse aquí de eclecticismo.<sup>196</sup>

Pero media docena de páginas más adelante, Mann hablaba de "la mezcla de Voltaire y Jakob Böhme que se da en él", en Schopenhauer...

El eclecticismo no está, pues, para Mann, en el método de elección y en la actitud ante las corrientes en presencia, sino en el eventual resultado de esa impredecible conjunción, incalificable a priori. Pero, aun así, ese resultado, ¿podría no ser eclético cuando Mann subraya "la mezcla de Voltaire y Jakob Böhme que se da en él",<sup>197</sup> en Schopenhauer? ¿Es que la mezcla de Voltaire y Böhme, incluso desde la perspectiva más peyorativa de lo eclético, puede no ser ecléctica?

#### f) Ernst Bloch

Bloch, el marxista más heterodoxo en la segunda mitad de nuestro siglo, y condenador, él también, de todo "eclecticismo", empezó su obra, como en el caso de Lukacs, sobre fundamentos mesiánicos mezclados con un socialismo ético. Es divertido el epigrama de Emil Lask, neokantiano compañero de Lukacs y de Bloch en el círculo de Max Weber en Heidelberg, referido por Karl Jaspers. Decía así: "¿Cómo se llaman los cuatro evangelistas? Mateo, Marcos, Lúkas y Bloch".<sup>198</sup> Desde un horizonte teológico, Jürgen Moltmann ha caracterizado el *Espíritu de la utopía* (1923) de Bloch como "una curiosa amalgama de mística cristiana, casidismo judaico-oriental y cábala gnóstica, presentada en el estilo

196. Mann, op. cit., p. 94.

197. Mann, ibid., p. 99.

198. Transcrito a su vez por M. Löwy, op. cit. (nota 194), p. 42.

expresionista de la época". Acaso sea necesario advertir que esa amalgama está realizada desde fuera, es decir, sin asomo de adscripción personal a ninguna de esas corrientes. A ellas habrá que añadir, más tarde, la herencia del idealismo alemán (Hegel en primerísimo lugar, pero enseguida también Schelling) y del marxismo, esta vez, sí, con una ubicación personal definida, aunque frecuentemente heterodoxa, al materialismo dialéctico.<sup>199</sup>

En *Sujeto-Objeto* (primera edición, 1949; segunda edición, muy modificada, 1962) parecía nadar y guardar la ropa:

Hoy se llega a una gran cantidad de conocimiento partiendo de los detalles más dispersos (que no deben confundirse, naturalmente, con los del empirismo), de un pluralismo hecho de conexiones superficiales rotas (que, por supuesto, no deben confundirse con el relativismo y la carencia total de orientación).

El eclecticismo estaba aquí condenado entre los paréntesis pero, de hecho, salvado fuera de ellos. Pero no era lo mismo, para Bloch, el eclecticismo que la posibilidad de una *philosophia perennis*. Hegel había defendido (y Bloch lo cita afirmativamente)

una *única* filosofía en proceso de desarrollo; donde hay varias, se trata simplemente de lados distintos, de principios unilaterales, que forman una totalidad en la que todos ellos se basan; lo que vemos es la refutación de los unos por los otros.

Esta versión hegeliana de la *philosophia perennis* no debía confundirse con la historia de la filosofía que concibe el eclecticismo. En efecto, "sólo el eclecticismo —decía Bloch a continuación de la cita de Hegel— suele ser tan generoso, pero por motivos muy distintos; por su propia esterilidad y su propia indecisión".<sup>200</sup> El eclecticismo era incapaz de fecundar la filosofía anterior como lo había hecho Hegel, redescubriendo y asimilando; era incapaz de hacer de la filosofía algo que —como decía Hegel— abarcara en sí "todos los escalones previos". Esa suma, era una integración creadora de algo siempre nuevo, y el eclecticismo no era sino un sumatorio del que no nacía nada. Lo curioso es, que para ejemplificar esa

---

199. Jürgen Moltmann, "En diálogo con Ernst Bloch", en Moltmann y Laënnec Hurbon, *Utopía y esperanza / Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp.110, 112. Desde una perspectiva igualmente teológica, Laënnec Hurbon habla también de "la mezcla, más bien explosiva, de mesianismo judéo-cristiano, especulación hegeliana y dialéctica marxista, realizada en *El principio esperanza*" (ib. p. 26). Tal vez sea necesario insistir de nuevo en el hecho de que, en Bloch, el tan repetido mesianismo se asume desde fuera y con la intención de sacar provecho de su sentido esperanzador, expectante y anticipante, de lo "todavía no".

200. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1983, p. 332. Trad. de la 2da. ed. al. muy corregida, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1962, por W. Roces, G. Hirata y J. M. Ripalda.

labor integradora de Hegel, Bloch indicaba su revaluación de Plotino, de Proclo y de los sofistas, filósofos que Bloch considera dialécticos ("Proclo, el dialéctico") pero que en la historia de la filosofía, hasta Hegel (y aun después), aparecieron siempre como eclécticos. Lo mismo sucede —y no es sino otro ejemplo más— con Bayle, a quien todos los marxistas (sin excluir a los clásicos del marxismo) salvan de una posible acusación de eclecticismo, cuando, en realidad, fue considerado como ecléctico durante todo un siglo. La materia reunida en el famoso **Diccionario histórico y crítico** de Bayle —advierte Bloch— "no es el producto de un trabajo de acarreo, sino que ha sido seleccionada con vistas a una determinada meta". Y, a renglón seguido, sorprendentemente, Bloch saca a relucir —sin mencionar a Séneca— el famoso ejemplo de la labor de las abejas que, en carta a Lucilo ("Del leer y del escribir y sobre el plagio") explayaba el maestro del estoicismo romano, y que ha sido tomado siempre como alegoría del eclecticismo.<sup>201</sup> Pero Bloch se pone la venda antes de la herida. Brilla en el **Diccionario** de Bayle, dice, "la laboriosidad de la abeja...; sin embargo, no se reduce a esto, sino que aparece impregnado, además, de una voluntad proyectada sobre una gran meta y que sabe dar a la materia del saber, con la mirada puesta en esa meta, y solamente por eso, un todo polifónico".<sup>202</sup> Justamente lo que decía Séneca.

Anotemos, pues, una vez más, que estamos tratando siempre con dos nociones de eclecticismo: una derogatoria y negativa (esterilidad, indecisión, acarreo, ausencia de metas, fragmentarismo) que no sirve para definir rigurosamente ninguna posición filosófica válida y que no tiene más función que la del insulto polémico; y otra positiva y viva a todo lo largo de la historia de la filosofía y del arte, que podría muy bien salvarse para beneficio de una concepción no dogmática de la dialéctica.

El pensamiento aforístico (ecléctico por naturaleza) era otro talón de Aquiles en la argumentación prosistemática de Bloch. Por eso lo tomó por los cuernos:

Existen, evidentemente, pensadores aforísticos, es decir, hombres muy inteligentes y hasta realmente brillantes, pero estos hombres se llaman, por ejemplo, La Rochefoucauld, Chamfort, Lichtenberg; no se llaman nunca Nietzsche. Los pensadores aforísticos no saben nunca, en el fondo, lo que quieren, y si se reúnen sus apuntes sueltos, muchas veces tan brillantes y tan certeros cada uno de por sí, no se

---

201. Dice Séneca: "Debemos imitar a estas abejas, y todo cuanto hubiéramos granjeado de lecturas variadas, ordenarlo, y luego, aplicando la atención y la facultad de nuestro ingenio, fundir en un sabor único todas aquellas diversas libaciones, por manera que, aunque se vea de dónde se tomaron, se demuestre asimismo que tienen un ser diferente del que allí tenían". (Carta LXXXIV, "Del leer y del escribir y sobre el plagio", **Obras completas** de Séneca, Aguilar, Madrid, 1957, p. 619. Trad. L. Riber. Puede verse también, con fruto, la Carta XXXIII, "Sobre los aforismos filosóficos", pp. 496, 497.)

202. Bloch, **Sujeto-objeto**, ed. cit., p. 171.



logra formar con ellos ni un verso, una sola figura que diga algo en el plano del conocimiento. En cambio, un Nietzsche, cuando elige, cuando se ve obligado a elegir la forma aforística para expresar su pensamiento, no pierde jamás de vista las conexiones, y aunque en algunos casos tienda en demasía a lo facético, es el suyo un facetismo con una tendencia dominante jamás sacrificada.<sup>203</sup>

La diferencia no puede estar más clara. El aforismo se salva si la elección de la que surge es guiada por un a priori sistemático, o si, dialécticamente, la faceta expuesta es parte de una concepción dominante hecha de conexiones internas. (No está de más, no obstante, subrayar el hecho de que, aún para Bloch, el aforismo aislado puede ser no sólo brillante sino además "certero".)

En el penúltimo capítulo de *Sujeto-objeto*, Bloch hace consideraciones que parecen volver a cristalizar objetivamente un puente entre la dialéctica y una renovada idea de lo eclético. Junto al "sistema abierto", siempre defendido por Bloch, y la "totalidad polifónica", que parece anunciar a Bajtin, Bloch afirma que "el sistema abierto tiene que seleccionar la pluralidad", "comprender todo lo que es muchedumbre, interrupción", y que "la selección, por definición, [es] parte inexcusable de la forma de toda filosofía", con el objeto de conocer "la relación real en que los 'pluralismos' o los buques reales de la *alteritas* [...] se hallan con respecto al contenido-tendencia o contenido latente del proceso". "En todas las noticias, hasta en las más nimias, se contienen cosas importantes"; "lo importante puede contenerse en lo accidental"; "el mundo no sellado es tan rico en significados como el mundo sellado"... "Hegel nos agrupa lo más disperso"... "Se trata de un pluralismo con espacios intermedios muy anchos; la unión se establece aquí en la superficie, por medio de la analogía"... "Se trata de miradas laterales, cargadas de significado"... "El todo es ya todas las cosas"... y "la unidad de intencio [es] la unidad utópica de la meta": "la única unidad que cabe es la unidad intencional"...<sup>204</sup>

A partir precisamente de su adscripción al materialismo dialéctico, su heterodoxia se manifiesta en diversos aspectos, entre las cuales no es el menos notable su distinción, dentro del marxismo, de corrientes frías y cálidas.

José María G. Gómez-Heras habla explícitamente de la aspiración de Bloch "a superar la antítesis positivismo-idealismo en una actitud eclética en la que ambas metodologías colaboran en el descubrimiento del sustrato de los procesos históricos: el aún-no-ser [...] El resultado es una mezcla de materialismo e idealismo [...] mezcla que ha dado

203. Bloch, *ibidem*, p. 426.

204. Bloch, *ibidem*, p.468-470.

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

pie a Habermas para llamar a Bloch "Schelling materilista".<sup>205</sup>

La última obra de Bloch, compuesta por una selección de sus cursos de filosofía en Leipzig (1951-1956), es muy interesante por cuanto que reevalúa toda la tradición filosófica desde una posición *nueva*, inquisitiva ("descaminada", yo diría). Tituló su libro **Entremundos en la historia de la filosofía**, tomando de Epicuro el término, tantas veces usado por Marx, de *metakosmia* (espacios entre los astros en los que vivían los dioses de la mitología). Marx lo utilizaba mostrando una vez más aquella sutileza suya que las diversas sistematizaciones de su teoría fueron marginando. En **El capital**, por ejemplo, habla, de "los pueblos mercantiles"

[que] sólo existían en los intermundos del orbe antiguo, cual los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca".<sup>206</sup> Marx indica así situaciones sociales peculiares que se ubican fuera de los marcos ortodoxos de la ciencia histórica o económica, pero que tienen indudable interés. Así, también, Bloch. La suya es una historia de la filosofía "intersticial", postergada siempre porque no exponía *verdades* sino *entre-verdades*. "En esta *entre-verdad* —dice Bloch— se encuentra algo iluminador, que se puede escuchar, que sorprende, que surte efecto. Se trata de salvar un tipo de secundariedad que no tiene absolutamente nada que ver con mediocridad de los objetos".<sup>207</sup> Esa secundariedad es el asistemático, el fragmentarismo, la intuición y, según Gianni Vattimo, la ilusión metafísica de Bloch.<sup>208</sup> (Lo que R. Bodei estudia en su libro, de título transparente, **Multiversum. Tempo e storia in E. Bloch**. (Nápoles, Bibliopolis, 1979) citado por Vattimo.)

#### g) Karl Mannheim

En **Ideología y utopía**, Mannheim (que, en más de una ocasión, se había dicho marxista) desarrolla sus ideas sobre el concepto de *weltanschauung*. Lo que quedaba en él de marxismo al escribir esta obra fundamental le hacía ver, por supuesto, la existencia de diversas *weltanschauungs* y sus implicaciones de clase. Como se sabe, estas concepciones del mundo tienen que ver con aquellas ideas y creencias que la ciencia no aborda ni puede abordar en un determinado estadio de su desarrollo. Las distintas y muchas veces encontradas perspectivas

205. José M. G. Gómez-Heras, "Un éxodo personal hacia la utopía", Introducción a Moltmann y Hurbon, **Utopía y esperanza / Diálogo con Ernst Bloch**, Sígueme, Salamanca, 1980, p. 22.

206. Marx, **El capital**, Siglo XXI, México, 1975, t.1, vol.1, p. 97.

207. Ernst Bloch, **Entremundos en la historia de la filosofía**, Taurus, Madrid, 1984. (Recensión en **Páginas de literatura y ensayo** (Distribuidora Itaca), núm. 10, Madrid, otoño 1984. Lamentablemente no he podido todavía ver el libro.)

208. Vattimo, **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 16.

ideológicas de clase con las cuales se abordaba y se aborda el conocimiento del mundo son, pues, por definición, parciales y unilaterales. No solamente porque son de clase sino porque son precisamente ideológicas, no sujetas a demostración o falsación científicas. Cada cual puede suponer que la concepción del mundo propia es la más certera, pero es difícil negar en la del contrario algunos valores comunes y, eventualmente, posibilidades de verdad. Para Mannheim, esta situación estaba pidiendo a gritos una síntesis de perspectivas. Mannheim criticaba al marxismo su incapacidad para someter su propia ideología al severo "desenmascaramiento" dialéctico al que había sometido a las ideologías burguesas.<sup>209</sup> Aunque la verdad no pudiera hallarse de modo definitivo en el campo de la ideología, parecía evidente que se estaría más cerca de ella si, con toda objetividad, se lograba separar el grano de la paja en cada una de las concepciones del mundo vigentes y sintetizar después los resultados positivos.

Esto es el eclecticismo que todos ven en Mannheim. Con evidente sentido peyorativo, Michel Löwy define esa supuesta "síntesis dinámica" como "un *justo medio ecléctico* entre la grandes concepciones del mundo en conflicto, justo medio *estructuralmente homólogo* a la posición intermedia de su capa social", es decir, de la *pequeña burguesía* (itálicas de Löwy). Resulta lógico que en su siguiente obra, **Libertad, poder y planificación democrática**, Mannheim defiende una "tercera vía" de planificación social reformista.<sup>210</sup>

#### **h) Adam Schaff**

En 1963 el deshielo jrusheviano no había ablandado todavía las aristas endurecidas del marxismo ortodoxo en los países del Este europeo. Es el año en que aparece en Varsovia el libro de Adam Schaff **Filosofía del hombre**, al que, en inmediatas traducciones, se le puso un subtítulo que definía más explícitamente su contenido: "Marx o Sartre".

#### **(Marxismo existencial / Existencialismo marxista)**

La alternativa era crucial: la única tercera posibilidad era, una vez más, la *catda* en el eclecticismo.

No se puede estar de acuerdo [al mismo tiempo], sin caer en el eclecticismo y sin incurrir en contradicciones, con las teorías del existencialismo y del marxismo

209. Mannheim, **Ideología y utopía**. Aguilar, Madrid, p. 213.

210. Michel Löwy, "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales", en el libro colectivo **Sobre el método marxista**, Grijalbo, México, 1974, pp. 20-22.

sobre problemas filosóficos en general y sobre el problema del individuo en particular [...] Se puede escoger entre estas dos soluciones pero no se las puede unificar en un sistema de pensamiento coherente. Entonces ocurriría que nos decidiríamos por el eclecticismo y por la tolerancia de la contradicción. [Las itálicas son de Schaff].

Y, de nuevo, poco más adelante: "Se puede *escoger* entre la posición del marxismo y la del existencialismo, pero no se las puede unificar de forma coherente, [...] no se puede *completar* el marxismo por medio del existencialismo".<sup>211</sup>

El eclecticismo era, pues, para Schaff, la pretensión imposible de unificar en un sistema coherente dos concepciones contradictorias. Se podía escoger una u otra de ambas totalidades —en tanto que sistemas coherentes, inquebrantables—, pero no se podían quebrar electivamente para hacer con los fragmentos elegidos una nueva totalidad sistemática. Por el contrario, esta mezcla sería "un engendro". "No se pueden conciliar el materialismo y el idealismo, el fuego y el agua. Aquí no sirve ninguna 'dialéctica'. El resultado es simplemente un conglomerado ecléctico de contradicciones internas".<sup>212</sup> (conglomerado: unión de diversos fragmentos hasta conseguir una sustancia compacta).

Pero, ¿qué hacer si el existencialismo planteaba con eficacia problemas verdaderos relativos a la existencia humana? No era posible, para un marxista, asumir la respuesta existencialista a tales problemas, pues ello implicaría precisamente la transposición de un fragmento de un sistema a otro. Se trataba, pues, de dar a ese problema una respuesta marxista, es decir, elaborada desde dentro del marxismo y coherente con su sistema. ¿No era eso, de una manera o de otra, completar el marxismo con el existencialismo? En modo alguno, contestaba Schaff. "El marxismo no puede admitir al existencialismo como su componente, pero puede y debe *derrotarlo*, adoptando en su propio terreno aquella problemática que representaba parte esencial del existencialismo".<sup>213</sup> Se rechazaba "la escuela" ajena, como un todo; pero también sus partes constitutivas puesto que correspondían estructuralmente a aquel todo. La solución era dar respuesta materialista, en el marco categorial del sistema propio, al problema planteado idealistamente por el sistema ajeno. Pero, ¿no era todo esto una ingenuidad "dialéctica"?

Por aquellos mismos años, Adolfo Sánchez Vázquez tenía una posición paralela, aunque tal vez menos "dialéctica". Después de un estudio apretado de los aspectos centrales

211. Schaff, *Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre?*, Grijalbo, México, 1965, pp. 49-52.

212. Schaff, *ibidem*, pp. 77, 78.

213. Schaff, *ibid.*, p. 78, 79.

del existencialismo de Heidegger y Kierkegaard (particularmente de su concepción de la condición humana como condición eterna, frente al historicismo del marxismo), llegaba lógicamente a la conclusión de que no se podía “existencializar” al marxismo. “El empeño de existencializar el marxismo no es sino un intento de revisar la doctrina de Marx despojándola de su meollo revolucionario”.<sup>214</sup>

Esto era indudable referido a algunos existencialistas-marxistas de la época, pero no para todos; muchos de ellos acabarían participando decisivamente en las jornadas de mayo del 68. ¿Cómo hacer, pues, para “adoptar en su propio terreno [el del marxismo] —como quería Schaff— aquella problemática” que, siendo “parte esencial del existencialismo”, reflejaba problemas verdaderos de la existencia humana?<sup>215</sup>

#### **(Estructuralismo marxista)**

Años después, Schaff iba a plantear un nuevo dilema de los marxistas: el que los separaba del estructuralismo o, más exactamente, del “llamado estructuralismo marxista” de Althusser. Ya se sabe que, para Althusser, había dos Marx, el joven ideológico y el científico adulto, separados por una *coupure o rupture épistémologique* (categoría ideada a otros efectos por Bachelard), y que de ambos se derivaban dos “marxismos” distintos. Althusser hacía del segundo (el científico, es decir, el estructuralista) la fuente verdadera del marxismo vigente, a diferencia de Leszek Kolakowski que también creía en esa *coupure* biográfica marxiana, pero para quien el Marx bueno era el joven. “¿Uno o dos Marx?” se preguntaba Schaff en 1974.

El problema era parecido al planteado por el existencialismo: en el estructuralismo, en general, había, sin duda, un núcleo metodológico válido, pero no era privativo de tal tendencia. En realidad había muchos estructuralismos (“multiplicidad de ‘estructuralismos’”), y no había por qué acudir al de Saussure o al de Levi-Strauss o al de Chomsky o al de Althusser (que “no tiene con el marxismo mucho en común”)<sup>216</sup> para asumir ese núcleo metodológico esencial: bastaba acudir a Marx, que era un estructuralista

214. Sánchez Vázquez, **Marxismo y existencialismo**, UNAM (Suplemento del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, núm. 28, 2da. serie), México, 1960, p. 228-186.

215. No he podido consultar el libro de Mark Poster, **Existential marxism in postwar France** (Princeton University Press, 1975), en el que, según Jacobo Muñoz (Introducción a Lyotard, **¿Por qué filosofar?**, Paidós, Barcelona, 1989, p. 18), Poster establece una relación consistente entre el “marxismo existencial” de Sartre, Merleau-Ponty y el grupo **Arguments**, y el marxismo (IV Internacional) de **Socialisme ou barbarie** (1949) la revista de Cornelius Castoriadis, Jean-François Lyotard y Claude Lefort.

216. Schaff, **Estructuralismo y marxismo**, Grijalbo, México, 1976, p. 59. (1ra. ed., Viena, 1974.) Trad. Carlos Gerhard.

*avant la lettre*, ("à l'insue" —dice Schaff—: sin darse cuenta) que creía, qué duda cabe, que la realidad concreta era un sistema que se reconocía, en cada caso, por una determinada estructura. ¿Qué era **El capital** sino el análisis de la estructura del régimen capitalista? "El análisis estructural (el examen de las leyes estructurales coexistentes) —escribía Schaff— forma parte del método histórico de Marx, es uno de sus elementos".<sup>217</sup>

Creo que Schaff estaba en lo cierto, pero de ahí a echar por la borda todas las aportaciones —obviamente postmarxistas— del estructuralismo contemporáneo mediaba un abismo. Se manifestaba una vez más la autocomplacencia ortodoxa, y el empeño en encontrar *dentro* del marxismo respuestas *propias* a preguntas hechas fuera de él. Lo que Schaff rechazaba era la exigencia estructuralista de que bastara "un análisis *exclusivamente* estructural de la realidad". Y aquí hacía causa común con Sartre: a lo sincrónico-lógico había que añadir lo diacrónico-histórico; al análisis estructural, el análisis genético. Engels había distinguido muy precisamente el análisis de las cosas (estructural) del análisis de los procesos (genético, histórico). El método estructural no sólo no se bastaba a sí mismo, sino que era complementario de la investigación de los procesos. "Únicamente bajo esta condición puede desarrollarse una orientación de estructuralismo *marxista*", pero, para distinguirlo de las demás tendencias estructuralistas —advertía Schaff— "sería preferible inventar un nuevo nombre", como han hecho los fundadores de la "teoría general de los sistemas".<sup>218</sup>

Toda esta estrictez metodológica de Schaff tiene, sin embargo, su antípoda en dos páginas de su **Introducción a la semántica** (1962) tan brillantes como poco frecuente por entonces en los países del Este europeo. Es difícil huir de la tentación de reproducirlas por entero. Entresacamos a continuación los conceptos más relacionados con nuestra tesis central:

La convicción de que la falsedad de algunas ideas expuestas en una obra cancela la justeza de todas las demás de su autor deriva de una interpretación peculiar del desarrollo científico como si éste siguiera una línea recta en la cual unos sistemas teóricos representaran la pura verdad, y otros, la falsedad absoluta [...] La idea de que ciertas tendencias monopolizan la verdad y otras la falsedad es sencillamente inaceptable [...] Verdades, incluso muy importantes, pueden hallarse en sistemas que son erróneos por otra parte e incluso anticientíficos. [...] Falsedades, aun muy graves, pueden aparecer en sistemas por lo demás correctos.<sup>219</sup>

---

217. Schaff, **Estructuralismo y...**, p. 233-234.

218. Schaff, **Estructuralismo y...**, p. 234-236.

219. Schaff, **Introducción a la semántica**, p. 56.

Y, en **Estructuralismo y marxismo**: "Puede ocurrir que alguien opere con conceptos poco precisos, pero plantee, con todo, problemas reales y postulados fundados".<sup>220</sup> ¿Entonces? Una vez más, el eclecticismo, expulsado por la gran puerta del sistema, se colaba por la de la cocina desistematizándolo.

En esa misma obra de Schaff encontramos un ejemplo flagrante: el de las tesis lingüísticas de Marr. Se sabe que estas tesis, centradas erróneamente en el supuesto carácter de clase del lenguaje, fueron oficialmente erradicadas de la lingüística soviética a raíz de un escrito de Stalin (1950), como si de un problema político de Estado se tratase. Schaff no sólo protesta abiertamente de ese método, sino que defiende —y este es el aspecto que ahora nos interesa— algunas de las restantes tesis de Marr. No todo era, pues, erróneo en los trabajos del lingüista soviético fustigado hasta la anulación. Dice Schaff: "Hay que considerar perjudicial para la ciencia la manera como fue rechazada entonces la teoría de Marr; deben considerarse inadmisibles semejantes métodos en discusiones científicas". Y, después de aceptar el acierto de algunas de las críticas dirigidas a Marr, añade: "Pero la teoría de Marr [...] contenía, fuera de toda duda, muchas ideas interesantes y valiosas de importancia teórica general".<sup>221</sup> O, dicho en otras palabras: había que separar en la obra de Marr el grano de la paja, salvar lo justo y desechar lo erróneo: elegir con un *a priori* científico e incorporar lo salvado a la teoría general de la lingüística junto a las aportaciones igualmente correctas de otros teóricos. ¿Y no ocurriría lo mismo con Lysenko? Es evidente que sus tesis sobre la herencia de los caracteres adquiridos fue a la postre insostenible. Pero, ¿había que desechar al mismo tiempo todas sus aportaciones debidamente experimentadas? Los físicos lo saben muy bien: "No siempre que se presentan contradicciones entre las predicciones de una teoría y los experimentos se decide abandonar la teoría".<sup>222</sup> Y la viceversa es igualmente cierta. No hay una sola teoría para todos los fenómenos. ¿No acude acaso Schaff a la autoridad de un crítico del marxismo tan notorio como Bertrand Russell, para sustentar sus tesis marxistas (las de Schaff) sobre semántica?

De la semántica hemos de pasar a la semiótica, disciplina enteramente asumida por los teóricos marxistas como un método científico válido.<sup>223</sup> Es más, Georg Klaus, filósofo marxista de la antigua República Democrática Alemana, afirma que

---

220. Op. cit., p. 123.

221. Schaff, *Introducción a la...*, p. 28s.

222. Eliezer Braun, *Una faceta desconocida de Einstein*, FCE/CONA- CYT, México, 1986, p. 33.

223. En lo que sigue estoy enteramente en deuda con el excelente ensayo de Desiderio Navarro, "Semiótica y marxismo en la ciencia literaria: hacia la pragmática", publicado en *Casa de las Américas*, núm. 143, La Habana, 1984, pp. 115-124.

"los semióticos burgueses de los Estados Unidos de América en modo alguno han de ser considerados, sin más ni más, ideólogos del capitalismo o del imperialismo" y que "también en teóricos tales como Charles Morris y Stuart Chase se hallan muchos elementos racionales y verdades parciales", que es importante "aprovechar marxistamente".<sup>224</sup> ¿Aprovechar marxistamente? ¿Y cómo lograrlo si no se recurre al eclecticismo, a la elección y al rechazo electivos? El folclorista soviético Elizar Meletinski afirma, según Desiderio Navarro, que el análisis semiótico-estructural debe *complementarse* con los estudios históricos y sociológicos, y otros filósofos soviéticos consideran al método semiótico como un "legítimo *partenaire*" del materialismo dialéctico e histórico. Navarro sabe perfectamente que la idea de *complementariedad* es uno de los fundamentos del principio de incertidumbre en la física cuántica, y que unido a ese *partenerismo*, nos introduce en terrenos eclécticos. Es el punto en el que es preciso hacer una definición ortodoxa del problema.

Algunos de esos llamados a la integración se limitan a meras enumeraciones de métodos, sin resolver, ni siquiera plantear, los problemas teóricos-metodológicos que tal integración implica; nos dejan por el momento no ante una síntesis, sino ante una adición o yuxtaposición mecánica y, por ende, ante un grave peligro de eclecticismo o pluralismo.

El eclecticismo es de nuevo identificado con "meras enumeraciones de métodos", "con la adición o yuxtaposición mecánica" incapaz de alcanzar síntesis alguna, y con el pluralismo. La ingerencia de los socorridos adjetivos "mera" y "mecánica" no añade precisamente rigor a la identificación. Estamos ante un salvamento de criterios tradicionales ortodoxos, poco frecuentes en los últimos notables estudios de Desiderio Navarro.

Al desplegar, con todo acierto, el valor de las tesis pragmáticas de Morris y Peirce (en cuyo ascenso "participan tanto teóricos no marxistas de la Europa occidental y Norteamérica, como teóricos marxistas de la Europa socialista") Navarro incluye a Habermas en esa tendencia salvadora, y también a otros estructuralistas o semióticos no específicamente marxistas.

Vinculada en ocasiones a tesis del marxismo y/o del psicoanálisis, [esa tendencial] se ha hecho evidente en obras de autores de renombre internacional, como el italiano Umberto Eco, Julia Kristeva, búlgara residente en Francia, el germanoccidental Götz Wienold, el norteamericano Jonathan Culler y el holandés Teun van Dijk.<sup>225</sup>

224. *Ibid.*, p. 118.

225. *Ibid.*, p. 121.



Y esa vinculación ocasional, ¿no es ecléctica? Tratada como ciencia (la semiótica como "método científico general") evidentemente no. ¿Hay acaso relación ecléctica entre la física o la mineralogía y el marxismo? Pero como tendencia o como punto de vista (de Morris, de Pierce, de Habermas, de Eco) en el que todavía se duda sobre si el concepto de *estructura* seguirá vigente o deberá ser sustituido por el de *estructuración*, lo es. Cuando Desiderio Navarro nos dice que "la pragmática literaria tiende un puente de la semiótica literaria al materialismo histórico y a la sociología",<sup>226</sup> la pragmática aparece como tendencia elogible dentro de la semiótica.

### i) Galvano della Volpe

Pocos años después de Schaff, y de modo muy diferente, della Volpe vio que "la coexistencia entre los dos máximos sistemas políticos mundiales" propiciaba un clima favorable "al más generoso eclecticismo ideológico". Que ese eclecticismo estuviera representado, según della Volpe, por gente de la categoría de Sartre, Marcuse, Althusser, Desanti, etc., le hace ser prudente al calificarlo. En primer lugar, se trata de un "eclecticismo de izquierdas", emprendido por "amigos improvisados procedentes de las regiones más diversas y lejanas", y que, en el caso de Sartre, intenta

coniliar la categoría de la 'subjetividad' con sus presupuestos históricos, sociales, 'materiales', en una *mélange* existencial-marxista que es, desde luego, un documento culturalmente significativo, y políticamente interesante, de esta época de transición, pero que se resiente, en el aspecto teórico, de la contaminación de criterios *lógicos*, y, por lo tanto, de la debilidad cognoscitiva inherente a todo eclecticismo lógico (por genial que sea).<sup>227</sup>

No fue della Volpe el único en apreciar ese débil eclecticismo existencial-marxista. También Bryant Magee considera que "el *apriorismo* de su existencialismo [el de Sartre] y los elementos empíricos concretos de su marxismo, no se mezclan fácilmente, en manera alguna".<sup>228</sup> Henri Lefebvre cree, por el contrario que el existencialismo no es más que "un avatar del marxismo", "un simulacro de teoría intentando llenar algunas lagunas del

226. Ibid., p. 124.

227. Della Volpe, *Crítica de la ideología contemporánea*, Comunicación/Corazón, Madrid, 1970, p. 64. (Ira. ed. ital., 1967). Trad. María Esther Benítez.

228. Bryant Magee, *Los hombres detrás de...*, ed. cit. en nota 178, p. 312.

marxismo oficial".<sup>229</sup> Y Howard L. Parsons llega a decir que "el existencialismo constituye un 'enclave' dentro del marxismo, un 'parásito' generado por el marxismo" [...], y la obra de Sartre "un esfuerzo personal para resolver la contradicción entre su propio método existencial y su método marxista".<sup>230</sup> Pero, ¿cómo negar la muy considerable influencia positiva de ese eclecticismo sartreano en el proceso de radicalización política europea y americana después de la II Guerra mundial hasta 1970, y su influjo en el propio enriquecimiento del marxismo? Parsons concluye su ensayo afirmando que "un enfoque marxista del hombre puede, acaso, integrarse con el método existencialista", y que no sería la primera vez que "un sistema a la vez intelectual y práctico ha sido mejorado y galvanizado por un crítico hereje y vigoroso. Un hereje que (según la etimología griega de esa palabra) 'es capaz de escoger'".<sup>231</sup>

Volviendo a della Volpe, le sigue al existencialista otro intento ecléctico "peor": el de "conciliar nada menos que el análisis histórico-materialista [...] con el análisis eidético, abstractísimo, propio de la fenomenología husserliana".<sup>232</sup> Y, por último, "el intento no más afortunado [...] de integrar al marxismo", en cuanto ciencia humana, con una "antropología social" (de hecho, con el estructuralismo). La respuesta de della Volpe contra estos tres intentos eclécticos de conciliar el marxismo con el existencialismo, la fenomenología y el estructuralismo, estriba en la enfática confirmación de "la autonomía inflexible del método materialista-histórico" y, frente a hegeliano-marxistas y marxoestructuralistas, esperaba "que los dioses nos guarden de tales amigos".<sup>233</sup> Estaba, pues, todavía, en el terreno, tan criticado por él, de los a priori absolutos.

Algunos años antes, Galvano della Volpe no había podido rechazar en bloque al neopositivismo lógico.

En Tarski y en Carnap, los dos lógicos eminentes de la escuela, pueden verse los lineamientos de una *lógica formal moderna* que, *reconocidos sus límites* [las itálicas son de della Volpe, FA] no puede ni debe dejar indiferente a un marxista, pues dicha *lógica formal moderna* no es otra cosa que la *lógica de*

229. H. Lefebvre, *Tiempos equívocos*, Kairós, Barcelona, 1976, p. 143, 149. 1ra. ed. fr., Stock, París, 1975.) Trad. José F. Ivars y Juan Istúriz.

230. Parsons, "Diálogo entre el marxismo y el existencialismo. Un análisis del problema del método", en vv.aa., *Marxismo y alienación*, Península, Barcelona, 1972, p. 160.

231. Parsons, *ibidem*, p. 204, 207, 214-215.

232. Intento denunciado también por Karel Kosik en su *Dialéctica de lo concreto* al estudiar la problemática de *El capital* de Marx y criticar a quienes pretenden concebir la fenomenología como el fundamento filosófico de la economía marxista. (*Dialéctica de lo concreto*, ed. cit., p. 179.)

233. Della Volpe, *Crítica de la...*, op. cit., pp. 63-65, 19.

Vemos, pues, cómo un marxista no podía *ni debía* quedar indiferente nada menos que ante la "lógica formal moderna" del neopositivismo cuyos pródromos había condenado Lenin. Bien es verdad que aquí nos encontramos de lleno en el terreno de la "unidad científica del saber" (della Volpe), y los "comisionados" neopositivistas de la burguesía no hacían mal papel en ese campo. Pero, a los efectos de la praxis científica, ¿qué era lo que suponía el liberar esa apropiable lógica moderna de su concomitante tendencia reaccionaria? Representaba, sin duda, un análisis en el campo del adversario y una elección; un aislamiento de esa lógica moderna de su contexto reaccionario original, y su asimilación a otro contexto. (Y una interacción también, en la medida en que el adversario asumía, a su vez, su parentesco con el marxismo.) En definitiva, una actitud y un método electivo, ecléctico, contra el que della Volpe, sin embargo, no pudo dejar de manifestarse más de una vez.

Rudolf Havemann le dio nueva ocasión con su libro **Dialéctica sin dogmas** (1964). Della Volpe evaluaba positivamente el sentido general del libro del disidente alemán: "la obra de Havemann es notable por el moderno aliento moral que la anima en su totalidad y por el sentido histórico-dialéctico de los problemas actuales del socialismo". No obstante, en **Dialéctica sin dogmas**, "la influencia del peor Engels [...] se mezcla con ecos de Plank, de Heisenberg, etc., en una emulsión tan incongruente como inocua, por fortuna".<sup>235</sup> Una vez más el eclecticismo, ahora identificado con una emulsión (mezcla incompleta entre un líquido y otra sustancia que permanece en suspensión), era un peligro del que se escapaba difícilmente.

Pero, él mismo, ¿no adoptaba posturas claramente eclécticas con respecto al kantismo? De hecho, su aportación al marxismo es la del rechazo del hegelianismo (Lukacs, Marcuse) y la vuelta a un Kant al que acude siempre con simpatía, y cuya fórmula "el hombre es fin y nunca medio" le parece "capaz de una aplicabilidad más extensa [que la del "mundo del hombre burgués"] a causa de la abolición socialista de la esclavitud del trabajo

---

234. Della Volpe, **Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista**, Editora Política, La Habana, 1965, p.108. Poco más adelante, vuelve a justificar este aserto diciendo que "para el postulado crítico de la materia ya no es admisible una lógica "filosófica" distinta por su método de la "científica"". (Ibidem, p. 176). En definitiva, todo parece indicar que, en opinión de della Volpe, la lógica científica positivista tiene, en el marco del sistema positivista, una autonomía científica que la convierte en un bien mostrenco perfectamente ubicuo.

235. Della Volpe, **Crítica de la...**, op. cit., p. 188-189.

asalariado".<sup>236</sup> Su kantismo era un ablandamiento de la dureza de la teoría del Estado hegeliana y del consiguiente "centralismo democrático" soviético. Era, también, un distanciamiento con respecto a la universalización del cierre de la síntesis (solución dialéctica) en la tríada hegeliana y una preferencia (contingente pero más afín a la cientificidad contemporánea) por las aporías kantianas derivadas de la persistencia de las contradicciones (tesis-antítesis) sin la forzosidad de la síntesis.

**j) Eclecticismo paramarxista en EEUU: Veblen (1857-1929)**

Es frecuente considerar a Veblen como un pensador "socialista", aunque esta clasificación en modo alguno lo convierte en marxista. Al contrario, son muchos los aspectos en que Veblen critica tesis marxianas. Sin embargo, no hay duda de que Veblen debe mucho a Marx, y que, entre las "avenidas" que confluyen en Veblen (Sombart, Marshall) es fácil reconocer la de Marx. La interpretación económica de la historia de Veblen, y su concepción de la explotación capitalista, se originan evidentemente en Marx. Pero, si a fines del siglo XIX la "etapa superior del capitalismo" había obligado a Lenin, en la Rusia zarista, a replantearse diversas ideas de Marx, en los mismos años, en los Estados Unidos, lugar de origen de aquella etapa, llevaron a Veblen a reflexiones no menos originales. Su determinismo económico no le impidió ver el juego de otros factores en el desarrollo impetuoso de la "clase ociosa" en su propio país, y pudo así integrarlo con ideas tomadas de otras disciplinas. Su contraposición entre instinto de laboriosidad e instinto de rapacidad, inspirada acaso en el evolucionismo de Darwin pero no privada de una fundamentación histórica, está vista en el proceso mismo de la expansión económica estadounidense. Su interés —este sí, de clara estirpe darwinista— en el papel desempeñado por el medio ambiente en el condicionamiento del desarrollo y de las luchas sociales, llena un hueco que Marx había dejado casi vacío. Lo mismo habría que decir de su explicación irritada ante el prestigio del dinero y la exhibición de riqueza en una sociedad que como la estadounidense carecía de otras fuentes rivales de prestigio social. Veblen vio también en la rebeldía proletaria contemporánea impulsos e intereses no específicamente materiales sino fincados en planos espirituales psicológicos y antropológicos muy conscientes. No creía que el revolucionarismo de la clase obrera fuera un dato histórico universal (la situación en los EEUU le daba la razón) y depositaba mayor confianza en la inexorable socialización del capitalismo (planeación, impuestos, control estatal, participación sindical, salarios dignos,

---

236. Della Volpe, *Rousseau y Marx...*, p. 81.

etc.) y en el papel progresivo del desarrollo de la técnica industrial, de los "ingenieros".

Su eclecticismo y, en definitiva, su originalidad, su independencia —se le ha llamado "el solitario trasatlántico Veblen"—, es archievidente. Y tal vez gracias a ese eclecticismo flexible y subjetivo, su crítica radical del capitalismo estadounidense puso al descubierto sus aspectos más característicos, y no es casual que fuera siempre perseguido por el *establishment*, arrinconado y que, a la postre, muriera en la miseria.

## V. LOS "NEOMARXISMOS"

Desde que Wright Mills escribiera su famosa "Carta a las nuevas izquierdas" (*New Left Review*, otoño 1960), e Irving Howe su *Nuevo curso de la Nueva Izquierda*, se agruparon bajo tal denominación una serie muy heterogénea de tendencias, algunas de las cuales se emparentaban, de una manera o de otra, antes o después, con el marxismo: maofismo, socialismo árabe, castrismo, feminismo, movimiento de derechos civiles, panteras negras, neoanarquismo, tercermundismo (Fannon), teología de la liberación, neourbanismo, etc. De todos ellos, el más estrechamente ligado a nuestro tema es el de los llamados neomarxismos.<sup>237</sup>

Hay un momento en que, a partir del marxismo, apoyándose en él y, muchas veces, diciéndose "marxistas", un gran número de filósofos, sociólogos y economistas han desarrollado las tesis de Marx en tal medida que, de hecho, podría considerárseles como situados fuera del marxismo. Claro que aquí habría que hablar de ortodoxias (opinión recta, correcta) y heterodoxias (de otra opinión), y no sería fácil definir los límites entre ellas, ni entre la heterodoxia y el claro abandono del marxismo.

El notable historiador marxista inglés Eric J. Hobsbawm se impuso esa tarea y llegó a precisiones que son oportunas en nuestro trabajo. El neomarxismo tomaría del marxismo (de un modo no dogmático, por supuesto) la interpretación económica de la historia, los conceptos de base y superestructura, clase y lucha de clases, ley histórica y determinismo histórico, y otros temas relativamente menores. Así pues,

la posición neomarxista no representaba más, cuando mucho, que una selección entre las ideas de Marx sobre la historia, y, cuando menos (como ocurrió con Kautsky), una confusión entre esas ideas y ciertas concepciones no marxistas contemporáneas, como el evolucionismo o el positivismo.

Como Hobsbawm no tiene una idea peyorativa de los neomarxismos, se cuida mucho de mencionar la palabra nefanda: estas corrientes ("selección" dentro del marxismo, "confusión" con ideas fuera del marxismo) eran, con toda evidencia, eclecticismos. "Resulta evidente —concluye Hobsbawm— que una parte de esta posición neomarxista no representa en nada a las ideas de Marx" [...] "no está especialmente unida al pensamiento de

---

<sup>237</sup> Jameson ha prohibido en alguna ocasión el término alemán *Spätmarxismus* (marxismo tardío) para referirse al marxismo de nuestra época.

Marx". No obstante, las ideas que el neomarxismo toma del marxismo "representan cargas masivas de explosivos ideológicos que intentan hacer saltar las aristas de las fortificaciones de la historia tradicional". Su papel no puede, pues, considerarse negativo. Después de todo, "el marxismo está lejos de aportar la única teoría estructural y funcional de la sociedad", y muchos conceptos marxistas (el papel de la lucha de clases, el orden de sucesión de las formaciones económico-sociales, el mecanismo de transición de una estructura a otra) "han constituido siempre el objeto de controversias, en ciertos casos aun entre los marxistas [...] Es inevitable que ciertas partes del sistema, fundadas sobre pruebas insuficientes o engañosas, deban ser abandonadas". El neomarxismo nos empuja en ese sentido, y su influencia en el terreno de la "divulgación marxista" es valiosa.<sup>238</sup> Tras esta definición es fácil llenar la nómina del neomarxismo. La Escuela de Frankfurt sería tal vez el ejemplo más notable. Schaff incluiría en él a Althusser y a sus seguidores (Chatelet, Godelier, etc.), si olvida sus "facetas antimarxistas". Hoy estarían tal vez en ese grupo filósofos como Kolakowski, Colletti, algunos socialdemócratas de izquierda, y buena parte de la sociología radical (Bourdieu, Bottomore, etc.). Otros estarían en él en un momento de su vida intelectual (Mannheim, Garaudy, Barthes, Popper, Lyotard).

Lo interesante, ahora, para nosotros, es que en esas corrientes neomarxistas heterodoxas definidas, en una medida u otra, por el eclecticismo, se mantiene, al igual que en la ortodoxia más doctrinaria, la idea del eclecticismo como negatividad. Dice, por ejemplo Francois Chatelet:

Se ha impuesto en las universidades francesas un nuevo academicismo que, en nombre de un marxismo remozado, construye un edificio ecléctico y resueltamente modernista, combinando, en síntesis diversamente dosificadas, la filosofía de la historia del **Anti-Duhring**, la sociología y la economía atribuidas a Marx y, naturalmente, las aportaciones de la epistemología, el psicoanálisis, la lingüística y hasta la etnología —espolvoreado el conjunto de acentos nietzscheanos que tienen por función dar una apariencia de vida a ese cadáver.<sup>238</sup>

No es extraño que Chatelet se desmarque expresamente de este academicismo ecléctico y que, de hecho, en función precisamente del eclecticismo, lo hermane con el materialismo dialéctico que, según él es una "mezcla inconsistente de elementos dispares, cuya dosificación varía según las circunstancias y las exigencias del combate 'político',

238. Hobsbawm, "El aporte de Karl Marx a la historiografía", *Diógenes*, núm. 64, UNESCO/Sudamericana, Buenos Aires, oct-dic. 1968, pp. 42-45.

238. Chatelet, *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*, FCE, México, 1989, p. 178. (1ra. ed. fr., Denoël, París, 1979.) Trad. Aurelio Garzón del Camino.

integrando dogmatismo ontológico, positivismo científico, pragmatismo historiador y moralismo místico".<sup>239</sup> No es una mala definición del *Diamat* adocenado y sectario. Pero cuando Chatelet afirma que "el marxismo ha llegado a ser en la actualidad un *componente* esencial del pensamiento universal",<sup>240</sup> ¿a qué marxismo se refiere? Cuando quiere componer su visión coherente del marxismo no tiene más remedio que despiezarlo e interpretarlo críticamente (como mito, como ideología, como filosofía, como filosofía verdadera, como método, como práctica) y escoger "el marxismo de Marx" entre "la gran variedad de marxismos [...] que se han constituido ideológicamente tomando de Marx o de la 'patología' marxista tal o cual concepto, desarrollado unilateralmente". Pero su método no es menos unilateral y ecléctico, y no tiene más remedio que coger al toro por los cuernos y mentar la bicha: "Cada una de las interpretaciones señaladas tiene probablemente, como suele decirse, "su parte" de verdad. ¿Por qué no tratar de coordinar todas esas "partes" para constituir una verdad toda entera?" No, se contesta Chatelet, porque con cada "parte" de verdad vendría su "parte" de error y, además, ¡"el eclecticismo no conviene a Marx"! En lenguaje llano eso se llama ponerse la venda antes de la herida, porque la actitud de Chatelet es, como en los demás neomarxismos, forzosamente ecléctica. El Marx que él elige es el que relaciona la teoría con la práctica y hace de la ciencia "la teoría de la práctica social y total"; el que sabe que las ideologías son necesarias pero parciales y falsas, aunque la de la clase obrera acabe convergiendo con el análisis teórico; el que discierne y analiza las imbricaciones entre fuerzas productivas, relaciones de producción y Estado, y deduce de ellas la lucha de clases; y el que descubre que la propiedad privada es el origen de todas las irracionalidades, desórdenes e injusticias de la civilización. El gran tema del Marx vivo —concluye— es el de la Razón y su irracionalidad.<sup>241</sup> Su filosofía —la de Chatelet— puede ser la marxista, pero su método es el eclecticismo.

#### a) Escuela de Frankfurt

La Escuela de Frankfurt, enemiga del dogmatismo ortodoxo pero no menos que del eclecticismo, se ha encontrado en situación semejante. Y no resulta difícil comprender que hayan sido, ellos también, definidos más de una vez como eclécticos.

Cuando Morse busca una corriente neomarxista (o neofreudiana o neoweberiana) que escape a la estrechez monolítica intolerante, es decir, "un enfoque más ecléctico y

239. Chatelet, *ibidem*, p. 132.

240. Chatelet, *ibidem*, p. 14. Las cursivas son nuestras, FA.

241. Chatelet, *ibidem*, pp. 119, 121-127.



permisivo", no se le ocurre opción más clara que la "teoría crítica" asociada con la "escuela de Frankfurt".

El grupo de Frankfurt —explica— se ubicó [...] en una tradición que llevaba un siglo y medio de mantener una perspectiva crítica sobre los dilemas occidentales. A ese tronco principal, marcado por nombres como los de Kant, Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Freud y Weber, se asimilaron con facilidad las contribuciones ilustrativas de Sade, Kierkegaard, Tocqueville o incluso el solitario trasatlántico de Veblen.

Es esta una de las rarísimas ocasiones en las que, ante la cerrazón irreductible de las derivaciones escolásticas del marxismo, aparece un determinado eclecticismo como una perspectiva plausible. Es más, los autores del grupo de Frankfurt —sigue Morse— "evitan los compromisos sistémicos", "vinculan incansablemente los campos de las instituciones y la mente privada, la retórica y la acción, la sociología y el arte", y no se presentan a sí mismos como una opción totalizadora autosuficiente:

Las varias decenas de estudiosos de dos generaciones que se pueden identificar con la escuela de Frankfurt no han adoptado una "posición" común, sino ciertos supuestos compartidos respecto a problemas centrales, contextos amplios y cuerpos de pensamiento luminosos.<sup>242</sup>

No obstante, en la nutrida lista ecléctica enumerada por Morse (Kant, Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Freud, Weber, Sade, Kierkegaard, Tocqueville, Veblen) falta todavía algún nombre notable. En su importante libro sobre la filosofía política de la escuela de Frankfurt, George Friedman asienta por su parte que las alternativas de Freud y de Nietzsche no podían dejar de ser utilizadas por la escuela de Frankfurt "para criticar y profundizar las interpretaciones posibles del marxismo"; que "para salvar a Marx [la Escuela de Frankfurt] lo sometió a Freud, su antítesis teórica", y que "infundiendo a Marx el sentido freudiano de lo psíquico y a Freud el sentido histórico de Marx, la Escuela de Frankfurt buscó la solución al problema de ambos".

Pero, repito, faltaba un nombre conspicuo entre los que podían unirse a la reelaboración frankfurtiana del marxismo: el de Heidegger. "La Escuela de Frankfurt —afirma Friedman— es el nexo que vincula a los dos gigantes", y eran los conceptos de alienación y de autenticidad los que hacían el milagro. No estaba sólo Friedman en mantener este criterio. También Lucien Goldmann en su libro Lukacs et Heidegger, "desarrolla —apunta Friedman— un argumento convincente para

242. Morse, *El espejo de Próspero...*, pp. 156-158.

hacer compatibles las categorías heideggerianas y marxistas". Althusser hará de Engels precursor de Heidegger.

Dos ingredientes más: Spengler y el judaísmo. Spengler es "parte también de la artillería frankfurtiana", y "el judaísmo [...] se asume como base de revivificación de lo sagrado para minar el carácter profano de la vida burguesa".<sup>243</sup> Claro que hay que dejar bien sentado que Friedman apunta todas estas conciliaciones sin aplaudir; es más, en sus primeras conclusiones afirma que "los frankfurtianos buscaron simultáneamente afirmar y relacionar alternativas imposibles", y que no pudiendo "vivir a costa ni de la izquierda ni de la derecha [...] decidieron vivir en ambos [campos] simultáneamente".(109) El problema es si, objetivamente, la Escuela de Frankfurt logró salvar así las esperanzas teleológicas de Marx y Hegel.<sup>244</sup>

En el caso particular de Walter Benjamin, Lunn afirma que su marxismo era "muy selectivo", y que su concepción del mundo se encontraba en una "encrucijada" entre Marx, Mallarmé y Gershom Scholem... y que Adorno le había censurado "por combinar la enumeración mística, la motivación teológica de la 'asignación de nombres', con la facticidad economicista, en su primer ensayo sobre Baudelaire". En Benjamin, "la teología mística judía se yuxtaponía y se interrelacionaba poéticamente al mismo tiempo con ciertos aspectos del materialismo de Marx". De un lado, "un enfoque esencialmente poético y místico"; del otro, "una selectiva sustancia marxista". Pero ambos unidos. "La forma poética no era una 'fachada' sino una parte de la naturaleza misma de su 'contenido' marxista".<sup>245</sup>

Desde el punto de vista del método, Benjamin construía sus inteligentísimas versiones de la cultura mediante una selección de fragmentos olvidados y marginales, no transmitidos por la tradición acumulativa ("los desperdicios de la civilización", dice Lunn), reunidos y reordenados obsesivamente. Adorno le criticaba —como queda dicho poco más arriba— la deliberada yuxtaposición de citas textuales con las "brutales heteronomías del caos económico". Aunque Lunn confiesa, desde la primera página de su libro, que no trata de eludir o negar su propia "ambivalencia hacia el marxismo y el modernismo", no puede menos de exponer su sorpresa ante "la 'constelación' asombrosa de Proust y Marx" que fraguó Benjamin, y ante su "restauración del marxismo en un campo triangular con el

243. Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. FCE, México, 1986, pp. 109ss, 75s, 17s. (1ra. ed. en ingl., Cornell University Press, Ithaca, 1981.) Traducción Carmen Candiotti.

244. *Ibid.* p. 112

245. Lunn, *op. cit.* en nota 183, pp. 247, 249-250, 251.

misticismo judío y el modernismo francés".<sup>246</sup> Es raro que Lunn olvide la ingerencia kantiana en esa constelación. Un kantismo, además, eclecticizado, elegido. "Es de la mayor importancia para la filosofía venidera —escribía Benjamin— reconocer y distinguir qué elementos del pensamiento kantiano han de ser asimilados y desarrollados, cuáles han de ser modificados y cuáles rechazados".<sup>247</sup>

En un ensayo pleno de heterodoxias, en el que, desde el título mismo, mezcla, muy antileninistamente, estética y política, Terry Eagleton dice que sólo Brecht supera a Walter Benjamin en el favor de la cultura marxista de occidente. ¿Cómo no había de ser así, si Benjamin se las arregla de maravilla "to combine all the vigorous iconoclasm of a materialist 'production aesthetics' with the entrancing esotericism of the Kabbala?". Nadie podía hablarnos de modo tan persuasivo como Benjamin a quienes como nosotros estamos revueltos "between media technology and idealist meditation". En él encontramos algo de nuestro propio contradictorio deseo de una emancipación no soñada "and persistent delight of contingent"... En el marco de esa delicia de lo contingente, Benjamin se atrevía a hacer saltar "objetos" de su medio intelectual para someterlos al impacto de nuevas reflexiones. Y no tomaba Eagleton estos conceptos de algún ensayo específicamente dedicado a la estética y, por lo tanto, redimidos de todo pecado contra el monismo filosófico, sino de las "Tesis sobre filosofía de la historia" que son, en efecto, un sorprendente e inteligentísimo texto heteróclito (si no queremos llamarlo ecléctico). Eagleton valora los intentos de Benjamin, "astuto tradicionalista", por redimir todo lo que del pasado pudiera tener valor; pero lo que más le entusiasma es su método: "blasting past objects out of their naturalizing continuum, submitting them to the deadly impact of new thoughts". Y este salto entre estructuras es "one of the theoretical gains of this fertile epoch".<sup>248</sup>

Al estudiar las relaciones entre la alegoría moderna y el montaje-collage, Stanley Mitchell descubre una nueva faceta de la comprensión ecléctica de Walter Benjamin:

El montaje se convirtió para él en la forma de la alegoría moderna, constructiva, activa, no melancólica, es decir, en la habilidad para conectar cosas disímiles de tal manera que "conmocionaran" al público y le hicieran tener nuevos conocimientos y comprensiones.<sup>249</sup>

246. *Ibidem*, pp. 282, 262, 263.

247. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía futura" (1918), en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 9. Trad. R. J. Vernengo.

248. Eagleton, "Aesthetics and Politics", en *New Left Review*, núm. 107, Londres, ene-feb 1978, p. 28-29, 34.

249. Stanley Mitchell, "Introduction" a W. Benjamin, *Understanding Brecht*, New Left Books, Londres,

El montaje-collage no persigue, pues, síntesis alguna: sólo (nada menos) una conmoción, un nuevo conocimiento, una nueva comprensión. En efecto, su propio enunciado presupone la yuxtaposición pero no forzosamente la indiferencia contingente: para comocionar o provocar un entendimiento nuevo es preciso una intención a priori en el artista y, en el montaje, una elección...

### **(Freudomarxismo)**

Otro ejemplo entre cien de estas síntesis eclécticas llevadas a cabo por la escuela de Frankfurt está en la unión de freudismo y marxismo: el llamado "freudomarxismo". Max Horkheimer lo había apuntado en 1934, advirtiendo no obstante el peligro de una hegemonía psicologista: "Una historiografía materialista sin una psicología suficiente es deficiente. Una historiografía psicologista es errónea".<sup>250</sup>

En una entrevista polémica Bryan Magee ponía a Marcuse entre la espada y la pared a propósito de la unión Freud-Marx. El autor de **Eros y civilización** replicó con lucidez: "Creo que fácilmente pueden unirse, y muy bien puede resultar una unión feliz. Creo que son dos interpretaciones de dos niveles diferentes de la misma unidad, de la misma totalidad". (Véase aquí la salvación dialéctica del elemento probatorio crucial: la pertenencia a una misma totalidad, a una misma estructura.) Y Marcuse explica enseguida su conocida transposición a la sociedad de los impulsos primarios que Freud situó en el subconsciente.<sup>251</sup> En el mismo terreno, Adorno relacionaba eficazmente "alienación" freudiana y "cosificación" marxista: individuo y masa.

También Sartre. En una entrevista concedida a **Rinascita** en 1963 aceptaba que el psicoanálisis tuviera "una salida sobre el terreno social". Y añadía:

Hay mucho que ganar en la confrontación entre psicoanálisis y marxismo; no, claro está, para que se queden en sus posiciones, sino porque el marxismo puede absorber y, a su vez, restituir estas ideas y estos métodos bajo una forma que, además,

---

1977, p.xiii. (Citado por Gregory L. Ulmer. "El objeto de la poscrítica", en Hal Foster et al., **La modernidad**, Kayros, Barcelona, 1985, p.145; 1ra. ed. **The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture**, Bay Press, 1983.)

250. Horkheimer. "Sobre la caracterología". **Ocaso**, Anthropos, Barcelona, 1986, p.80. (1ra. ed. al., Zurich, 1934; 2da. ed., **Dämmerung**, Fischer, 1974.) Trad. y pról. José M. Ortega. Puede verse también el ensayo de Horkheimer "Historia y psicología" en el que defiende la "mediación de la estructura psíquica de los individuos y los grupos sociales" entre superestructura e infraestructura. (Vid. Ortega, pról. a **Ocaso**, p. 11.)

251. Magee, **Los hombres detrás de las ideas**, p. 70.

enriquecerá el psicoanálisis burgués y lo destruirá en la medida en que siga como tal.<sup>252</sup>

Uno de los primeros propagadores del freudomarxismo (aunque sin ninguna relación directa con la escuela de Frankfurt) fue el filósofo y psicólogo inglés Reuben Osborn. Publicó primero **Freud y Marx**, con un prólogo de John Strachey escrito poco antes de su muerte. Strachey, marxista que, en la década de los sesentas, indicaba "la urgente necesidad que tenían los marxistas de reconsiderar y revisar su doctrina a la luz de los últimos grandes avances en el terreno intelectual", avalaba las tesis freudomarxistas de Osborn, aduciendo, entre otras razones, ciertas anticipaciones que él creía ver en escritos de Engels sobre aspectos psicológicos. Strachey era consciente de que freudismo y marxismo eran "ciencias directamente opuestas" pero no "dialécticamente opuestas", y, en tal sentido, afirmaba que Osborn demostraba su complementariedad en algunos importantes aspectos. "El psicoanálisis aportó, sin saberlo, pruebas aplastantes de la validez de los principios generales del materialismo dialéctico". Es más: el materialismo proporciona la única explicación racional posible de los hallazgos del psicoanálisis, mientras que estos

hallazgos, sobre todo por haberse producido independientemente del materialismo dialéctico, proporcionan la confirmación más evidente de su validez [...] Los psicoanalistas han estado hablando de materialismo dialéctico sin saberlo [y] este carácter dialéctico de la teoría psicoanalista es quizás la aportación teórica más interesante de Osborn [...] Aunque (el doctor Osborn) no ha resuelto el problema de la relación entre marxismo y psicoanálisis, su espléndida aportación es haberlo propuesto.<sup>253</sup>

Es evidente que Strachey mantenía la prioridad metodológica del marxismo, y hacía del psicoanálisis una demostración de aquélla. Su eclecticismo era, pues, al menos en este aspecto, muy relativo. En su siguiente obra, **Marxismo y psicoanálisis**,<sup>254</sup> Osborn relacionaba paralelísticamente las categorías supuestamente afines de Freud y Marx, y lo hacía de esa seductora manera inglesa de presentar las cosas con sencillez, a veces con demasiada sencillez. Osborn tiene esa virtud y ese defecto. En cincuenta páginas nos

252. Sartre, "Rinascita entrevista a Sartre", entrevista traducida y publicada en *Unión*, núm 1, año III, La Habana, ene-mar 1964, p. 150-151. Trad. Julián Iglesias.

253. Strachey, *Prólogo a Freud and Marx*, de Reuben Osborn, reproducido en *Marxisme and psychoanalysis* (Barrie Rockliff ed., Londres, 1965), segunda obra de Osborn sobre el tema. Trad. al castellano de Ester Donato, *Marxismo y psicoanálisis*, Península/Ediciones 62, Barcelona, 1967, pp. 6, 7, 8, 13.

254. Reuben Osborn, *Marxismo y psicoanálisis*, Península/Ediciones 62, Barcelona, 1967.

explica las ideas de Freud y en otras tantas las de Marx, estableciendo a continuación su parentesco, sus aspectos comunes, y su carácter complementario en el campo común del combate contra la irracionalidad (origen de la comunidad social, religión, moral, contradicciones humanas, cultura; incluso política, educación, delincuencia juvenil, etc.) Su intento era "exponer la relación que hay entre la vida subjetiva del hombre, tal como la describe Freud, y el mundo objetivo de procesos económicos y sociales, las leyes de cuyo desarrollo investiga el marxismo" y "convencer a los marxistas para que hagan de la teoría psicoanalítica parte integrante de su perspectiva". En resumen, esas dos "grandes fuerzas intelectuales de nuestro tiempo se corrigen una a otra", al suplementar mutuamente sus derivaciones más extremadamente económico-sociales o subjetivas. Para que el marxismo pueda exponer todo lo mucho que aún tiene que decir "en su vigorosa crítica de las irracionalidades e injusticias sociales de nuestro tiempo [...] tiene que recurrir al pensamiento freudiano para evitar el dogmatismo [...] y el crudo conductismo social insensible a la variedad de diferencias individuales que se dan en hombres y mujeres".<sup>255</sup> Incorporar, pues, los descubrimientos científicos del psicoanálisis, en tanto que nuevo saber científico, al marxismo, como lo hubiera hecho Engels.

Contra esta síntesis se alzó muy pronto Bertrand Russell.<sup>256</sup> Mario Bunge cuenta que, en su adolescencia argentina, de los tres retratos de sus héroes preferidos (Marx, Freud, Einstein), colgados en la pared de su cuarto, el primero en ser descolgado fue el de Freud, degradado precisamente bajo los efectos de la lectura del libro de Bertrand Russell. "A los dieciocho años, poco antes de ingresar en la Facultad de Ciencias Fisicomatemáticas de la Universidad de La Plata, escribí un libro contra el freudomarxismo de Reuben Osborn".<sup>257</sup>

La conciliación entre marxismo y psicoanálisis de Erich Fromm es de otra índole. En primer lugar, los intentos de Marcuse en este sentido le parecen fallidos. "Su falta de comprensión y, hasta cierto punto, su desconocimiento del pensamiento de Freud, le hace construir un puente con el que une en síntesis el freudismo, el materialismo burgués y un hegelianismo falsificado [en inglés, *sofisticado*], en lo que para él y 'radicales' semejantes parece ser la construcción teórica más progresista".<sup>258</sup> Se ve claro, no sólo el

255. Osborn, *ibid.*, pp. 15, 16, 188, 190.

256. Russell, *The analysis of mind*, Allen & Unwind (Londres) y The MacMillan Co., (Nueva York), 1921.

257. Bunge, *Seudociencia e ideología*, Alianza Universidad, Madrid, 1985, p. 9. En este libro la "seudociencia" está representada por Freud y la "ideología" por Marx. Su actitud hacia Freud es mucho más crítica que hacia Marx. De hecho, Bunge fue uno de los oradores en el homenaje a Marx de la Universidad Complutense de Madrid en 1983. Su animadversión hacia Freud está poco fundamentada.

258. Fromm, *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*, FCE, México, 1970, p. 20n. (1ra. ed. ingl. N.Y., 1968). Trad. Daniel Jiménez Castillejo.

## FALLA DE ORIGEN

distanciamiento personal de los dos autores (a pesar de su común origen ideológico francfortiano) sino también el empeño de Fromm en arrumbar a Marcuse en el mundo de lo burgués. En **Marx y Freud**<sup>259</sup> Fromm es más explícito. Encontramos aquí un cuadro acabado de algunas categorías que a él le parecen paralelas: función "terapéutica" liberadora de la ciencia (en lo personal y en lo social); involución o regresión "patológica" (en la fisiología y en la historia); fundamento inconsciente (ilusión e ideología); por último, asimilación parcial entre la idea de "alienación" y la de "transferencia", y sus relaciones con la de "fetichismo".<sup>260</sup> En uno de sus últimos libros, **Más allá de las cadenas de la ilusión. Mi encuentro con Marx y Freud**, todo él dedicado a justificar de manera explícita la síntesis entre ambos pensadores, Fromm concluye:

En esta lucha por un renacimiento humanista, las ideas de Freud y de Marx son importantes puntos de orientación. [...] Ambos nos han proporcionado los instrumentos intelectuales necesarios para superar la ficción de las racionalizaciones e ideologías, y para llegar al núcleo de la realidad individual y social. [...] Han sentado las bases para una nueva Ciencia del Hombre.<sup>261</sup>

En Fromm se da una adicional faceta ecléctica: la que relaciona esta síntesis marxismo-psicoanálisis con el budismo zen. Ya el budismo zen era una mezcla entre budismo y taoísmo, y tenía una significación mística que Fromm niega: en realidad, el budismo zen estaría mucho más cerca del racionalismo occidental que la religiosidad judeo-cristiana. Ese "racionalismo" oriental estaría acompañado además de una "lógica paradójica", antiaristotélica, que "predominó en el pensamiento chino y de la India, en la filosofía de Heráclito y, una vez más, con el nombre de dialéctica, en el pensamiento de Hegel y Marx". Esa lógica paradójica que acepta que algo pueda ser y no ser a un mismo tiempo, está también en el psicoanálisis y "un buen ejemplo es el concepto freudiano de la ambivalencia, que afirma que puede experimentarse amor y odio por la misma persona al mismo tiempo".<sup>262</sup> No podría ser, pues, más delgado el hilo que supuestamente enlaza el freudomarxismo con el zen.

Pero, además de este aspecto de lógica dialéctica, hay otro elemento de relación: el

259. Fromm, **Marx e Freud**, Milán, 1968, citado por Prestipino, op. cit., p. 240s.

260. Cf. Prestipino, G., **El pensamiento filosófico de Engels**, Siglo XXI, México, 1977. Trad. Fernando Hugo Azeurru.

261. Fromm, **Más allá de las cadenas de la ilusión. Mi encuentro con Marx y Freud**, Herrero Hnos., México, 1964, pp. 142-143. (1ra. ed. ingl., Nueva York, 1962.) Trad. Enrique Martínez Cid.

262. Suzuki/Fromm, **Budismo zen y psicoanálisis**, FCE, México, 1964, p. 111. (1ra. ed. ingl., N.Y., 1960.) Trad. Julieta Campos.

que une la "falsa conciencia", propuesta por Marx, con el vencimiento freudiano del inconsciente expresado en la famosa frase: "Allí donde esta el Id debe estar el Ego". En el zen, la iluminación (el satori) es justamente ese triunfo de la realidad más honda y verdadera. "Antes de la iluminación las montañas y los ríos, eran montañas y ríos; al comienzo de la iluminación las montañas y los ríos dejaron de serlo; al término de la iluminación volvieron a ser montañas y ríos", pero ahora, claro está, como verdadero conocimiento, no como percepción engañosa.<sup>263</sup>

Por último, Fromm establece una tercera relación de carácter ético entre budismo zen y psicoanálisis: "Una condición para lograr el fin del zen es la superación de la codicia, ya sea la codicia de la posesión o de la gloria, o cualquier otra forma de codicia".<sup>264</sup> Relación de espectro tan extenso que cabrían en ella no sólo el marxismo sino también toda filosofía no cínicamente positivista o pragmática. Pero no es Fromm el único en haberla propuesto. Levi-Strauss, en *Tristes trópicos* (es Luis Cardoza y Aragón quien lo cita) escribe:

El budismo es la sola religión que 'por una audacia suplementaria ha situado —con el marxismo— el problema metafísico en el problema de la conducta humana'. Y 'entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas ... y la crítica budista que concluye la liberación, no hay ni oposición ni contradicción'.<sup>265</sup>

En 1971 la cuestión estaba todavía por resolver. Decía Barthes: "El problema que nos planteamos es éste: cómo hacer que las dos grandes epistemes de la modernidad, a saber, la dialéctica materialista y la freudiana, se reúnan, se conjuguen y produzcan una nueva relación humana".<sup>266</sup> Y no era sólo un problema de índole abstracta, teórica o metodológica. Había aspectos concretos de la vida social y política que, según algunos connotados marxistas, merecían un análisis del que no estuviera ausente la problemática freudiana. Tom Nairn, por ejemplo, en un notable artículo sobre el nacionalismo, decía en 1975: "Unfortunately Marxism —which should have accomplished a 'Freudian' analysis of the historical case [el del nacionalismo, FA], and still must do so— remained on the level of myth and guesswork here".<sup>267</sup>

En esa misma década de los setentas, las tesis lacanianas replantearon la cuestión

263. *Ibidem*, p. 113ss.

264. *Ibid.*, p. 133.

265. Cardoza y Aragón, "Marx, atisbos sobre su obra", en *Dialéctica*, Año VIII, núm. 14-15, México, dic 1983-mar 1984, p. 10.

266. Barthes, en *Tel quel*, núm. 47, p. 16. (Cit. por Jacobo Muñoz en su Introducción a *¿Por qué filosofar?* de Lyotard, p. 38.)

267. Nairn, "The Modern Janus", en *New left review*, núm. 94, Londres, nov-dic 1975, p. 19.



del freudomarxismo y abrieron la puerta a la inclusión en él de Lacan. Por dar sólo un ejemplo cito la opinión de Darko Stranj, cuando, partiendo del replanteamiento del problema del sujeto en el marxismo hecho por Althusser, afirma que dicha tesis "abriría por ejemplo un camino hacia la síntesis de la filosofía marxista con el psicoanálisis de Lacan".<sup>268</sup>

#### b) Jürgen Habermas

Habermas, por su parte, ha condenado el eclecticismo sociológico de Mannheim y Dahrendorf. Pero Habermas no es precisamente un forjador de totalidades. El marxista noruego Göran Therborn atacó su filosofía en la década de los setenta y la caracterizó como "un nuevo eclecticismo".<sup>269</sup> La serpiente se muerde la cola. Según Therborn, Habermas trataba, en primer lugar, de "conciliar" a Marx y a Freud; de sustituir luego la teoría marxista de la formación social por una "mélange", por una "amalgama" del joven Hegel y de Talcott Parsons (de la que sería también culpable toda la Escuela de Francfort);<sup>270</sup> y, por último, de combinar, en "un jarabe de ideas", un humanismo convencional y la tesis según la cual los problemas políticos se resuelven mediante la teoría de la comunicación. Todo ello resulta sobremanera obvio. También Jean-René Ladmiral, en su prefacio ("Le programme épistémologique de Jürgen Habermas") a *Connaissance et intérêt*, no puede menos de afirmar la presencia de "quelque électisme" cuando Habermas "réintroduit l'histoire dans son anthropologie de la connaissance en faisant une lecture instrumentaliste de Kant qui entend tenir compte des acquis du matérialisme historique dans une perspective accumulative". Según Ladmiral, en la síntesis habermasiana participan también Freud y Husserl (tomando aspectos de estos autores y, por supuesto, rechazando otros, es decir: eligiendo). Los elementos de la antropología del conocimiento de Habermas "sont empruntés au marxisme et à la psychanalyse" (17) y componen, en definitiva, una

---

268. Stranj, participación en el "Debate sobre la filosofía del marxismo", VII Mesa Redonda, "El pensamiento marxista hoy: situación, controversia y perspectivas" (Cavtar, Yugoslavia, oct 1982) en *Dialéctica*, año VIII, núm. 13, México, dic 1983-mar 1984, p. 131. Trad. de Françoise Schroeder.

269. Göran Therborn, "Jürgen Habermas: A new Eclectic", *New Left Review*, num. 67, mayo-junio 1971, pp. 69-83. Traducido en la revista *Teorema*, núm. 6, Madrid, junio 1972, ver pp. 62, 71, 73, 80. (Trad. Carlos Moya Espí.) Debo la noticia de este artículo a Enrique Serrano. Therborn es autor de un libro notable, ya traducido al castellano, *¿Cómo domina la clase dominante?* (Siglo XXI, México, 1979), en el que muestra un marxismo-leninismo con una clara distancia crítica, que le permite algunas aportaciones interesantes en la crisis actual del movimiento obrero revolucionario.

270. Esta acusación parece aventurada. Morse afirma justamente lo contrario. Los miembros más caracterizados de la escuela de Frankfurt, al emigrar a Estados Unidos durante la II Guerra mundial, hubieron de enfrentarse con "el triunfo de la comunicación masiva" que "les reveló un Designio Occidental no segmentado por los paradigmas nórdicos de cultura nacional de Parsons y Lipset". (op. cit., p. 158).

"anthropologie freudo-marxiste de la connaissance", un "épistémologie"... (25,27). Por otra parte, su argumentación contra el positivismo parte de "la dichotomie héritée du néo-kantisme". Y aquí, un término nuevo para enriquecer la sinonimia de lo ecléctico: *interfagotizar*: "contre l'ennemi positiviste, Herméneutes et Dialecticiens tendent à 's'entrephagocyter", pourrait-on dire".<sup>270</sup> "Osmosis" sería tal vez un término más adecuado.

Cuando en 1979 Detlef Horster y Willem van Reijen entrevistaron a Habermas, el recuerdo de mayo del 68 estaba vivo y la entrevista se equilibró pesadamente entre los aspectos políticos y teóricos; se desarrolló, por otra parte, con gran apertura y franqueza. En un momento determinado le fue planteado a Habermas, de manera crucial, el problema que nos ocupa:

Su teoría es la síntesis de un sinnúmero de teorías, todas con paradigmas distintos [...] Las discusiones de los últimos congresos de sociología giraron en torno al problema de hacer comparaciones y síntesis posibles de teorías. ¿Qué criterio eligió usted para su sintetización? ¿Se pueden sintetizar teorías con paradigmas diversos?

No podía estar más claro. El eclecticismo de Habermas estaba sobre el tablero. Extractamos a continuación los elementos más significativos de su extensa respuesta:

Si me preguntan si se puede unir el conductismo, la investigación de pequeños grupos de la teoría del aprendizaje, con la teoría de la acción, sea esta parsoniana o sociológico-marxista, si se las quiere 'casar', yo diría que no es posible. Sus conceptualizaciones básicas se excluyen [...] Por otra parte, tampoco estoy de acuerdo con eso de la integración de una gran cantidad de paradigmas. Por el contrario, eso sería, de acuerdo con Kuhn, producto del arte de una retórica científica de improvisación azarosa. En la historia de la teoría sociológica —desde Marx, Durkheim, Weber, hasta Parsons y todos los que ustedes quieran— siempre ha subsistido [...], en el nivel de las nociones fundamentales, el problema de cómo unir el paradigma de la acción con el paradigma del sistema, o sea, 'mundo de vida' y 'sistema' [...] Para mí se trata, simplemente, de presentar un equivalente sistemático a esta teoría [...] Yo afirmo que el problema está no en relacionar ambos paradigmas entre sí de forma simplemente retórica, sino satisfactoria. Sólo entonces se puede recoger sistemáticamente también los cuestionamientos fundamentales de Marx [...] Yo entendería a la sociedad como nexos de acción sistemáticamente estabilizados en grupos socialmente integrados. Permitanme formularlo como problema: ¿se pueden hacer reclamos a la interpretación marxista si se logran unir conceptual y correctamente el paradigma de la acción en la teoría de los sistemas y en la teoría de la acción, cada cual por su lado?

270. Jean-René Ladmiral, "Le programme épistémologique de Jürgen Habermas", prefacio al libro de Habermas *Connaissance et intérêt*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 17, 20, 22, 25, 27. Trad. Gérard Clémenton. Primera ed. al., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968 y 1973 (con un postfacio).

Resulta evidente que el objetivo central de Habermas es la consecución de la síntesis. Si se logra "presentar un equivalente sistemático", "relacionar satisfactoriamente", "unir conceptual y correctamente", entonces la unión de paradigmas diversos es legítima. Al final de su argumentación Habermas rechaza el carácter múltiple de su eclecticismo, y concluyó diciendo, tal vez con un dejo de ironía: "De manera que no es tan amplia la diversidad de planteamientos teóricos que intento integrar".<sup>271</sup>

Otro crítico del eclecticismo de Habermas es Jacobo Muñoz. El filósofo español considera que la profundización teórica de Habermas se consume "al precio de un eclecticismo metacientífico que si bien integra elementos de la teoría analítica de la ciencia, por ejemplo, acentúa a la vez el peso de la tradición hermenéutica sobre la "teoría crítica" haciendo de ella uno de los ejes definitorios de su propia "teoría crítica de la sociedad".<sup>272</sup> Ferran Requejo Coll, se pregunta si, para Muñoz, ese acento es o no algo deseable porque, para él, el eclecticismo de Habermas no es precisamente un aspecto reprochable.<sup>273</sup>

Tampoco parece serlo para el filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano. Después de exponer los muy diversos elementos que confluyen en "el gran esfuerzo de síntesis de Habermas", Vargas Lozano concluye: "La concepción habermasiana [...] permite el establecimiento de un diálogo fructífero entre corrientes que parecían desconectadas entre sí como la analítica, la hermenéutica y el marxismo, y, por último, posibilita que dichas filosofías afinen sus instrumentos o refuercen sus presupuestos".<sup>274</sup>

El eclecticismo de Habermas no carece, pues, de virtudes. Como dice G. Lichteim, "parece haber nacido con una facultad para digerir el más difícil material y reelaborarlo luego en totalidades ordenadas",<sup>275</sup> capacidad digestiva que le permite reunir

271. Entrevista realizada el 23 de marzo de 1979 en Starnberg, publicada repetidas veces y reproducida en *Estudios*, revista del Instituto Tecnológico Autónomo de México, núm. 28, México, primavera 1992, pp. 20-23.

272. J. Muñoz. "La Escuela de Francfort y los usos de la utopía", en *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, 1984, p. 190.

273. Habermas no tiene por qué "asumir reproches por su vocación sintetizadora y ecléctica". Ver F. Requejo Coll, *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 16, 23, 65, 76. (Con un prólogo mucho más crítico de Eugenio Triás en el que, estableciendo una relación entre el pensamiento de Habermas y la actual socialdemocracia, considera a aquél como "una fórmula (de razón crítica) sincrética, *light*, muy de nuestra hora, apta para ser usada y consumida por las nuevas vocaciones de ejecutivos del poder" (ibíd. p. 11).

274. Vargas Lozano, "Perfil filosófico-político de J. Habermas", en vv.aa., *Crítica del sujeto*, UNAM (Facultad de Filosofía y Letras), México, 1990, pp. 186, 198.

275. Lichteim, "From Historicism to Marxist Humanism", en *From Marx to Hegel*, Nueva York, 1971, p.

selectivamente a Kant, Dilthey, Peirce, Popper y el psicoanálisis con el marxismo, y alcanzar una síntesis por lo menos considerable.

Esta síntesis difícil y contradictoria no es arbitraria o autosuficiente; considero que tiene su terminus ad quem en el "consenso fundado", desideratum de la filosofía habermasiana y de su teoría de la interacción comunicativa. "Lo universal —comenta María Herrera— no se entiende como la exclusión de los intereses individuales, sino más bien como la selección o 'construcción' de intereses generalizables", es decir, sociales. Es esa sociedad que, según hemos leído en su respuesta a Horster y a van Reijen, es concebida por Habermas como "nexos de acción sistemáticamente estabilizados en grupos socialmente integrados", y en la que sea posible una situación "ideal de habla" y "formas de interacción orientadas a conseguir acuerdos intersubjetivos", consensos fundados. De repente, el eclecticismo habermasiano tiene un claro sentido pragmático, político. "Su concepción del 'consenso fundado' —dice María Herrera— supone que es posible llegar a establecer condiciones universales para la formación de consensos racionales".<sup>276</sup>

¿Eclecticismo político? Es evidente que la filosofía de Habermas tiene siempre un ojo pragmático mirando al campo de la política. Surge entonces, inevitablemente, no sólo el fantasma del revisionismo, ya carente de sentido (salvo en el terreno de la historia), sino también el del oportunismo. Es fácil ya aceptar que el eclecticismo es inevitable y plausible en el arte y en la literatura; que incluso acaso pueda ser viable en los campos ideológicos e incluso filosóficos... Pero, ¿en la política? Hay que recordar que el proceso de degradación del término "eclecticismo" se inicia con Cousin, que transportó su *électisme* de las aulas de la Sorbona al gabinete de Napoleón III. El eclecticismo se identificó en muy poco tiempo con el peor oportunismo político, con la conciliación de intereses de clase y con el tráfico de influencias académicas y gubernamentales. Lenin y sus seguidores, en la Unión Soviética y fuera de ella, usaron ese término, como ya hemos visto, como motivo de automática descalificación teórica y práctica. ¿Habremos llegado a una etapa de la historia en la que, eclipsada la perspectiva de la revolución de clase, surge como única alternativa viable la "interacción comunicativa" y el "consenso fundado"? La faceta pragmática de la filosofía habermasiana se orienta en ese sentido, y dice que sí. Pero esta vez la síntesis incluye al marxismo.

---

175; cit. por R.J. Bernstein, ed., en su introducción a *Habermas and modernity*, Oxford, 1985, p. 1, y por Requejo Coll, op. cit. p. 16(18).

276. Herrera, María, "En torno al problema del sujeto en Jürgen Habermas", en vv.aa., *Crítica del sujeto*, pp. 217ss.

c) Umberto Cerroni, Massimo Paci

Entonces... ¿eclecticismo en política? Oigamos a Cerroni. Según él, el marxismo ortodoxo es generalmente "una interpretación política de Marx"; en otras palabras, "una interpretación política" como podría haber no se sabe cuántas más... Lo malo, según Cerroni, es "la impresionante confusión entre política y teoría". Parece decirnos: modifiquemos, trastoguemos y mezclemos cuanto queramos de acuerdo con la táctica política que el momento nos dicte, pero no llevemos esas alternativas (¿oportunistas?) al terreno de la teoría científica. Luego el eclecticismo en política (¿acaso no en teoría política?) es posible. ¿Qué tienen en común —pregunta Cerroni— las interpretaciones de Marx que se han hecho en China o Cuba y las que existen en Alemania e Italia?" Esas interpretaciones se producen en el ámbito político huyendo de la ortodoxia, "de una ortodoxia política que ya ha sido desmentida innumerables veces".<sup>277</sup> ¡Ancha es Castilla! ¿Quién acusa hoy a nadie de eclecticismo político?

Y, lo que es peor, ¿quién diferencia "política", de "teoría política", y de "filosofía política"? La profesionalización actual de la política la ha convertido en el dominio de una serie de conocimientos que deben adquirirse, como en cualquier otra profesión, para conquistar el poder y mantenerse en él. No se debe de decir públicamente o en privado aquello que se piensa sino aquello que nos acerca al poder o nos mantiene en él. La política se hace autónoma, pero no por eso deja de ser el campo de la lucha de clases.

Como dice Massimo Paci en *Rinascita*, "la lucha de clases ya no se centra en la propiedad de los medios de producción [...] Se manifiesta como lucha directamente política". Y esa lucha política es una faceta de la actual problemática social. Pues bien, "debemos admitir —admite Paci— que no es posible una teoría general de las clases que explique, sin vacíos y sin aporías, la dinámica social vigente". Estamos, como decía en 1971 Norman Birnbaum, "en una situación de incertidumbre histórica". Y la conclusión de Paci es un ejemplo de formulación ecléctica:

Actualmente quizá sólo es posible iluminar *gajos* de realidad con pedazos de teoría, tratando así de obtener un modelo teórico general a partir de la experimentación de *diversos* paradigmas, cada uno de los cuales es aplicable a una *porción* del sistema global de desigualdad. [El subrayado es mío, FA].<sup>278</sup>

277. Umberto Cerroni, "El estéril tribunal de la política", en *Marx a cien años*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984, pp. 154, 156.

278. Paci, "El obrero multidimensional" (*Rinascita*, núm. 9, Roma, 4 mar 1983), reproducido en *Marx a cien años*, p. 162, 163.

Seguidamente, Paci examina "cuatro posiciones teóricas de 'fuerte' interacción con los esquemas marxistas clásicos del análisis de las clases" (las de Touraine, Negri, Offe y Gorz). "En mi opinión —resume Paci—, entre estas posiciones teóricas no hay partido que tomar [...] Las cuatro ofrecen útiles aportes para nuestra comprensión de la dinámica social vigente". El artículo termina citando un texto (de 1982) de Albert O. Hirschman que Paci considera "una pequeña obra maestra de epistemología". En ese texto sobre las relaciones entre moral y mercado, Hirschman traspone a las ciencias sociales algunos de los descubrimientos de la física:

A pesar de nuestro respeto formal por la dialéctica, encontramos difícil admitir que unos procesos contradictorios caracterizan a la realidad social. No se trata únicamente de una dificultad de percepción, sino de una considerable renuencia y resistencia psicológicas [a] admitir que [tesis opuestas] puedan ser ambas verdaderas [...] Sin embargo, después de tantas profecías fallidas, ¿acaso no conviene más que la ciencia social abrace la complejidad de su pretendido poder de predicción, así fuera en detrimento de sí misma?<sup>279</sup>

En la historia pasa algo parecido. Para Pierre Vilar, según testimonio del historiador Le Goff, "la historia es Marx y Lucien Febvre". No se excluyen sino que se complementan. Y Le Goff (a quien, según confesión propia, le parece difícil "definirse como marxista con toda conciencia" mientras no se haga una "relectura objetiva de Marx"), en un artículo que se titula "La trampa de la superestructura", publicado en *L'Unità* en 1983, pide una historia "respetuosa de una pluralidad de modelos".<sup>280</sup>

Wenceslao Roces lleva esa pluralidad al campo de las ideologías dentro del socialismo: "Para mí —dice el traductor de *El Capital* al español— la pluralidad en los caminos, la pluralidad en las fórmulas y la pluralidad en las organizaciones, como la pluralidad de las ideologías, es fundamental bajo la unidad y adscripción superior al socialismo. Este es algo tan grande que no se puede reducir a una fórmula homogénea".<sup>281</sup> la fórmula heterogénea sería, pues, un a priori paradigmático (el socialismo) y la pluralidad.

---

279. Paci, *ibidem*, p. 167, 168.

280. Jacques Le Goff, "La trampa de la superestructura". (*L'Unità*, Roma, 1983), reproducido en *Marx a cien años*, p. 62, 63.

281. "Entrevista con Wenceslao Roces", reproducida en *Marx a cien años*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984, p. 15.

#### d) Henri Lefebvre

Lefebvre es uno de los ejemplos típicos de cierto eclecticismo marxista europeo: el que, a partir de la crítica al stalinismo, llegó a las fronteras de una actitud escéptica.

"Pretendo mezclar lo vivido y lo concebido", decía en una larga entrevista ofrecida en 1974, es decir, las vivencias fugitivas, subjetivas, espontáneas, y la racionalización abstracta, teórica, objetiva, de la realidad, "y hacer aflorar lo multiforme" de esa relación. "Jamás me he situado claramente ni de un lado ni de otro. Frecuento la ambigüedad, la dualidad. Soy y permanezco doble"... "Siempre he estado en los bordes, en la línea fronteriza"... "La filosofía no puede ya consistir en la construcción de un sistema y busca su sentido en esta experiencia marginal [...] sin convertirse en esto o aquello". "Este contacto marginal con tan variados terrenos tiene un peligro: [...] desconfío de mí mismo, [...] desconfío de mi propio discurso". Esa postura, que él llama "periférica" y "metafilosófica", circula por "límites que no forman un todo, un cuerpo teórico"... La filosofía está en quiebra. "Hay que desmembrar, desarticular, demoler la filosofía para extraer de esas ruinas los elementos que nos permitan abordar la realidad". Esta "particularísima metodología" consiste en "tomar un concepto, extraerlo de su contexto, llevarlo hasta sus últimas consecuencias". Parece estar contradiciendo al Lenin polémico contra Mijailovski. "Ningún concepto basta para abarcar el todo". Los conceptos que es preciso aportar con caracteres nuevos están en las zonas fronterizas, y son, por ejemplo, alienación, diferencia, espacio... (Lefebvre añade "Estado", pero, ¿cómo suponer que el Estado sea un concepto "fronterizo"?). "Estos conceptos no forman parte de un sistema, provienen de la práctica y revierten a ella: son extraídos de ese suelo [...] que llamo lo vivido y la práctica: terreno resbaladizo y cambiante. Se extraen los conceptos; una vez extraídos y elaborados vuelven al propio suelo"...

Muchos son los que han negado el parentesco de estas ideas con el marxismo. Pero Lefebvre, que fue largo tiempo militante del PC francés, afirma: "Preservo el marxismo como referencia fundamental", es decir, "situó lo que hay de nuevo en el mundo moderno en relación con la referencia marxista" según una lectura de Marx, y acaso con "nuevos conceptos que conviene introducir". "El marxismo no es solamente el pensamiento de Marx". Marxistas son también —según Lefebvre— Lenin, Kautsky, Bernstein, Rosa Luxemburg. "Los cuatro representan un momento del marxismo". Incluso el pensamiento de Lasalle y de Bakunin los "podemos referir a Marx". "Hay una derecha y una izquierda en el marxismo [...] y una escuela alemana y una rusa, una escuela china, italiana, y quizá una francesa, y además tendencias que se enfrentan y confrontan. A todo este conjunto

extraordinariamente rico [...] debemos llamar marxismo".<sup>282</sup>

Ya en el terreno sustantivamente filosófico, el eclecticismo de Lefebvre se define a partir de dos líneas: la de su puesta en relación de Nietzsche y Marx, y la de su teoría de la diferencia. "Fui de los primeros —dice Lefebvre— en establecer la correspondencia entre la crítica nietzscheana y la marxista". Esa correspondencia se finca, por supuesto, en la crítica del hombre abstracto y en la puesta en tela de juicio de toda la filosofía occidental, y ha sido ya destacada por otros autores.

Su teoría de la diferencia está expuesta en el **Manifiesto diferencialista** y proclama el derecho a la diferencia. No hay duda de que se origina en su experiencia personal cuando fue criticado como heterodoxo y revisionista por su propio partido.

El derecho a la diferencia era y es una reivindicación contra la arbitrariedad de las personas, de los partidos y del Estado, y propone el triunfo de la razón sobre la inherente pretensión homogeneizadora del Estado a reducir las diferencias a "lo idéntico". No sería una actitud ecléctica la de separar radicalmente "lo idéntico" de "lo diferente": Lefebvre intuye "un movimiento dialéctico entre ambos términos" y sitúa a la verdad "en la lucha entre lo Mismo y lo Otro". Esta tesis resulta valiosa ya que, como bien apunta Lefebvre, "es una de las limitaciones del pensamiento de Marx". El socialismo aparece lógicamente configurado como algo homogéneo, como un bloque, como una "totalidad". Pero —dice Lefebvre— "hay que ir más lejos que el propio Marx": "la cotidianeidad, la diferencia, yo las inserto en el marxismo, pero ya no es el marxismo de Marx", aunque "me atrevería a decir que la idea está injertada sobre Marx". De más está decir que la idea de la diferencia y de la cotidianeidad (sobre la que ha tratado también largamente Agnes Heller) tienen una incidencia general profunda en el mundo actual, pues también "el capitalismo tiende a reducir las diferencias, a homogeneizar todas las sociedades, a reducirlas a un modelo único". Y el actual surgimiento poderoso de las diferencias por todas partes, no sólo ha acabado con el "socialismo real", sino que seca y pudre también al capitalismo en Europa y en la América anglosajona.<sup>283</sup>

#### e) Louis Althusser

¿Habría que decir que Althusser es un revisionista? Mayor y más profunda *revisión* del marxismo que la suya (**Leer El capital, La revolución teórica de Marx**) no se ha dado entre los partidarios del socialismo revolucionario. Y, sin embargo, carecería de significación el

282. Lefebvre, **Tiempos equívocos**, ed. cit. en nota 184, pp. 125-133, 143, 149, 184ss, 197.

283. *Ibid.*, pp. 211ss, 255s.



remoquete. "Revisonismo" es ya hoy un término que identifica a los partidarios socialdemócratas del pensamiento de Bernstein y de otros ideólogos de la II Internacional. Es, pues, un concepto válido ya, solamente, en el terreno de *la historia*. Sólo la línea trotskista (Mandel) mantuvo recientemente la polémica del "revisonismo" contra el "eurocomunismo" y otras actitudes políticas similares, manteniendo una ortodoxia "leninista-trotskista" cada vez más difícil de defender teórica y prácticamente.

Desde hace mucho tiempo se revisa el marxismo una y otra vez, pero ya no hay revisionismo. Los "ismos" son siempre, ideológicamente, adopciones partidarias, y la revisión del marxismo no es ya un "partido", sino, de un lado, un intento de librarlo de desarrollos teóricos periclitados, y, del otro, una utilización original de su método para ser aplicado a situaciones inéditas. Tal vez esa frecuente recurrencia de la actual filosofía política al marxismo sea prenda sobrada de su necesidad y de su vigencia.

¿Sería Althusser un ecléctico? A primera vista, podría parecer insensato el afirmarlo. Althusser y los althusserianos serían, por el contrario, marxistas radicalmente no eclécticos. Hay que aceptar que él fue el primero, después de la inicial desestalinización jrushoviana, en empezar por reducirse al ámbito textual marxista y rechazar el *Diamat*. Todas las superfetaciones de la idea marxiana fueron rechazadas por él. Y, sin embargo, su eclecticismo ha sido proclamado más de una vez. El marxismo "estructural" de Althusser es ya un valor entendido. En un ensayo titulado "Las malsanas 'lecturas' de Althusser", Denise Avenas y Alain Brossat denuncian el *heteroclitismo* de sus "lecturas", "las analogías y transferencias de conceptos de un dominio a otro". (De nuevo, aquí, el respeto dogmático a la autonomía categorial de cada dominio, de cada estructura.) La relación de préstamos heteroclitos es casi una requisitoria en defensa de los fastos de la dialéctica:

Althusser toma prestados esos conceptos fundamentales de los dominios más diversos: el psicoanálisis, el estructuralismo lingüístico, la epistemología bachelardiana. Claro que no al azar sino en función del a priori que guía su lectura "culpable" (es él quien lo dice) de Marx. Del psicoanálisis retiene los conceptos de sobredeterminación (causalidad múltiple), de condensación, de desplazamiento, para explicitar "la eficacia propia de la estructura" del modo de producción capitalista. De la corriente estructuralista en lingüística toma esa famosa noción de "estructura" que privilegia las relaciones, el sistema, en detrimento de los elementos constitutivos, y que le permite descubrir una nueva inteligibilidad del modo de funcionamiento interno del sistema capitalista. En fin, extrae de la epistemología bachelardiana el concepto clave de "ruptura epistemológica" alrededor del cual organiza su caza de la ideología.

Hay dos aspectos —dicen nuestros autores— que hacen toda esta expropiación categorial sospechosa: primero, su sistematización; y, segundo, el recurso adicional a las “metáforas espaciales (cambio de terreno, espacio, lugar, situación, posición, etc.)” cuyos “títulos de existencia en un discurso con pretensión científica” se siente obligado a justificar el propio Althusser. Constituir un nuevo sistema, estructura o totalidad, con categorías tomadas de aquí y de allá, resulta una falta grave contra la dialéctica. La estructura resultante nace viciada. Foucault y Levi-Strauss son los padrinos de este método espúreo. Foucault, para quien, en **Las palabras y las cosas**, el ‘esto’ (‘ça’) “pasa de un zócalo epistemológico a otro sobre el modo de la discontinuidad radical”. Este tránsito entre formaciones heteróclitas es antidialéctico.

Pero, en Levi-Strauss (y en Foucault), no siempre dio malos resultados. Sabemos que la antropología estructuralista tomó de la lingüística no pocos conceptos centrales. Avenas y Brossat no pueden menos de aceptar la plausibilidad de este método en muchos momentos de la obra de Levi-Strauss. Esa importación de conceptos —dicen— le permite formular el modelo teórico en función del cual es posible comprender las sociedades “salvajes” y sus sistemas de parentesco”. ¿Por qué en Levi-Strauss el método “importador” es legítimo y en Althusser no? Porque aquél toma la elemental precaución de demostrar que “en otro orden de realidad, los fenómenos de parentesco son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos”, indicando siempre que no se trata de una transcripción literal, y que la analogía tiene ciertos límites.

Claro que la razón que respalda la “validez científica” de la reflexión de Levi-Strauss es que las sociedades llamadas salvajes pueden considerarse como “sociedades sin historia”, “según una temporalidad que les es propia y que permite un análisis estructural”.<sup>284</sup> Aplicado el método por Althusser al capitalismo en devenir, toda la reflexión se desfonda.

Sea esto cierto o no, queda el hecho de que la famosa “importación” de categorías de una estructura a otra no es en sí misma culpable, puesto que en Levi-Strauss resulta viable. Avenas y Brossat aceptan, por otra parte, la incorporación al método dialéctico de la categoría de sobredeterminación. “Este concepto —añaden— lo encontramos en todos los marxistas consecuentes que han roto con el simplismo y el mecanicismo”.<sup>285</sup> Pero, ¿qué

284. Denise Avenas y Alain Brossat, “Las malsanas ‘lecturas’ de Althusser”, en el libro colectivo **Sobre el método marxista**, Grijalbo, México, 1974, pp. 98-100. (Primera edición, **Sur la méthode**, París, Masspero, 1972). Traducción de Carlos Castro.

285. *Ibidem*, p. 109.

hubiera dicho Lenin de esa transmigración de las categorías de la lingüística de mediados del siglo XX al estudio de los pueblos prehistóricos?

La solución estaría, como esperamos ir demostrando, en una tesis que Althusser defiende justamente: la de la "la relativa autonomía del proceso de pensamiento y [la del] la existencia real independiente de su objeto de estudio".<sup>286</sup> Dejando aparte cualquier nueva puesta en crisis de la verdad por cierta filosofía contemporánea, es evidente que la correspondencia entre la realidad y lo que pensamos de ella sigue siendo su criterio de prueba. (Wittgenstein: "Para conocer si una figura es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad". *Tractatus*, 2.223.) Pero esa relación (realidad-pensamiento) se establece entre dos campos autónomos (si no independientes). Nuestra reflexión constituye un campo distinto del de la realidad objetiva, y su funcionamiento responde a una legalidad que no es la del objeto. (Volvemos a la conocida fórmula epistemológica: "La idea del círculo no es circular"..."La teoría de la religión no es religiosa", etc.) Schaff ha polemizado acremente contra esta "teoría de los dos objetos" (un objeto real y un objeto del conocimiento) recurriendo de una manera escoliasta —"en los textos marxistas esto *no existe en absoluto*" (cursivas de Schaff)— a la confrontación literal con la obra de Marx. Pero no es esto lo que nos interesa aquí; lo importante, desde nuestro punto de vista, es la acusación que Schaff le hace a Althusser no sólo de colusión con el estructuralismo sino también con Mannheim (a propósito de la ideología como "ideología falsa", sin aceptar la posibilidad de una "ideología científica")<sup>287</sup> y con el kantismo (a propósito de su antiempirismo, y de su teoría de los "dos objetos", que Schaff identifica con la dicotomía kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno*). "Tanto si a Althusser le gusta como si no, esto es una concepción kantiana"<sup>288</sup> El eclecticismo de Althusser, su "seudomarxismo" e, incluso, "sus acentos inequívocamente antimarxistas",<sup>289</sup> no residía sólo en su estructuralismo "eleático" (según caracterización de Henri Lefebvre) sino también en su pretensión de relacionar a Marx con Kant.

Aquella legalidad que rige nuestra reflexión, y que, según Althusser, no es la del objeto, no nos obliga, en el proceso de investigación —y, particularmente, en las ciencias sociales—, a una reducción del campo imaginativo a los límites estrictos de un a priori metodológico que, si bien debe ser coherente con el objeto, lo modifica y se modifica con él

286. Catherine Colliot-Thélène, "Releer El Capital", en el libro colectivo *Sobre el método marxista*, op. cit. en nota anterior, p. 68-69.

287. Schaff, *Estructuralismo y...*, ed. cit. en n. <sup>216</sup> 286, p. 103-105.

288. Schaff, *ibidem*, p. 154.

289. Schaff, *ibidem*, p. 103, 90.

desde fuera de él, sin confundirse jamás con él. La inferencia es la lanzadera que va y viene reuniendo causalmente, mediante elecciones y rechazos, una constelación siempre nueva que instaura una legalidad también nueva. Incluso también de una manera azarosa. Hegel condena —dice Bloch— “la explicación universal del mundo a base del azar” de Epicuro, pero “subraya con viveza el efecto del epicureísmo, en cuanto materialismo, que se impuso a pesar de tal anarquía, e incluso en contradicción con ella”.<sup>290</sup>

Convertir al método en una red de caminos preconcebidos en la que la vialidad es regida por permisos y prohibiciones es adoptar una actitud dogmática, religiosa, semejante a la de la escolástica. La dialéctica de Marx no padecía de esta esclerosis. Al contrario. Su relación, incluso, con otros métodos, en el proceso interdisciplinario de la investigación, es perfectamente aceptable. Alfred Schmidt, marxista alemán, la defiende explícitamente en relación con el estructuralismo althusseriano cuando dice: “No puede tratarse aquí de petrificar una oposición simple entre método (histórico) dialéctico y método estructural. Toda metacrítica de la exégesis de Marx por parte de Althusser debe al mismo tiempo de esforzarse por asimilar sus resultados positivos”.<sup>291</sup>

Sin embargo, Schmidt se mueve, al parecer, dentro de limitaciones metodológicas adscritas todavía injustamente a la dialéctica. Cuando se trata de “sociedades de transición” —nos dice— el recurso a categorizaciones estructuralistas es forzosamente fallido. La razón parece obvia: semejante sociedad, en tanto que “transitoria” entre otras dos, carece de estructura propia. El método estructural es científico “únicamente en la medida en que es necesariamente requerido por los caracteres inherentes del objeto estudiado (un modo de producción)” y, por lo tanto,

para que [su aplicación] estuviera justificada sería preciso que una sociedad de transición fuera no el lugar de enfrentamiento de modos de producción antagonistas coexistentes en equilibrio inestable, sino una totalidad estructurada según las leyes específicas que de esa manera la constituirían en un verdadero modo de transición.

Con toda razón Catherine Colliot-Thélène —de cuyo ensayo tomo esta cita— considera que es esta una hipótesis contradictoria.<sup>292</sup> En la base de esa contradicción está, a mi juicio, la idea hipostasiada de una totalidad abstracta, categoría de la que habremos de hablar más

290. Bloch, *Sujeto-objeto*, FCE, ed. cit. en nota 197, p. 402.

291. Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Hansen Verlag, 1971, pp. 15-16. Citado por Catherine Colliot-Thélène, “Releer El Capital” en op. cit. nota anterior, p. 48.

292. Colliot-Thélène, op. cit. nota anterior, p. 62.

adelante.

De aquí nace la idea althusseriana de un materialismo *aleatorio* que sustituyera al *Diamat*. Decía Althusser en respuesta a una pregunta de Fernanda Navarro:

Pienso que el “verdadero” materialismo que conviene al marxismo es el *materialismo aleatorio*, inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito [...] La posición del materialismo aleatorio plantea el primado de la materialidad sobre todo lo demás [...] Es requerido para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política [...] No existe en el mundo nada más que casos, situaciones, cosas, lo que nos sobreviene sin prevenir [...] Se trata, en suma, del materialismo del encuentro, de la contingencia, de lo aleatorio, que se opone incluso a los materialismos registrados, incluyendo el comúnmente atribuido a Marx, Engels y Lenin.<sup>293</sup>

Ese materialismo aleatorio, impregnado de científicismo moderno y emparentado a distancia con el materialismo anarquista de Feysarabend, es una indudable aportación ecléctica al marxismo contemporáneo.

Adolfo Sánchez Vázquez retomó brillantemente toda esta problemática para enfrentar también el teoricismo de Althusser y rechazar su distanciamiento de la praxis concreta. Pero el acierto en su posición no quería decir, ni mucho menos, que los errores de Althusser invalidaran toda su labor. Étienne Balibar le preguntaba precisamente eso a Sánchez Vázquez en una carta en defensa de Althusser: “Toda la cuestión consiste en saber si el ‘recorrido’ en su conjunto que resulta de ello es *nulo*. Tengo la impresión de que, voluntariamente o no, usted deja esa impresión”. Sánchez Vázquez se apresuró a responder: “Respecto a la primera cuestión que me plantea: la de si el recorrido de Althusser en su conjunto es nulo, mi respuesta es: no”. Y seguidamente valora positivamente su proyecto político-epistemológico, su aportación a la crítica de un marxismo dogmático, su llamada de atención frente a la inflación “humanista” del marxismo, su empeño en rescatar la científicidad del marxismo, y su insistencia en tratar el problema fundamental de las relaciones entre la teoría y la práctica.

Lo que esencialmente criticaba Sánchez Vázquez — repito con sus propias palabras — es justamente el hecho de que la práctica no encontrara en la empresa althusseriana su debido lugar. Pero eso no implicaba en modo alguno que una de las dos posiciones debiera rendirse ante la otra. Concluía Sánchez Vázquez: “El rechazo de la posibilidad de diverger

293. Fernanda Navarro, “Algunas reflexiones del último Althusser” (entrevista de marzo de 1984). *Utopías*, núm. 8, México, feb-mar 1991, p. 13.

entre marxistas y la exigencia de que una posición desaparezca en la opuesta, es lo propio de una experiencia histórica que el marxismo ha pagado muy caro teórica y prácticamente, y que, por tanto, no debe volver".<sup>294</sup>

Tal es, en efecto, la posibilidad del pluralismo filosófico que, como veremos poco más adelante, Sánchez Vázquez defiende. Dejemos, pues, sentado el hecho de la admisible coexistencia de corrientes diversas, al menos, en el seno de la filosofía marxista. Pero, ¿no puede deducirse lógicamente de aquí la posibilidad igualmente admisible de que, a partir de estas corrientes diversas o de algunas de ellas, pueda surgir otra, perfectamente coherente (y acaso más certera que las anteriores) y, sin embargo, probablemente ecléctica?

Es más, la expansión ideológica del debate sobre Althusser es, independientemente de que fueran o no derrotadas sus posiciones teoricitas y eclécticas, un acontecimiento filosófico positivo. A propósito de su influjo en México, lo dice taxativamente Cesáreo Morales (y sus mismas palabras podrían aplicarse a toda América Latina):

Althusser no llegó solo a México. Lo hizo con una constelación teórica: Bachelard, Canguilhem, Foucault, Cavaillies, Lacan, Barthes y hasta Derrida. En esa dirección vinieron igualmente Deleuze, Guattari y el mismo Bataille. Estos recursos teóricos han sido inmensos y todos ellos están produciendo efectos. Se hizo imposible pensar que el marxismo fuera la ideología de un nuevo totalitarismo amenazante. Por el contrario, *apoyado en nuevos recursos*, el marxismo está apareciendo en uno de sus aspectos, como la única teoría que abre perspectivas a la profundización de la democracia.<sup>295</sup>

Incluso dentro del marxismo, el aporte principal del althusserismo y del postalthusserismo habría sido, según Cesáreo Morales, "su contribución a la secularización del pensamiento de Marx y de la política". Es decir, el ablandamiento de toda contradicción sectaria. Y, junto al *monismo científico* de Lukacs, el *pluralismo filosófico* preconizado por Wolfgang F. Haug: "Debemos pensar de manera tal que podamos reconocer una pluralidad de sustancias y una pluralidad de relaciones que no son reducibles a un solo tipo de relación".<sup>296</sup> Pluralismo que Sánchez Vázquez precisaba así:

---

294. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Grijalbo, México, 1982, p. 212, 216.

295. Morales, "El althusserismo en México", *Dialéctica*, año VIII, núm. 14-15, México, dic. 1983-mar 1984, p. 182, 183. (Itálicas mías, FA.)

296. Haug, Participación (junto a Luciano Gruppi, Darko Strajn, Michael Lebowitz y Adolfo Sánchez Vázquez) en el "Debate sobre la filosofía del marxismo", en *Dialéctica*, año VIII, núm. 13, México, dic 1983-mar 1984, p. 149.

Ninguno de los adeptos a esas tendencias consideran o deberían considerar que su verdad sea exclusiva de las aspiraciones a la verdad que plantean las otras corrientes, y en eso consiste para mí el pluralismo filosófico. Como se ha señalado aquí, el pluralismo filosófico no consiste en reconocer un pluralismo de la verdad, sino en un pluralismo de posiciones y de vías que conducen a esta verdad [...] Aunque pertenezco a la corriente que llamamos praxeológica [...] no cuestiono de ninguna manera que el materialismo ontológico tienda también hacia la verdad [...] Hace falta que nosotros, los filósofos marxistas, tengamos paciencia y esperemos llegar a conciliar nuestros puntos de vista y a reconocer una verdad determinada.<sup>297</sup>

Y yo añadiría, en el mismo espíritu de Sánchez Vázquez, que si no lográramos esa conciliación ni llegáramos a reconocer esa verdad determinada (aparte de los tres puntos esenciales que él plantea: propósito de transformación social y humana, concepción teórica fundamentada, y viculación con la práctica), ello no sería sustancialmente grave, sino acaso una virtud. En otras palabras, ¿es ventajosa la alternativa de una unidad filosófica marxista? Y si, en determinados terrenos, lo fuera, ¿no sería una ventaja menor en comparación con los peligros del escolasticismo y la ortodoxia, siempre provocadores de nuevas heterodoxias y herejías?

#### f) Teilhard de Chardin y Garaudy y el diálogo entre cristianos y marxistas

El deshielo rusheviano (1956: XX Congreso; 1961: XXII Congreso: denuncia del "culto a la personalidad") y el aperturismo católico propiciado por el Concilio Vaticano II (iniciado en 1962) hicieron posible en la década de los sesentas un importante acontecimiento ideológico y político: el diálogo entre marxistas y católicos. El fundamento primero de tal diálogo estaba en la lucha por la justicia social y en defensa de los pobres de la tierra que ambas concepciones del mundo asumían (y que los partidos demócrata-cristianos habían puesto en sus banderas a raíz de la II Guerra mundial). Una manifestación extrañísima de esa tendencia de conciliación cristiano-marxista (e incluso, como se verá, cristiano-leninista) se da en el filósofo católico José Bergamín, secuaz español del personalismo cristiano de Jacques Maritain, en los tiempos de la guerra española. En 1941, en su ensayo "Noche y prodigio de los tiempos", relaciona como por arte de birlibirloque, como le gustaba a él decir, la dialéctica paulina con la dialéctica leninista.

Y casi pudiera decirse que el toque extremo de esta dramática dualidad que clavó para siempre en el corazón de los hombres el pensar dialéctico de san Pablo, colma la

---

297. Sánchez Vázquez, Participación en el mismo "Debate sobre la filosofía del marxismo", en *Dialéctica*, núm. 13, p. 154, 155. (Itálicas mías, FA.)

## FALLA DE ORIGEN

medida de su propia razón o irracionalidad al tropezarse, precisamente por extremada, con la otra culminación adversa, la del racionalismo mecanicista. Y surge a este chispazo vivo, a este relámpago de cortocircuito espiritual, la contraposición polarizada de sus dos términos antagónicos: surge la dialéctica materialista. Una dialéctica que lleva implícita y como escondida en su razón de ser, en su irracionalidad más profunda, esa dualidad, ese paradigma dramático, esencial y definitorio, del cristianismo, del pensar que es vivir cristiano. Cuando aproximamos, por la lectura, los pensamientos fragmentarios de Pascal, de aquellos otros también fragmentarios, recogidos en sus escritos póstumos, del pensador marxista o dialéctico materialista, Lenin, nos sorprende su semejanza, mejor, su analogía. Pues parece que la naturaleza o calidad abismal de estos pensamientos, por extremadamente verdaderos, se toca y encuentra, en una misma dualidad común, con idéntica dramaticidad totalizadora del hombre.<sup>298</sup>

Se produjo poco después un movimiento hacia la izquierda en algunas fuerzas de la Iglesia (los curas-obreros, por ejemplo), y algunos partidos comunistas europeos propusieron el diálogo teórico y político con los cristianos.

Desde la perspectiva católica, el pensamiento del antropólogo jesuita francés Teilhard de Chardin fue el elemento principal. Del lado marxista, el expositor más notorio fue Roger Garaudy, entonces director del Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas, de París, y destacado dirigente del partido comunista francés.

Garaudy afirmaba que el pensamiento de Teilhard de Chardin se había esforzado "por integrar esta concepción científica del mundo [el marxismo] dentro de una fe cristiana", en "una *Weltanschauung*—son palabras del propio Teilhard— que no constituye en modo alguno un sistema fijo y cerrado". La utilización del término *weltanschauung* en lugar del de *sistema* pone muy de relieve la conciencia de Teilhard en cuanto al sentido metodológico, epistemológico, de su "integración" evidentemente *ecléctica*. "Es mucho mejor —decía en uno de sus primeros ensayos— presentar, en plan de *tentativa*, una mezcla de verdad y de error, que mutilar la realidad al pretender separar antes de tiempo el grano de la paja. Por mi parte, he seguido sin vacilar esta regla evangélica que es la norma de toda empresa intelectual y de todo progreso científico".<sup>299</sup>

Teilhard empezó por intentar una síntesis de darwinismo y cristianismo y luego miró con simpatía y colaboró en una conciliación Cristo-Marx a la búsqueda de "un credo humanista común": "¿No estarán destinados los dos extremos, el marxista y el cristiano, a

298. Bergamín, "Noche y prodigio de los tiempos" (ensayo dedicado "a Raïssa y Jacques Maritain"), en *El pozo de la angustia. Burla y pasión del hombre invisible*, Sóneca, México, 1941, p.58-59.

299. En Claude Cahunot, *Ciencia y fe en Teilhard de Chardin*, Plaza & Janés (Rotativa), Barcelona, 1972, p. 7. (1ra. ed. Londres, 1969.) Trad. Ramón Hernández.



pesar de sus conceptos antagónicos, y puesto que ambos están animados por una misma fe en el hombre, a encontrarse juntos en la misma cima?" En una carta de junio de 1952 escribía: "Como me complazco en decir, la síntesis del Dios 'arriba' Cristiano y el Dios 'al frente' Marxista es el único Dios al cual podemos desde ahora adorar en espíritu y verdad".<sup>300</sup> Por su parte Garaudy llegó a decir que "si Engels hubiese poseído todos los datos científicos [...] que tuvo a su alcance Teilhard, hubiese escrito algo comparable a **El fenómeno humano**, menos su parte religiosa".<sup>301</sup>

El diálogo entre cristianos y marxistas venía incubándose desde los años de la guerra antinazi, en los que comunistas y creyentes habían combatido juntos en los frentes de batalla y en la clandestinidad y habían sufrido también juntos el horror de los campos de concentración. Algunos autores y artistas habían preparado ciertos fundamentos filosóficos y de conducta (Emmanuel Mounier, por ejemplo, que hasta 1945, había venido exponiendo un socialismo cristiano de filiación utópica, "inicia a partir de entonces un apasionante proceso de comprensión del marxismo, del materialismo histórico, que quedaría truncado por su prematura muerte en 1950" (Comín, 19), junto a Teilhard, del lado cristiano; [En 1951 dos artistas comunistas, Fernand Léger y Jean Lurcat, junto a otros artistas sin partido, participaron en las pinturas religiosas que habrían de decorar un templo dominico, por invitación del padre Couturier, a quien Léger había conocido durante su exilio en EEUU. (Egbert, 321)] las opiniones de Gramsci sobre la conveniencia de establecer relaciones con el partido católico de Dom Sturzo, la declaración de Togliatti sobre el policentrismo en la política y en la teoría marxistas (1956), el discurso, también de Togliatti, en Bergamo ("El destino del hombre", marzo 1963), verdadera respuesta al papa Juan XXIII en la que el dirigente comunista italiano afirmaba que la religión no siempre era opio del pueblo y que puede incluso ser estímulo revolucionario,<sup>302</sup> el famoso Memorandum de Yalta, de Togliatti, poco antes de morir (agosto 1964), en el que el dirigente italiano pedía a Jrushov, entre otras muchas cosas, el fin de las persecuciones a la religión; el libro del todavía entonces comunista austriaco Ernst Fischer, **Arte y coexistencia** (1966), en el que proponía, en el marco de una gran apertura entre Oriente y Occidente, entre capitalismo y

---

300. Cit. por Roger Garaudy, "El sentido de la vida y de la historia en Marx y en Teilhard de Chardin: la contribución de Teilhard al diálogo entre cristianos y marxistas", en vv.aa., **Evolución, marxismo y cristianismo**, Plaza & Janés (Rotativa), Barcelona, 1974, pp. 91, 88-89. 1ra. ed., Londres, 1969. Trad. Ramón Hernández.

301. Cit. por Claude Cuénot, op. cit. en nota 214, p. 114.

302. Cit. por Alfonso Comín, **Por qué soy marxista y otras confesiones**, Laia, Barcelona, 1978, p. 55-56.

comunismo, el diálogo entre comunistas y cristianos;<sup>303</sup> la carta (1978) de Berlinguer al obispo de Ivrea, monseñor Bettazzi (Comín, 71s), y Ernst Bloch, del lado marxista, junto a cierto aperturismo constitucional en los países del socialismo real.)

El Concilio Vaticano II tomó entre sus acuerdos el de crear un Secretariado "de no creyentes" (añadiéndolo a los dos que ya existían "para la unión de los cristianos" y "para los no cristianos") que encomendó al arzobispo de Viena, cardenal Franz Koenig. La misión explícita de este secretariado era la de entablar el diálogo con los ateos que expresamente estuvieran dispuestos a él, pero también estudiar el ateísmo, sus fundamentos, su actuación. La creación de este secretariado y la jerarquía de quien pasó a dirigirlo, ponía de relieve la importancia que la Iglesia empezaba a dar a sus eventuales relaciones con los marxistas, con los comunistas. En poco tiempo, los principales partidos comunistas europeos crearon a su vez comisiones para el diálogo con los cristianos. Si Teilhard, decía Roger Garaudy, había intentado comprender el cristianismo a través de las categorías del evolucionismo, no veía nada absurdo en "intentar pensar el cristianismo a través de las categorías marxistas".<sup>304</sup>

En 1960 se reunían en París tres comunistas y tres cristianos franceses para debatir públicamente aquella posibilidad esbozada por Teilhard. Durante toda la década siguiente el debate se extendió, y facilitó el desarrollo en el campo político de un cierto izquierdismo democristiano (del que no fueron ajenos, como queda dicho, la labor innovadora de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II) y un aperturismo en los partidos comunistas europeos (del que tampoco era ajeno el deshielo ya señalado iniciado por Jruschov, recusado y negado después por Breznev, pero proseguido por los divorcios eurocomunistas con respecto a la ortodoxia oficial soviética).

El diálogo (y confrontación) se produjo en diferentes fechas y escenarios. Las reuniones más importantes fueron probablemente las de 1965, en Salzburgo (reunión auspiciada por la Paulus-Gesellschaft); la de 1966, en Herrenchiemsee (Baviera); la de octubre del mismo año, en Inglaterra, convocada por la "The Teilhard de Chardin Association of Great Britain and Ireland"; y la de 1967, en Marienbad (Checoslovaquia). Al mismo tiempo se celebraron muchos encuentros nacionales y se produjo una gran labor editorial sobre el tema, especialmente en Francia, Italia, Alemania y España. Tal vez la muestra más expresiva de esto sea el libro colectivo **Los marxistas y la causa de Jesús**, con

---

303. Fischer, *Arte y coexistencia*, Península/62, Barcelona, 1967. (1ra. ed. al., Hamburgo, 1966.)

304. Garaudy, *Militancia marxista y experiencia cristiana*, Laia, Barcelona, 1979, p. 109, 147. Pról. de Antoni Natubosch, trad. del catalán, Josep M. Colomer.

textos de Garaudy, Lombardo-Radice, Fetscher, Kolakowski, Kofler, Farner, Machovec y Bosniak. (Una segunda y muy importante etapa del diálogo —que trataremos más adelante— se produjo casi enseguida en América Latina, en donde la llamada “teología de la liberación” llevó a la práctica social —en diferentes niveles— las tesis que iban cristalizando en la discusión, en los momentos en que el diálogo se debilitaba y, de hecho, moría, en Europa.)

Teilhard, que murió en 1955, sentó las bases del proceso pero no pudo ser testigo o actor de su desarrollo. La mayoría de los que siguieron su línea y la concretaron en los diálogos referidos acabaron enfrentándose a la jerarquía eclesiástica. Muchos fueron los que abandonaron sus votos; algunos se casaron, otros fueron expulsados de sus órdenes. Pero quedó un fermento progresista en diversos círculos católicos que hoy todavía militan en torno a los sindicatos y a las universidades. En el campo comunista, los efectos fueron menores. Ideológicamente no hubo, en verdad, eclecticismo alguno; nada se concretó en el terreno teórico. Los textos de los pensadores marxistas son, en comparación con los de sus oponentes cristianos, más bien mediocres. El resultado más positivo fue tal vez el de acabar casi terminantemente con el viejo *integrismo* comunista ortodoxo que durante tantos años había pretendido disponer de una gran síntesis teórica *integradora* y autosuficiente, capaz de dar respuesta por sí sola a todos los problemas planteados por la naturaleza y por la sociedad.

Como se sabe, Garaudy, miembro del buró político del PCF, fue excluido de su partido y acabó proclamando su conversión al cristianismo sin abandonar el marxismo. Se le definía como “un marxista sin partido y un cristiano sin iglesia”, y escribió, a partir de entonces, diversos libros que consagraban un eclecticismo transparente ya en la definición recién transcrita.

Al contrario de Garaudy, no pocos católicos franceses, italianos y españoles, ingresaron en sus respectivos partidos comunistas nacionales, al abrir éstos sus puertas a los creyentes de cualquier religión. Eran, como se definía a sí mismo el filósofo catalán Alfonso Comín, comunistas cristianos, “cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia”, título de su libro aparecido en 1977. (Laia).

No puede terminarse este acápite sin mencionar, al menos, la profunda influencia del diálogo entre marxismo y cristianismo en América Latina y el surgimiento de la teología de la liberación.

**g) Pierre Bourdieu**

Un neomarxista más reciente aún, el sociólogo francés Pierre Bourdieu, que “buscó en investigaciones empíricas —dice Néstor García Canclini— la información y el estímulo para replantear el materialismo histórico”, rechaza en principio el eclecticismo (“esas falsas síntesis eclécticas”), pero, a renglón seguido, advierte, como ya quedó dicho páginas atrás, que “la condena del eclecticismo con frecuencia ha servido como excusa para la incultura”. Y añade: “resulta tan fácil y cómodo encerrarse en una tradición; el marxismo ha cumplido muchas veces esta función de seguridad perezosa”.<sup>305</sup> Y pone como ejemplo de eclecticismo positivo, frente a “la regresión ordinaria del marxismo hacia el economicismo”, y frente a un Marx “que eliminó de su modelo la verdad subjetiva<sup>306</sup> del mundo social”, a Max Weber que “amplía el análisis económico hacia campos que suele descuidar la economía, como la religión”. “Las contradicciones —dice Helio Jaguaribe— no se suscitan sólo entre los modos y las relaciones de producción, sino también entre los procesos básicos de los demás subsistemas sociales”. Surgen así los problemas de estratificación social, los imaginarios simbólicos colectivos, la necesidad de no confundir “los aspectos contingentes de la enajenación con los que necesariamente resultan —según Jaguaribe— de la misma condición humana”, etc.<sup>307</sup>

Y es que la sociología tiene una tendencia relativamente lógica (en función de su juventud como disciplina científica) a la asimilación de aportaciones teóricas de diversos horizontes. La “sociología del trabajo” de Pierre Naville y G. Friedman, sería un ejemplo entre otros, aunque Kosik critique, en definitiva, su eclecticismo, al entretejerse “con el empirismo y el sociologismo acrítico”.<sup>308</sup> Es una objeción sin efecto, que, como tantas otras parecidas, cae en el vacío.

El sociólogo —dice Bourdieu— está tanto mejor armado [...] cuanto mejor utilice el capital de conceptos, métodos y técnicas que han acumulado sus predecesores —Marx, Durkheim, Weber y muchos otros [...] La sociología es el arte de concebir cosas que son fenomenológicamente diferentes como semejantes en su estructura y funcionamiento, y de transferir lo que se ha establecido en relación con un objeto construido, como por ejemplo el campo

---

305. Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo/CNCult, México, 1990, pp. 84s. Trad. Martha Pou. Primera ed., Minuit, París, 1984.

306. En efecto. La dialéctica hegeliana le llevaba a ese “objetivismo en el más alto grado” que Lenin habría de considerar característico de la dialéctica (*Cuadernos filosóficos*, p. 217).

307. Jaguaribe, *Hacia la sociedad no represiva. Breve estudio comparativo y crítico de las perspectivas liberal y marxista*, FCE, México, 1980, p.121-122. (1ra. ed. bras., Río de Janeiro, 1978.) Traducción de Jorge Ruedas.

308. Kosik, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*, Grijalbo, México, 1967, p. 215 n. (Pról. y trad. de Adolfo Sánchez Vázquez.)

religioso, a toda una serie de objetos nuevos, como el campo artístico o el político.

La mácula del eclecticismo parece extenderse. "No hay —metaforiza Bourdieu— una inmaculada concepción"... "Cuanto más avanzada se encuentra una ciencia, más insoportable es el capital de saberes acumulados", y "las estrategias de subversión o crítica [...] deben, para ser eficaces, movilizar un saber importante".<sup>309</sup> En lugar de contraponer tesis fundadas y consistentes, habría que integrarlas y desarrollarlas en el marco de una determinada concepción del mundo. Néstor García Canclini, al explicar el pensamiento de Bourdieu, indica que uno de sus méritos es el de "prolongar el método de **El capital** en zonas de la sociedad europea que ese libro omitió", adoptando y trascendiendo para ello "los aportes de Durkheim, Weber, el estructuralismo y el interaccionismo simbólico", hasta constituir algo así como un "marxismo weberiano".<sup>310</sup> "Bourdieu —continúa Canclini— retoma dos ideas centrales del marxismo (estructuración de la sociedad en clases y lucha de clases) e incorpora otras corrientes dedicadas a estudiar los sistemas simbólicos y las relaciones de poder. Por esto [...] su relación con el marxismo es polémica". Ese carácter polémico (no con el marxismo sino con sus derivaciones dogmáticas) deriva no de estudiar los sistemas simbólicos, ni mucho menos las relaciones de poder, sino de "incorporar otras corrientes"...

La complementariedad Marx-Weber es cada día más aceptada. Pero, para algunos marxistas, detrás de ella hay que borrar el fantasma del eclecticismo. Godelier, por ejemplo, propone "adoptar cuanto de más profundo ha pensado Max Weber [sobre el carisma] para ir más allá de Weber y de Marx". Pero enseguida añade la venda antes de la herida: "No por eclecticismo sino para una investigación sobre un problema verdadero y real".<sup>311</sup> En otras palabras, el eclecticismo no sirve para una investigación seria, pero ello no impide escoger "lo más profundo" de Weber para integrarlo con el pensamiento de Marx.

El eclecticismo de Weber y Mannheim, e incluso el de los sociólogos marxistas (Bourdieu entre ellos), circula, no obstante, con cierto aplomo. Isaiah Berlin nos habla sin medias palabras de "la plausibilidad de algunos de los métodos de la 'sociología del conocimiento', lo mismo marxista que psicoanalítica o de Pareto, y de las diversas formas

309. Bourdieu, op. cit., p. 71, 82, 83.

310. Néstor García Canclini, "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", introducción a Bourdieu, **Sociología y cultura**, ed. cit., p. 47.

311. "Entrevista con Maurice Godelier" con motivo del centenario de la muerte de Marx. Publicada en **Marx a cien años**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984, p. 8.

eclecticas que, en manos de Weber, Mannheim y otros, ha adquirido este instrumento".<sup>312</sup>

Recientemente, el número 11 de la revista francesa *Actuel Marx* (ene-jun 1992), que todavía no he podido consultar, está enteramente dedicado a "Weber et Marx" (tal es su subtítulo). A un "dossier Max Weber-Karl Marx", reunido por Jacques Texier y Jacques Bidet, se añaden artículos de Marcuse ("Industrialisation et capitalisme"), de J.-M. Vincent ("Max Weber et la constellation du matérialisme historique"), M. Löwy ("Figures du marxisme wébérien") y de Colliot-Thélène ("Habermas, lecteur de Marx et de Weber"). Se publican también textos de Max Weber reunidos bajo el título de "Sur le socialisme et le marxisme".

#### **h) Agnes Heller**

Agnes Heller nos retrotrae a los problemas de la historia de la filosofía. En sus estudios sobre el Renacimiento se refiere con frecuencia al eclecticismo sin mencionar nunca este término. Veamos. En *El hombre del Renacimiento* subraya un valor hace tiempo entendido:

En el curso de esta revisión crítica [del pensamiento de la Antigüedad clásica, por parte de los renacentistas] se encontró, tras sopesarlos, que algunos pensadores antiguos tenían sus defectos, mientras que otros resultaban paradigmáticos; paralelamente, se aceptaron unas categorías y se rechazaron otras. Lo mismo puede decirse de la tradición cristiana; este o aquel pensador renacentista ponía en duda tal o cual artículo de fe al mismo tiempo que aceptaba el resto.

Y todo ello se hizo de una manera consciente. "La cultura renacentista —concluye Heller— fue la primera en conjuntar conscientemente ambos orígenes [el clásico antiguo y el cristiano]".<sup>313</sup> De Brucker a Dilthey esto es eclecticismo. Y por supuesto que se perseguía una síntesis válida. Dice Heller más adelante:

Puesto que los conjuntos categóricos de Platón y Aristóteles se aplicaban constantemente a las necesidades de la época y a sus nuevos problemas, se

312. Isaiah Berlin, "¿Existe aún la teoría política?" (1961), en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, FCE, México, 1983, p. 279. (1ra. ed. ingl., 1978. Trad. Francisco González Aramburo). El final del ensayo no puede ser más ecléctico: "El neomarxismo, el neotomismo, el nacionalismo, el historicismo, el existencialismo, el liberalismo y el socialismo antiexistencialistas, las transposiciones de las doctrinas de la ley y del derecho naturales a términos empíricos, los descubrimientos realizados mediante la hábil utilización de modelos derivados de las técnicas económicas, y otras afines a la conducta política, y las colisiones, combinaciones y consecuencias en la acción de estas ideas, no nos indican la muerte de esta gran tradición [de la teoría política] sino, antes bien, sus nuevos e imprevisibles desarrollos". (Ibidem, p. 250).

313. Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, p.66. Traduc. de José F. Ivars y Antonio P. Moya.

*alternaban sin cesar aunque manteniendo siempre su identidad..(Omito a propósito los intentos conscientes de fundir ambos con las categorías derivadas de otras concepciones del mundo o tradiciones culturales, como la doctrina cristiana, los elementos mágico-místicos persas, o —caso de Pico— los esfuerzos por combinar toda la herencia cultural recibida hasta el momento en una grandiosa síntesis).*

Incluso, desde un punto de vista teórico, cuando Heller explica “cómo el Renacimiento sintetizó el legado de las culturas antigua y cristiana” añade: “Elegir el propio pasado significa que los pueblos o clases de una época determinada *seleccionan* de la historia pasada y de sus mitos, interpretados históricamente, aquello con que encuentran *afinidad*, sea esta positiva o negativa”. Esta “elección de un pasado es libre en la medida en que posibilita la forja *consciente* de vínculos con cualquier período o movimiento pretérito. El contenido de la elección nunca es arbitrario. Depende de cierta  *semejanza objetiva* de la situación o, cuando menos, de que en su *interpretación* moderna la época pasada se torne parecida a la presente.”<sup>314</sup>

Aquí Agnes Heller choca con el marxismo: “El marxismo *considera infructuosa, tanto en la teoría como en la práctica, cualquier búsqueda de semejanzas que redunde en busca de normas* [...] Con el marxismo llegó a su fin la busca de un pasado semejante”. No obstante, la propia Heller indica entre paréntesis: “La historia de los movimientos socialistas está prietamente entretrejida de invocaciones al pasado” y añade: “la desaparición de revestimientos semejantes —invocadores de precedentes— en el seno de la práctica social sólo se dará con la universalización de la conciencia histórica”. Y si se trata no de la práctica social sino del desarrollo de nuestra individualidad, aunque la aceptación íntegra de todo el pasado sea “el tipo más elevado de comportamiento”, no obstante “la posibilidad de elegir del pasado lo que se tuviese por precedente y quisiera seguirse, “olvidando” lo demás, manifestaría un nivel relativamente elevado de libertad”.<sup>315</sup>

#### **i) Raymond Williams, Eugene Lunn**

En la década de los setentas, muchos destacados marxistas publicaron consideraciones críticas sobre derivaciones del marxismo que a veces parecían emparentarlos con el eclecticismo.

Raymond Williams, por ejemplo. En primer lugar hacía una observación que todos podemos repetir: “I found Marxist thinking was different, in some respects radically

314. *Ibíd.*, p. 93, 94. Cursivas de Agnes Heller.

315. *Ibíd.*, p. 94, 95.

different, from what I and most people in Britain knew as Marxism". Además —continuaba Williams—, muchos pensadores marxistas contemporáneos estaban viendo de nuevo al marxismo "with highly variable and even alternative positions". Y lo que el propio Williams descubría era que, si bien él mismo había caído en una "hybridization [del marxismo] with a strong native radical populism", el marxismo ortodoxo, por su parte, era resultado de un cierto "degree of selection and interpretation" de la teoría de Marx. Lo cual no podía ser más verdadero. Es más, en el propio marxismo original Williams veía una "variety of selective and alternative traditions" entre las cuales la ortodoxa no pasaba de ser una más que se había desarrollado decisivamente sobre las demás. Llegó a comprobar las muchas diferencias del marxismo con respecto a otros cuerpos de doctrina, "but at the same time it complex connections with them, and its many unresolved problems". Creo que Marx hubiera quedado sumamente satisfecho de esta reflexión de autobiografía intelectual. Cuando, más adelante, Williams analiza los aspectos deterministas de la teoría ortodoxa, el aislamiento de ciertas categorías autónomas y la confusión metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales, llega a la conclusión de que "Marxist-Freudian syntheses have been the main opposition to economism and economic determinism". Y no sólo considera esa síntesis como plausible sino también las llevadas adelante por la escuela de Frankfurt y los "Marxist structuralists".<sup>316</sup>

En el campo de la estética, Williams recusa la idea de considerarla como una dimensión y una función aparte, y rechaza la consiguiente posición que ha adquirido a causa de esas abstracciones arbitrarias. Claro que reconoce, e incluso pide poner énfasis en "the specific variable intentions and the specific variable responses that have been grouped as aesthetic in distinction from other isolated intentions and responses", pero niega la posibilidad teórica de descubrir "certain invariant combinations of elements within the grouping", aunque reconozcamos que tales combinaciones dependen de "evident processes of supra-historical appropriation and selection".<sup>317</sup> Los valores estéticos no se derivan de su pertenencia a ese agrupamiento "estético". Hay ciertamente una especificidad formal y de lenguaje pero "the argument of values is in the variable encounters of intention and response in specific situations".

La clave está en el reconocimiento de estas situaciones en las que ocurren lo que hemos aislado y desplazado en tanto que "intención estética" o "respuesta estética". Esas situaciones se organizan y desorganizan en el desarrollo histórico según "highly variable

316. Raymond Williams, *Marxism and literature*, Oxford University Press, 1977, pp. 3-5, 87, 103.

317. Williams, *ibidem*, p. 156.



formations". "The history of such formations is the specific and highly varied history of art".<sup>318</sup> En otras palabras, la variabilidad o pluralidad de las artes (sus supuestas invariantes) no son un aspecto peculiar de su ser específico sino que derivan de su estrecha relación con el proceso humano como un todo. Si hay eclecticismo en el arte es porque lo hay en la historia social.

Lunn se ha acercado mucho más a una verdadera caracterización ecléctica del marxismo: "Demostró Marx que la vasta síntesis de dispares tradiciones filosóficas, políticas y estéticas que había construido no era una unidad orgánica simple sino un campo de tensiones y de cierta ambivalencia". Así pues, una síntesis (o un intento de síntesis, dice poco más adelante) de dispares tradiciones (en otro lugar dice "corrientes divergentes") con cierta ambivalencia en su seno. Esas tradiciones o corrientes son enumeradas confusamente por Lunn: allí aparecen los "humanistas" e "idealistas" alemanes (Kant, Goethe, Herder, Schiller, Fichte, Hegel), los románticos, los "materialistas" e "ilustrados" franceses...; en resumen, dice Lunn, "Marx intentó una síntesis del pensamiento social alemán y francés en el período de 1843-1845". Mario Tronti ha dado una imagen vívida de este método de trabajo de Marx a propósito de su método de lectura: "Marx lee la obra **History of the Middle and Working Classes**, de John Wade. Lee y saquea, tuerce, interpreta, utiliza, como hace siempre el gran pensador cuando con la fuerza domina su materia".<sup>319</sup> Podría añadir: elige, asume y rechaza.

En cuanto a la ambigüedad marxista, se han abierto paso varios criterios. Para algunos (Lunn, por ejemplo), residía en el doble carácter de la modernidad: opresiva y alienante, por un lado, y esperanzadora y liberadora, por el otro. Por eso Marx daba una "respuesta doble" a la modernización capitalista, a través de aquella "síntesis germano-francesa". En el terreno del arte, Marx habría recurrido aún más al eclecticismo; sus ideas sobre el arte eran fragmentarias —dice Lunn—, y ello determinó "una amalgama marxiana de los hilos 'subjetivos' y 'objetivos'".<sup>320</sup>

#### j) Gouldner

Para otros, en Marx hay *dos* marxismos. Alwin W. Gouldner que estudió esta ambigüedad (o ambivalencia) en los años anteriores a su muerte y dejó sin concretar una anunciada

---

318. *Ibidem*, p. 157.

319. Tronti, "Regresemos a la revolución, es decir, al sujeto" (*L'Unità*, Roma, 1983), reproducido en *Marx a cien años*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984, p. 203.

320. Lunn, *Marxismo y modernismo*, pp.40-45.

segunda parte, define así su punto de partida:

Mi tesis será que el marxismo primario [es decir, el de Marx, FA] contiene una "contradicción nuclear", y que esto genera y reproduce repetidamente al menos dos subsistemas limitados de teoría elaborada, a los que llamaré el marxismo científico y el marxismo crítico.<sup>321</sup>

Esta contradicción estaría ya en el propio Marx (atracciones yuxtapuestas de Hegel y Darwin, diferencias entre los *Grundrisse* y *El Capital*). El marxismo científico se caracterizaría por una predominante faceta estructuralista y determinista, y el crítico tendría, por el contrario, una propensión voluntarista e historicista hegelianizante.<sup>322</sup> Entre los marxistas críticos figurarían, según Gouldner, Lukacs (su apóstol y su expresión más acabada), el primer Korsch, Gramsci, Sartre, Goldmann, Baro, Avineri, Carmen Claudín-Urondo, el círculo Telos, Víctor Pérez Díaz, el grupo "News and Letters" de Detroit, miembros actuales o anteriores de la Escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno, Neumann, Lowenthal, Fromm, Benjamin, Marcuse) y la segunda generación de esta escuela: Wellmer, Schmidt y Habermas. Entre los científicos habría que contar a Della Volpe, Althusser, Poulantzas, Godelier, Glucksmann, Bettelheim, Therborn y un director de la *New left review*, Robin Blackburn.<sup>323</sup>

Estas dos tendencias no son una *correcta* y otra *incorrecta*; ambas son alternativas "verdaderamente marxistas", "internas y esenciales al marxismo"; son "distinciones *analíticas*, tipos ideales o dimensiones latentes imputadas", "factores" y no grupos

321. Gouldner, *Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p.27. (1ra. ed. ingl., 1980). Trad. Néstor A. Míguez.

322. Gouldner, p. 88. Gouldner sabe que él no es el primero en perfilar esta distinción dentro del marxismo. El primero en desarrollarla, según Gouldner, fue Korsch (en su conocida obra *Marxismo y filosofía*) y luego Merleau-Ponty, Aron, Colletti (entrevista publicada en *New left review*, jul-ago 1974), Marcovic ("Marx and critical scientific thought", en *Marx and contemporary scientific thought*, Mouton, La Haya, 1969), y los filósofos estadounidenses Dick Howard y Karl Klare (en *The unknown dimension: european marxism since Lenin*. Basic Books, Nueva York, 1973, p.4.) (No conozco estas tres últimas referencias.) Tal vez uno de los primeros en distinguir estos "dos Marx" fue R. Tucker, *Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkes von der Philosophie zum Mythos* (Munich, 1963) citado por Ota Sik en *La tercera vía* (FCE, Madrid, 1977, p. 107): "Se manifiesta claramente una brecha entre el comunismo filosófico de los *Manuscritos* de Marx [...] y el 'socialismo científico', como lo desarrollaron luego Marx y Engels...". Ota Sik, cuya obra es también una muestra flagrante de eclecticismo positivo ("no es cierto que en la ciencia social no se pueda tender un puente entre las distintas opiniones marxistas y no marxistas", p. 13) rechaza la idea de la "brecha" y defiende la secuencia lógica entre los *Manuscritos* y *El capital*.

323. Gouldner, p. 51.

históricos concretos. "No es correcto decir, por ejemplo, que Althusser es un marxista científico y Lukacs un marxista crítico, o que el maoísmo es un marxismo crítico". "Un marxista específico puede ser *más* marxista científico que otro" y lo mismo puede, por supuesto, decirse del crítico. "Siempre habrá [marxistas] con tantos puntos en una dimensión y tan pocos en la otra que será razonable, a modo de abreviación, llamarlos 'marxistas científicos' o 'marxistas críticos', aunque sepamos perfectamente que cada ámbito tiene algo del otro". Sin embargo, "el marxismo cubano y el chino, por ser concretos, constituyen una mezcla". Pero no sólo la concreción determina la *mezcla*; dice también Gouldner: "cada teórico específico debe ser considerado sobre la base de que siempre contiene una mezcla de ambas dimensiones". "Están copresentes simultáneamente [...] aunque tengan *diferentes fechas*", e "interactúan sincrónica y diacrónicamente" (itálicas de AWG). No obstante, el marxismo crítico está más abierto "a otras comunidades teóricas, y no cerrado dogmáticamente". Gouldner pone los ejemplos de "Lukacs, discípulo de Max Weber y George Simmel; Sartre, que se basa en Freud y Husserl; Marcuse, en Heidegger y Freud; y Gramsci, que tiene sus raíces en Croce".<sup>324</sup>

Es evidente que, de manera abstracta o concreta, estas dos características analíticas del marxismo establecen un profuso eclecticismo. Merleau-Ponty (citado por Gouldner) habla precisamente de un "eclecticismo comunista": "mezcla inestable de hegelianismo y científicismo",<sup>325</sup> y Raymond Aron de la "oscilación marxista" cuya explicación, si no su justificación, está "dans les incertitudes de la *synthèse marxiste elle-même*".<sup>326</sup> (Apuntemos aquí, para retomarla más adelante, la ambigüedad, cuando menos, de esa formulación de Aron de una síntesis con incertidumbres...)

Carlos Maya-Ambía, investigador de la Universidad Autónoma de Sinaloa, está de acuerdo con Gouldner en que ambos criterios son igualmente válidos: "No resultan en manera alguna arbitrarios o extraños al cuerpo de la teoría los planteamientos evolucionistas de Kautsky", y, "de la misma manera, resulta legítimamente marxista la crítica a Kautsky por parte de [...] Rosa Luxemburg [...] y Lenin".<sup>327</sup> La conclusión de Maya-Ambía pone en el método marxista una componente ecléctica: "La labor de Marx consiste en

---

324. Gouldner, pp. 178, 76, 184, 65, 186, 187, 179.

325. Merleau-Ponty, *Adventures of the dialectic*, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1973. (No he podido compulsar esta cita con el original. Cit. por Gouldner, p. 177.)

326. Aron, "Equivoque et inépuisable", en *Marx and contemporary scientific thought*, Social Science Research Council, Mouton, La Haya, 1969, p. 37. (No he podido consultar este libro. Cit. por Gouldner, p. 177).

327. Carlos Maya-Ambía, "Marx: profeta del progreso", en *Marx a cien años*, p. 241-243, 247.

combinar en forma original postulados ya existentes. [...] Su genial creación consiste justamente en la nueva totalidad que emerge de esta combinación, es decir, en la elaboración de un paradigma inédito construido con materiales en gran parte conocidos".<sup>328</sup>

#### k) Gianni Vattimo

Imposible considerar a Vattimo como un marxista, pero, al final de este trabajo sobre el eclecticismo contemporáneo, no podría ignorarse la perspectiva ecléctica de este pensador italiano. Según Vattimo,

Fenomenología y existencialismo primero, pero también el marxismo humanístico y las teorizaciones de las "ciencias del espíritu", son manifestaciones de un hilo conductor y unificador de un amplio sector de la cultura europea que podríamos hasta identificar como caracterizado por el "pathos de la autenticidad", es decir, en términos nietzscheanos, de la resistencia a la realización del nihilismo. A esta corriente se agregó recientemente [...] la que partiendo de Wittgenstein [...] se desarrolla hasta llegar a la filosofía analítica anglosajona.<sup>329</sup>

Tenemos aquí, una vez más, el intento de una *philosophia perennis*. Pero, ¿dónde quedarían los aspectos políticos que inexorablemente están ligados al "marxismo humanístico"? Vattimo no los olvida.

En este proceso entran no sólo las cuestiones teóricas, entre las cuales, por ejemplo, están las variantes lacanianas del freudismo, sino también, y tal vez más fundamentalmente, las cuestiones políticas del marxismo, de las revoluciones y del socialismo real.

La forma más ambiciosa de esta perspectiva es la de "dar un nuevo fundamento a la existencia dentro de un horizonte sustraído al valor de cambio y centrado en el valor de uso" o, en otras palabras, "la recomposición de una *humanitas* más completa, es decir, un dominio más extendido y seguro de la autoconciencia".

Y de nuevo la solución ecléctica: la consecución histórica de este proyecto "pone en compañía, por lo menos en el plano teórico, el marxismo y la fenomenología".<sup>330</sup>

328. *Ibidem*, p. 250.

329. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 26. (1ra. ed. ital., Turín, 1985.) Trad. Alberto L. Bixio.

330. *Ibid.*, p. 27, 36.

### **l) Noam Chomsky**

Tampoco Chomsky es un marxista, ni un neomarxista, y siempre ha preferido a Bakunin sobre Marx. ("Yo era antileninista a los doce años", ha declarado.) Pero su tendencia anarquista es una mezcla de corrientes heterogéneas, una de las cuales es el marxismo. A nadie, sin embargo, se le ocurre acusarlo de eclecticismo. Su importantísima e influyente labor de crítica y disidencia en el seno mismo de la sociedad estadounidense causa la admiración y el aplauso de toda la izquierda. Pero ello ocurre sobre la base de hacer caso omiso de sus tesis supuestamente equivocadas. Así, por ejemplo, el partido comunista francés, "cita los argumentos antiimperialistas de Chomsky, callando el resto de sus posiciones políticas" y afirmando que su balance es "globalmente positivo".<sup>331</sup> ¿En qué consisten sus defectos? En tratar de reencontrar "lo que subsiste de validez en la doctrina liberal clásica"<sup>332</sup> (el "lado bueno" de la ideología liberal), para intentar recampear, a partir de ella, el camino de un "socialismo humanista libertario". Reúne así, el pensamiento antiautoritario de Descartes y de Rousseau, la idea kantiana de libertad, y la teoría de Humboldt sobre las necesidades fundamentales del hombre, la cual, en su opinión, puede ser uno de los fundamentos de un marxismo antitotalitario.<sup>333</sup> Tenemos, pues, un nuevo neomarxismo, un marxismo antitotalitario, nacido, en parte, del liberalismo progresista y del anarquismo.

\* \* \*

Hemos visto en esta última parte de nuestro trabajo, muestras eminentes de tres sucesivas generaciones de marxianos que pueden ser objeto del epíteto ignominioso (eclecticos) porque no han conseguido síntesis enteramente satisfactorias de sus reflexiones a partir de fuentes diversas. Sería absurdo, no obstante, negar su eficacia, el profundo interés de sus obras y la posibilidad de su desarrollo positivo en el camino precisamente del logro de síntesis cada vez más ricas y adecuadas.

### **m) Feminismo marxista**

En las dos últimas décadas de nuestro siglo han surgido nuevos desarrollos neomarxistas: en el marco del posmodernismo. Fredric Jameson, Benedict Anderson (hermano menor de

331. Cf. Françoise Gadet y Michel Pêcheux, *La lengua de nunca acabar*, FCE, México, 1984, p. 228. (1ra. ed. fr. *La langue introuvable*, Maspéro, París, 1981.) Trad. Beatriz Joh.

332. Chomsky, *Réflexions*, p. 160. Cit. por Gadet y Pêcheux.

333. Gadet y Pêcheux, p. 229.

Perry Anderson) y una larga lista de ensayistas radicales ingleses y estadounidenses que interpretan las marginalidades sociales (minorías raciales, feminismo, teoría de la sexualidad, movimiento homosexual, ecologismo) aunque ostentando posiciones académicas muy destacadas, desarrollan actitudes eclécticas clarísimas pero, en no pocos casos, niegan su eclecticismo. Un caso paradigmático es el de Rosemary Hennessy y su notable libro *Materialism feminism and the politics of discourse* (Routledge, Londres, 1993). "The theories of discourse that generally inform materialist feminist work are feminist articulations of marxist and post-marxist theories". Para "articular" su posición en la búsqueda de un "postmodern marxist understanding of discourse as ideology" Hennessy acude a tres teorías "postmarxistas": las de Foucault, Kristeva y Laclau y Mouffe, aunque "their notions of materiality are considerably different, at times antithetical to each other". Si el materialismo feminista —dice poco más adelante— quiere aprovechar plenamente las teorías contemporáneas sobre subjetividad y lenguaje "without lapsing into eclecticism", debe alcanzar un "sustained way to the theoretical discourses we build our standpoint from". Ese punto de vista consistente y, por lo tanto, no ecléctico, se basa en la esperanza de fortificar "the critical encounter between feminism, postmodernism, and historical materialism". Eclecticisms aparte...<sup>334</sup>

Los editores de un reciente *reading* sobre feminismo tienen menos reparos que hacerle al término "eclecticismo". Al presentar a la notable teórica del feminismo Gayatri Ch. Spivak, y después de exponer su opinión sobre la deconstrucción, el feminismo y el marxismo como "three mayor theoretical projects of our time", definen elogiosamente su pensamiento como "so wide and eclectic". En efecto, Spivak incorpora a su ensayo diversos conceptos de esos tres grandes proyectos teóricos (y también del psicoanálisis) aunque sabe perfectamente que "are all `discontinuous` with each other".

My attitude towards Marxism now recognizes the historical antagonism between Marxism and feminism, *on both sides*[..] This historical problem will not be solved by saying that we need more than an analysis of capitalism to understand male dominance, or that the sexual division of labor as the primary determinant is already given in the texts of Marx. I prefer the work that sees that the `essential truth` of Marxism or feminism cannot be separated from its history [..] I am myself bent upon reading the text of international feminism as operated by the production and realization of surplus-value.<sup>335</sup>

334. Rosemary Hennessy, *Materialist feminism and the politics of discourse*, Routledge, Londres / Nueva York, 1993, pp. 37, 38.

335. Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory" (1985), en Dan Latimer, *Contemporary Critical Theory*, pp.634, 635, 640, 641, 645.

Su crítica a las fallas del marxismo en el terreno del feminismo es lúcida y convincente, pero en seguida propone reescribir desde una perspectiva feminista "the Marxian account of externalization-alienation". "If the nature and history of alienation, labor, and the production of property are reexamined in terms of women's work and childbirth, it can lead us to a reading of Marx beyond Marx".

#### n) Ecomarxismo

El marxismo no profundizó —no estaba tal vez en condiciones de profundizar— en los aspectos que relacionaban de modo problemático a la sociedad con la naturaleza. El centramiento en la perspectiva del valor-trabajo para el desarrollo de toda la reflexión sobre el capitalismo y la absorción de lo natural como un elemento más en la reproducción del capital, dejó en un punto secundario —o acaso en un punto ciego— el verdadero problema de los valores económicos no originados en el trabajo sino en la naturaleza. El expolio de recursos naturales no renovables a manos de la codicia empresarial, de la obsesión desarrollista y del consumo como status social hizo que en el último tercio de nuestro siglo, junto con las evidencias del crecimiento demográfico del planeta, el mundo cobrara conciencia de "los límites del desarrollo" y surgiera con fuerza la nueva ciencia de la ecología. Como en el caso del feminismo y de otros movimientos situados en la primera línea de la confrontación ideológica "posmoderna", el marxismo descubrió también en la ecología un nuevo e inadvertido espacio vacío de reflexión filosófica y política *necesaria*. Es fácil recordar aquí de nuevo la ironía de Coletti sobre el empeño engelsiano por "dialectizar" los descubrimientos de las ciencias a medida que se producían. Ecólogos y, en general, filósofos marxistas tenían evidentemente ante sí la tarea de reconsiderar los aspectos conceptuales y metodológicos capaces de concebir las posibles relaciones entre ecología y marxismo y, eventualmente, la de descubrir nuevas categorizaciones específicas reales, considerando incluso —y no descabelladamente— que la ecología problematizaba al marxismo.

Tal vez fue Marcuse el primero —al menos en el campo del marxismo occidental— en plantear específicamente los problemas ecológicos en su ensayo "Ecology and the critique of modern society" (publicado luego en el núm. 3(1992), págs. 29-38, de la revista *Capitalism, nature, socialism*). En 1974 Hans M. Enzensberger escribió una incipiente "Contribución a la crítica de la ecología política" (traducido al español en *Siempre*, núms. 633 y 634, México, 1974) y dos años después Alfred Schmidt publicó *El concepto de naturaleza en Marx*. En

nuestra lengua, uno de los primeros aportes es la comunicación de Manuel Sacristán a las Jornadas de Murcia de Ecología y Política (1978), publicado luego en su obra **Pacifismo, ecologismo, política alternativa** (Barcelona, 1987). En 1988 apareció en Santa Cruz, California, el primer número de la revista *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of socialist ecology*, con un importante ensayo de J. O'Connor, su director, titulado precisamente "Capitalism, Nature, Socialism: a Theoretical Introduction", y en 1990 nace en Barcelona la revista *Ecología Política*. En 1994 ha aparecido en México el libro de Enrique Leff, catedrático de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, titulado *Ecología y capital*, al que debo mi información al respecto.<sup>336</sup>

El propósito no puede ser más ambicioso: la constitución de una "teoría ecosocial de la producción", una "economía política del ambiente". Para ello, como indica Leff, "el marxismo debe reelaborar las categorías de naturaleza y cultura, situándolas en el centro mismo del proceso productivo":

El ecomarxismo se plantea como un campo de articulación de la economía ecológica y de la ecología política, capaz de integrar las condiciones ecológicas de la producción, el potencial ambiental del desarrollo sustentable y el poder político del movimiento ecologista, para construir una racionalidad ambiental.<sup>337</sup>

Los ecólogos marxistas llegan a suponer que la crisis actual del marxismo no es ajena al olvido que de los problemas ecológicos tuvo el marxismo "clásico", y que, al hipostasiar la fuerza de trabajo como potencial humano fundamental, se excluyó a las fuerzas naturales y a los procesos de simbolización y significación culturales. (Leff, p. 244). Es preciso ahora "incorporar principios de racionalidad energética y ecológica al proceso mismo de producción". (p. 245).

Una teoría ecomarxista va más allá de una síntesis entre el marxismo ortodoxo y la nueva ecología... La fundación del ecomarxismo plantea la necesidad de nuevos desarrollos teóricos para incorporar los principios del ambientalismo al desarrollo de las fuerzas productivas y a la democratización de la sociedad. No sólo se trata de agregar una

<sup>336</sup> Siglo XXI, ed., México, 1994. También Ernst Mandel se refiere al tema del "ecosocialismo" en su libro **El poder y el dinero** (Siglo XXI, México, 1994, p. 355. Primera ed. en inglés, 1992) y aporta la siguiente bibliografía: Daniel Bensaid, **Le tourment de la matière. Marx, productivisme et écologie**, 1990; las publicaciones del Center for Ecological Socialism y en especial su panfleto núm. 1 escrito por James O'Connor, **The second contradiction of capitalism**: David Harvey, "The nature of environment. The dialectics of social and environmental change", en **Socialist Register 1993**, The Merlin Press, Londres, 1993.

<sup>337</sup> Enrique Leff, **Economía y capital**, Siglo XXI, México, 1994, p. 242.



teoría de los costos ecológicos y las externalidades ambientales, sino de "repensar en la naturaleza como medio de producción y como potencial productivo." (p. 246) Para ello es imprescindible "la producción de conceptos y su articulación con otras ciencias".(249)... "articular el campo teórico del materialismo histórico, la ecología y las ciencias de la cultura". (250).

La nueva corriente ecomarxista está siendo alimentada por la teoría termodinámica de sistemas abiertos, incorporando al análisis de los procesos socioambientales conceptos como apertura, diversidad, indeterminación, coevolución, codependencia, dispersión.(256)

Leff llega a plantear la necesidad de "pensar las formaciones socioeconómicas como unidades ambientales de producción".(257) y también substituir "la concepción de una clase como protagonista del cambio social" por una "explosión de identidades e intereses" (de clase, no obstante, pero también "más que cuestiones de clase", según dice O'Connor) y enfrentarse con los "posmarxistas" "incapaces de encontrar una unidad en las identidades sociales fragmentadas". (261). "Ello implica sobrepasar los enfoques sistémicos que conciben el ambiente como un sistema externo al sistema económico, para estudiar los procesos de coevolución entre sistema económico y sistemas geoambientales" (257-258). Se abre así "la posibilidad de plantear un paradigma productivo alternativo al de la racionalidad económica dominante". (258).

Pero, como ha advertido William Kapp, "en la evaluación comparativa de la racionalidad económica, energética y ambiental, se manejan esencialmente magnitudes heterogéneas, para las cuales no puede haber un común denominador"(259). Hay, pues, que "construir nuevos conceptos" para evaluar recursos naturales y la "productividad ecotecnológica"(259). En definitiva, "reconstrucción de la teoría marxista a la luz de los principios del ambientalismo". (262).

## VI. MARXISMO NO EUROPEO O MARXISMO DEL TERCER MUNDO

Los intelectuales del Tercer Mundo recibieron al marxismo en condiciones realmente difíciles, si pensamos en su aplicabilidad. No es necesario pasar revista a estas condiciones. El subdesarrollo las define públicamente. ¿Y no era el marxismo una teoría y una praxis que correspondía precisamente al tipo de sociedad estudiado en *El capital*?

Sin embargo, el marxismo fue acogido en el Tercer Mundo con un éxito imprevisible. Las revoluciones china, vietnamita y cubana no son más que sus expresiones más notorias. Junto a ellas hay que enumerar las aportaciones que al marxismo hicieron los movimientos nacionales revolucionarios de India, Indochina, Egipto, Irán, Indonesia, Turquía, y, en general, en el mundo árabe.

Al principio, la Internacional Comunista vio con disgusto la confusión que en los campos de la teoría y de la táctica política introducían los intelectuales marxistas de los países coloniales y dependientes. Por entonces no eran sino la retaguardia de la lucha decisiva que el proletariado y sus aliados llevaban adelante en los países industriales desarrollados. Más tarde, la crisis política y, en muchos casos, militar que la mayoría de estos países colonizados impusieron a las metrópolis europeas, los situaron en un lugar sobresaliente dentro de la estrategia revolucionaria mundial. Por último, tras la segunda guerra mundial, el histórico proceso descolonizador que en poco tiempo logró la independencia política de los países del Tercer Mundo (con la excepción singular de Puerto Rico y de otros pocos dominios menores), puso de relieve el papel jugado en ese proceso por la influencia del marxismo. ¿Cómo había sido posible la influencia en países precapitalistas de una teoría revolucionaria concebida a partir del análisis de las contradicciones del régimen capitalista?

Al terminar, páginas atrás, el apartado sobre la crítica leninista al eclecticismo de Mijailovski, decíamos que la condición necesaria para hacer posible una síntesis entre ideas correspondientes a dos diferentes "sistemas" sería —según Lenin— la de la relativa coherencia entre ambos "sistemas".<sup>338</sup> Y, sin embargo, no es imposible encontrar ejemplo:

338. Rafael Gutiérrez Girardot, en su libro *Modernismo* (Barcelona, 1983, p. 7) hace una reflexión hasta cierto punto paralela referida a América Latina. "La comparación --dice-- entre las literaturas de los países metropolitanos y de los países periféricos resultará provechosa sólo si se tienen en cuenta sus contextos sociales. [...] La expresión propia [...] sólo puede perfilarse en una relación de contraste y asimilación con las literaturas o expresiones extrañas. Y, a su vez, *este contraste y asimilación sólo son posibles cuando las situaciones sociales son semejantes*". En el mismo ensayo de Roberto Fernández Retamar de donde tomo

de asimilaciones válidas de ideas descoyuntadas de una estructura ideológica y social extraña.

En realidad, el desarrollo del marxismo en la segunda mitad del siglo XX en el Tercer mundo ha producido no pocas soluciones eclécticas. Bryant Magee las llama "híbridos": "ideologías oficiales que han tomado algo del marxismo y lo han mezclado con otros elementos, esencialmente elementos nacionalistas, y así tenemos, por ejemplo, socialismo africano o socialismo árabe, los que algo deben al marxismo, pero que intentan hacerlo parte de una mezcla más amplia".

La repetición en tan corto párrafo de la palabra "mezcla" parece someter a esos "híbridos" a alfilerazos peyorativos. Pero no; la mezcla es positiva: estos intentos tratan —según Magee— de alcanzar una "visión global que salve la tradición de la que viene el pueblo" uniéndola con "un nuevo principio" fundado en la ciencia: el marxismo.<sup>339</sup> En el caso del socialismo árabe, Nassif Nassar ha indicado, a partir de su estudio sobre Ibn Jaldún, la necesaria síntesis "del espíritu y del contenido de *La República*, de los *Prolegómenos*, de *El capital* y de otras fuentes más [...] [como] la única capaz de dar la respuesta conveniente a estos problemas [los que se plantean a las generaciones actuales de los países árabes]".<sup>340</sup>

Es una situación semejante a la de los eclécticos de todos los tiempos: los de los primeros siglos de nuestra era, los del Renacimiento, los del siglo XVII y, en la Europa "periférica" y América, los del siglo XVIII y XIX.

En los países árabes y/o musulmanes la enorme complejidad con que se conjugan y, con frecuencia, chocan religión, nacionalismo, política y cultura plantea problemas al parecer insolubles. La introducción de ideas socialistas en ese inextricable mosaico ideológico ha adquirido ya aspectos peculiares. El marxismo (a veces, en su faceta maoísta) se recibe acotado y reducido, es decir, una vez más, de modo electivo y mezclado con otras corrientes disímiles. Además de los ejemplos de los diversos partidos comunistas árabes, bastaría mencionar el de Gaddafi y su *Libro verde*, o el de muy notorias tendencias dentro

---

esta cita ("Calibán en esta hora de nuestra América", *Plural*, núm. 245, México, feb. 1992), el autor de *Calibán* cita también a Angel Rama (*Las máscaras democráticas del Modernismo*, Montevideo, 1985, p.32) en un sentido, a mi parecer, opuesto: "La modernización [...] no nace de una autónoma evolución interna sino de un reclamo externo, siendo por lo tanto un ejemplo de *contacto de civilizaciones de distinto nivel*, lo que es la norma del funcionamiento del continente desde la Conquista" (itálicas mías, FA).

339. Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos cradores de la filosofía contemporánea*, FCE, México, 1982, p. 61-62. (1ra, ed. ingl., BBC, Londres, 1978.) Trad. José A. Robles García.

340. Nassif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, FCE, México, 1980, p. 9. 1ra. ed. fr. 1967. Trad. Solón Zabre.

del socialismo argelino o del partido baasita.<sup>341</sup>

#### **a) Eclecticismo y marxismo en América Latina**

En su ensayo **Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo**, Tulio Halperin Donghi muestra la influencia de algunos aspectos del pensamiento de Francisco Suárez (1548-1617) en las concepciones políticas de los independentistas argentinos (1810):

Su influencia puede no ejercerla como tal sistema, sino a través de sus elementos integrantes tomados aisladamente. Para poner un ejemplo, aún admitiendo que el sistema de ideas de Suárez no haya guiado las creaciones políticas revolucionarias, puede admitirse que alguna de las ideas utilizadas por Suárez (así la del origen consensual del poder político) hayan sido redescubiertas en un marco ideológico a la vez que histórico del todo distinto del originario.

Se ve muy claramente la prudencia de Halperin Donghi al abordar su tesis. Él es, sin duda, un historiador de formación dialéctica que no desconoce los peligros de esos descoyuntamientos mijailevskianos. Pero tiene una actitud científica abierta. Como su compatriota Mario Bunge sabe que es posible "aplicar soluciones conocidas a situaciones nuevas y examinar si siguen valiendo para éstas [...]; generalizar viejos problemas, probar con nuevas variables y/o nuevos dominios para las mismas, buscar relaciones con problemas pertenecientes a otros campos".<sup>342</sup> Claro que la actitud metodológica del populista ruso es diferente de la de los emancipadores de Mayo. Ahí radica, acaso, la posibilidad de esta fluencia argentina decimonónica entre eclecticismo y dialéctica, de la que se despeja una solución nueva. Dice Halperin Donghi, pocas líneas más adelante:

La originalidad del conjunto es indudable: está dada por el modo de utilizar esas ideas, por la estructura que con ellas se erige, por las consecuencias que de ellas se deducen, por las tendencias que expresan en lenguaje pulidamente racional.

---

341. Cf. Samir Amin, *La nation arabe. Nationalisme et luttes de classes* (Minuit, París, 1976), y Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*. Seuil, París, 1972. De este último se ha traducido ya al castellano *Los árabes* (Siglo XXI, México, 1981). No he podido consultar todavía el libro de Mohammed Ayoob, *The politics of islamic reassertion* (St. Martin's Press, Nueva York, 1981), ni el libro colectivo *Islam and power in the contemporary muslim world* (Alexander S. Cudsi, ed., John Hopkins University Press, Baltimore, 1981).

342. Bunge, *La investigación científica, su estrategia y su filosofía*, Ariel/Planeta, Barcelona/México, 1983 (2da. ed. corregida), p. 192-193. Trad. Manuel Sacristán. Al enumerar las posibles operaciones heurísticas, Bunge define la novena como la de "buscar problemas análogos resueltos" (p. 228).

Y como si dialogara con Lenin, concluye:

Todo esto, naturalmente, se pierde cuando de un autor se toman tan sólo conceptos aislados de su contexto histórico e ideológico.<sup>343</sup>

Halperin, al igual que Bunge, pone como condición la pertinencia o coherencia del concepto "tomado", pero nada nos dice sobre la ubicación temporal, geográfica o sistémica de su autor. Se trata, pues, de la posibilidad plausible de "tomar conceptos" de un autor o de un sistema ideológico *cualquiera*, con la única condición de que "el modo de utilizar esas ideas" corresponda a la estructura que los asimila o que con ellos se erige.<sup>344</sup>

Hay muchos ejemplos de estos préstamos arbitrarios (es decir, sometidos al libre arbitrio del que elige) en la historia latinoamericana. El eclecticismo consciente americano de la segunda mitad del siglo XVIII asumió este tipo de exportaciones como método sistemático; las constituciones nacionales en la aurora de la vida independiente están redactadas (no siempre para mal, aunque esa sea la crítica acostumbrada) siguiendo ese criterio (por otra parte inevitable); la propia lucha insurgente se abanderó con ideas que cumplieron idóneamente su papel en las formas que las peculiaridades locales les dieron; todo el siglo XIX es una continua importación, modificación y asimilación de ideas europeas, tan necesarias como el comercio con el viejo continente (importación que historiadores tan disímiles como Silvo Zavala y Anderson Imbert han definido sin ambages como "eclecticas"). En otro lugar he definido el eclecticismo de América, a propósito precisamente de su persistencia fundamental a lo largo de toda su historia moderna, como un eclecticismo constituyente. Ese carácter no ha desaparecido en nuestro siglo.

En el campo del socialismo contemporáneo, también se produjo en América una importación de gama muy diversa, desde la "ortodoxia" al "revisionismo" (muestra heterogénea: Aníbal Ponce, Recabarren, Julio A. Mella, Mariátegui, Alberto L. Palacios, Juan B. Justo, Lombardo Toledano);<sup>345</sup> y ambos extremos se modificaron de manera muy considerable en función de circunstancias locales.

343. Halperin-Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1961, p. 21.

344. Bunge propone aprovechar lo que llama *lemas* ("hipótesis demostradas como teoremas en otras teorías y tomadas en préstamo de ellas") y *premisas subsidiarias* ("que se añaden a medida que se necesitan para inferencias", y que "es lícito tomarlas de cualquier campo, mientras satisfagan los requisitos de cierre y homogeneidad semánticos") (op. cit., p. 437).

345. Juan B. Justo era bernsteiniano. Ver José P. Barreiro, "La influencia de Bernstein en las ideas de Juan B. Justo", en E. Bernstein, *Socialismo teórico y socialismo práctico*, Claridad, Buenos Aires, 1966, pp. 161 ss.

En general, la disposición para la recepción y elaboración, pertinente o no, de conceptos importados, es una característica que se ha valorado muchas veces como una peculiar virtud americana. Ello se debe al hecho de que en América Latina se produce una visible heterogeneidad en los tipos de producción económica y en la composición social de clases. Los sociólogos añaden a esta heterogeneidad económico-social otra no menos importante: la heterogeneidad en la producción simbólica. Sergio Miceli, sociólogo brasileño, observa que en Brasil nos encontramos con un "campo simbólico fragmentado", y García Canclini no sólo extiende esa observación a toda la América Latina, sino que también agrega algo tan evidente como la "aún mayor heterogeneidad cultural en las sociedades multiétnicas".<sup>346</sup>

La modernización ha logrado una cierta homogeneidad, pero "coexisten capitales culturales diversos: los precolombinos, el colonial español, en algunos la presencia negra y las modalidades contemporáneas de desarrollo capitalista", los cuales "han dado el soporte cultural para movimientos políticos nacionales, regionales, étnicos o clasistas que se enfrentan al poder hegemónico".<sup>347</sup>

Cuando Mariátegui insiste en que se tengan en cuenta los valores culturales junto a los económicos se refiere en gran medida, aunque usando otro lenguaje, a esa heterogeneidad de la producción simbólica. Y es que la sociedad peruana del siglo XX es un ejemplo entre muchos de cómo esta heterogeneidad aparece inevitablemente como un factor *sine qua non* de cualquier análisis de los difíciles problemas sociales americanos.

En torno al indigenismo peruano del siglo XX ("indigenismo" vanguardista, dice Mariátegui) y a su estrecha relación con el problema agrario, se produjo hace algunas décadas una larga polémica que tiene indudable semejanza con la de Lenin contra los populistas.

#### **b) De la comuna rusa al ayllú. Mariátegui**

El problema de las viejas comunidades agrícolas y de su relación con el futuro socialista habría de plantearse de nuevo en función de las condiciones revolucionarias de los países del llamado "tercer mundo" y, en lo que a nosotros respecta, de las naciones latinoamericanas con tradición comunal indígena. ¿Podían o no podían los países

---

346. García Canclini, "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu" (introducción a Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo/Consejo Nac. de Cult. y Artes, México, 1990, p. 31.) 1ra. ed. fr., Minuit, París, 1984. Trad. Martha Pou.

347. *Ibidem*.

latinoamericanos de población predominantemente indígena y carentes de una clase obrera poderosa hacer su revolución socialista sin tener que pasar antes por el infierno capitalista? De manera parecida a la de los *narodniki*, un grupo importante de teóricos del indigenismo peruano (y, como luego veremos, del indigenismo en otros países) dijo que sí, y proclamó el carácter socialista de la organización estatal incaica antigua. **El imperio socialista de los incas** se tituló el libro que defendía aquella tesis. Para sus autores, la organización comunal del “ayllu” campesino incaico podía muy bien constituirse en clave del futuro socialista del campo peruano.

En algún momento, a Mariátegui pudo acusársele de “populismo” a propósito de este candente problema. Incluso después de su muerte, así se le tildó en Perú y en la Unión Soviética. Todavía en septiembre de 1928 Mariátegui afirmaba en el número 17 de *Amauta*, de un modo acaso ambiguo, que “el socialismo está en la tradición americana, [y que] la más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica”.<sup>348</sup> Pero, un mes después, en el momento de la fundación del Partido Socialista Peruano (octubre de 1928), Mariátegui quiere dejar claro que en él no hay ni rastros de una ilusión comunal renaciente. En el sexto punto de los principios programáticos del Partido Socialista Mariátegui escribía:

elementos de una solución socialista de la cuestión agraria, solución que tolerará en parte la explotación de la tierra por los pequeños agricultores, ahí donde el yanacazgo o la pequeña propiedad recomiendan dejar a la gestión individual, en tanto que se avanza en la gestión colectiva de la agricultura en las zonas donde este género de explotación prevalece.<sup>349</sup>

Hasta aquí podría pensarse en la sobrevivencia de un cierto “populismo”. Se trasparenta la repugnancia de Mariátegui hacia la pequeña propiedad agrícola y el apoyo confiado en la propiedad comunal que permitía avances en la gestión colectiva, y en cuya subsistencia encontraba “elementos de una solución socialista de la cuestión agraria”.<sup>350</sup> *Ergo* —diría un neoescolástico populista de nuestros días— el “ayllu” es, en el campo, una posibilidad de saltar por encima del desarrollo capitalista. Pero Mariátegui acababa de decir, pocas líneas

348. Mariátegui, *Obra política*, Era, México, 1979, p. 267. Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez.

349. *Obra política*, p. 270.

350. En el documento enviado al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana (mayo 1929), Mariátegui reafirma su idea de que “las comunidades [...] representan en Perú un factor natural de socialización de la tierra”, y que “la comunidad puede transformarse en cooperativa con mínimo esfuerzo” *Obra política*, p. 244, lo cual no resulta en modo alguno heterodoxo.

antes, que esos "elementos de una solución socialista" en el campo se encuentran también "en las grandes empresas agrícolas", es decir, en la organización moderna, capitalista, de la producción agraria. Y, por si acaso quedaran dudas, dirá más adelante:

... esto [...] no significa en lo absoluto una romántica y antihistórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual sólo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas. El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalista.<sup>351</sup>

Muchos años después, con palabras parecidas a las de Lenin, Angel Rama condenaba también esta pretensión de "conectar las estructuras económicas arcaicas con las más modernas en un abrir y cerrar de ojos transitando milenios".<sup>352</sup>

La cuestión queda, me parece, zanjada, pero es evidente que en Mariátegui hay una reflexión original. Acepta que "la praxis del socialismo marxista en este período es la del marxismo-leninismo" (octubre 1928) pero no cree que el socialismo peruano tenga que ser "calco y copia" sino "creación heroica" (septiembre 1928). En 1927 había escrito: "El marxismo [...] no es [...] un cuerpo de principios de consecuencias rígidas iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales". Y en septiembre de 1928 lo bautiza en Perú como "socialismo indoamericano".<sup>353</sup> Adjetivos aparte, Mariátegui, de hecho, lo funda.

La interesantísima selección de textos reunidos por José Aricó en torno al sentido ortodoxo o heterodoxo del marxismo de Mariátegui se ordena en sus tres primeros capítulos en torno a tres incógnitas sumamente expresivas: "Mariátegui, ¿aprista o marxista?", "¿populista o marxista?", "¿soreliano o marxista?"<sup>354</sup> La conclusión ha sido para algunos la del marxismo peculiar, "latinoamericano", de Mariátegui; pero ello no debe ocultarnos el hecho señalado por Sánchez Vázquez de que ese marxismo latinoamericano heterodoxo se alinea históricamente no solamente junto a una ortodoxia (la de la III Internacional), sino también junto a otros marxismos igualmente latinoamericanos y heterodoxos que no le son

351. *Obra política*, p. 270.

352. Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982, p. 147.

353. Mariátegui, *Obra política*, p.255, 267.

354. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, (selección e introducción de José Aricó), Ed. Pasado y Presente (Siglo XXI), México, 1978.(1980: 2da. ed. corregida y aumentada).



enteramente afines, que incluso se contradicen con él, y que no por eso dejaron de tener —e incluso tienen— profunda vigencia (maoísmo, teoría de la dependencia, castrismo, foquismo) y otros no específicamente marxistas (teología de la liberación, filosofía de la liberación, filosofía latinoamericana, etc.).

En el estudio de Robert Paris sobre **La formación ideológica de José Carlos Mariátegui** no se habla una sola vez de eclecticismo, pero no cabe la menor duda de que ese es uno de sus asuntos centrales. Podría acaso decirse que si bien la formación ideológica de Mariátegui es ecléctica (Proudhon, Sorel, Renan, Berth: "todas esas referencias —dice Paris— llevan... el signo, inquietante para algunos, de la ambigüedad"), su cristalización final puede considerarse como una aplicación coherente del pensamiento marxista a la circunstancia peruana.

Pero, ¿no nos dice Paris, a vuelta de hoja, que "Mariátegui intenta una vez más integrar el pragmatismo de James, el bergsonismo y el psicoanálisis"? ¿Y qué es sino eclecticismo esa asombrosa inserción, voluntarista y mística —por antipositivista—, de la fe, de la religión, del mito (tomado de Sorel), en la teoría mariateguiana del partido revolucionario?<sup>355</sup> ¿Y no es igualmente ecléctica la revaloración histórica de la comuna inka (junto al desarrollo capitalista del campo) y su posible evolución hacia el cooperativismo, que le hace hablar a Paris de un "marxismo herético"?<sup>356</sup>

José Aricó, en su "Introducción" a la selección de textos de la que acabamos de hablar poco más arriba, sale tibiamente al paso de la acusación de eclecticismo en Mariátegui: "Mariátegui de hecho no pecaba de 'eclecticismo' sino que se mantenía firmemente aferrado a la convicción de que [...] es solamente la igualdad de la realidad lo que puede determinar la identidad del pensamiento".<sup>357</sup>

Efectivamente, si "eclecticismo" es la identificación con un pensamiento ajeno cuya realidad de origen no es igual a la realidad de destino, entonces Mariátegui no pecaba de "eclecticismo" porque su pensamiento no era idéntico al de nadie. Pero para los marxistas revolucionarios del siglo XX, eclecticismo no era, no es todavía, solamente tal identidad; para ellos el eclecticismo sigue siendo también, y sobre todo, el intento de conciliar el

355. Escribe Mariátegui (1927?): "La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista [...] El proletariado tiene un mito: la revolución social [...] La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia: está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito". (En *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Btca. Amauta, Lima, 1964, p. 22.)

356. Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Ed. Pasado y Presente (Siglo XXI), México, 1981, pp. 136-137, 142-143, 145, 150-151, 183-185. Trad. Oscar Terán.

357. José Aricó, "Introducción" a *Mariátegui y los orígenes...*, p. XXII.

marxismo con el misticismo, con el populismo, con el revisionismo, con los ideólogos burgueses, etcétera. ¿Dónde estaba lo específico, lo original del pensamiento marxista de Mariátegui? Como muy bien dice Aricó, esa especificidad estaba en no haber aceptado el supuesto carácter autosuficiente del marxismo ni su divorcio de la cultura contemporánea, y en “pertenecer a la stirpe de las *raras avis* que [...] se esforzaron por establecer una relación inédita y original con la realidad”. Esa relación tenía que partir de una actitud ecléctica con respecto a “la cultura de la época”: enfrentarse, sí, a la ideología burguesa..., pero pensar con ella (y no sólo contra ella), como había hecho Marx, como hacía por aquellos mismos años Gramsci.

¿Cuál era la virtud metodológica específica del pensamiento gramsciano? Lo dice igualmente Aricó: haber echado mano de “instrumentos teóricos autónomos”, “haber recompuesto todos los instrumentos teóricos así extraídos en una visión de conjunto de la sociedad capitalista moderna”. Y Gramsci acudió también a Sorel, tan vituperado por Lenin (aunque, según Rodolfo Mondolfo, Sorel es “un marxista revolucionario”).<sup>358</sup> “El sorelismo —dice Aricó— es en Gramsci una fuente decisiva [...] reabsorbida y ‘recompuesta’... No debe, pues escandalizarnos —prosigue Aricó— el hecho de que, en Mariátegui, “la introducción del pensamiento de Lenin estuviera siempre acompañada [...] con la presencia decisiva de filones ideológicos ajenos a la tradición del mundo obrero e intelectual comunista”; ni que su lectura de Marx “a través de Croce, Sorel y Gobetti” [en los mismos años en que Gramsci escribía en su *Cuaderno 10* que Croce había sido “líder intelectual de las tendencias revisionistas de los años 90”] lo inclinara a “percibir la realidad peruana con una mirada distinta de la que caracterizaba a los marxistas latinoamericanos”.

¿En que consistía esa distinción? En la “confluencia o aleación de indigenismo y socialismo”.<sup>359</sup> Resumamos: “instrumentos teóricos autónomos”, “filones ideológicos ajenos”, “reabsorción”, “recomposición”, “aleación”...: eclecticismo.<sup>360</sup>

Adolfo Sánchez Vázquez en su notable ensayo “El marxismo en la América Latina”

---

358. Mondolfo, “El materialismo histórico como humanismo realista” (conferencia pronunciada en 1962), en *El humanismo de Marx*, FCE, México, 1972 (2da. ed. corregida y aumentada), p. 28. Trad. Oberdan Caletti.

359. Aricó, pp. XXII, XVII, LXVII, XLVIII.

360. Un ejemplo entre muchos: en su artículo “La filosofía moderna y el marxismo” publicado en el volumen *Defensa del marxismo* (Amauta, Lima, 1959) Mariátegui escribe con muchísima razón: “Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista”. Mariátegui, *Obra política*, ERA, México, 1979, p. 317. Le faltaba sólo añadir que el movimiento intelectual marxista lo negaba unánimemente.

(1989)<sup>361</sup> repasa de nuevo las ideas de Marx sobre el mir ruso y acepta su eventual pertinencia a propósito de la peculiaridad latinoamericana: "el desarrollo histórico capitalista de Europa Occidental no se da inevitablemente en todos los países". También la III Internacional aceptó teóricamente esa eventualidad sin renegar de su tácito eurocentrismo.

No está de más apuntar que el eclecticismo de Mariátegui no se circunscribía a los asuntos americanos sin también a los europeos. En 1925, cuando escribe *La escena contemporánea*, afirma que "no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo [...] sobre todo, fijar en una teoría su movimiento[...]. El mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico"<sup>362</sup>.

Se trata, en verdad, de una afirmación metodológica muy vaga y poco feliz, pero importa traerla a colación para subrayar la desconfianza de Mariátegui, todavía en 1925, hacia concepciones sistemáticas que había que asumir como totalidades autosuficientes y, por lo tanto, reactivas contra toda asimilación.

En el campo teórico literario el eclecticismo de Mariátegui se evidencia en su concepto positivo de *lo cosmopolita*. En el siglo XIX lo cosmopolita era herencia ilustrada (unas veces reaccionaria, pasadista y neoclásica, y otras, radical y progresista, laica)<sup>363</sup> y lo nacional se confundía en Europa (sobre todo en Europa central) con el romanticismo. El término lo habían usado ya, para definir la literatura americana ecléctica del XIX, el crítico mexicano Marcos Arroniz, el también escritor y político liberal mexicano José María Lafragua y Juan Montalvo.<sup>364</sup> Georg Brandes lo denominaba *internacionalismo*. Pero en

361. Sánchez Vázquez, "El marxismo en América Latina", Casa de las Américas, núm. 178, La Habana, ene-feb 1989, pp.3-14.

362. Mariátegui, *La escena contemporánea*, Btca. Amauta, Lima, 1959, p. 11. Citado por Antonio Melis, "Mariátegui, primer marxista de América", en *Ideas en torno de Latinoamérica* (comp. L. Zea), UNAM, México, 1986, II, p. 1463.

363. Ver Joseph Texte, *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*, Paris, 1895.

364. Lafragua, en conferencia leída en el Ateneo Mexicano (febrero 1844): "La *Ilíada* y *El moro expósito* son bellos a los ojos de todos, cosmopolita la literatura debe ser apreciada igualmente por los que en política profesan diferentes principios" (en *Lafragua político y romántico*, de José M. Quintana, Ed. Academia Literaria, México, 1958, p. 321). Arroniz, en su *Manual de biografía mejicana* (biografía de Carpio): "...somos cosmopolitas, pues nos extasiamos también con el poeta de la inteligencia Goethe, con el de corazón y duda, y con las contemplaciones religiosas de Lamartine" (ed. Rosa Bouret, París, 1857, p. 107.) Montalvo, al explicar el título de su periódico *El Cosmopolita*: "De Cosmopolita hemos bautizado a este periódico, y procuraremos ser ciudadanos de todas las naciones, ciudadanos del universo, como decía un filósofo de los sabios tiempos".

el XX, lo cosmopolita (identificado también con el esteticismo burgués) adquirió un matiz peyorativo al ser contrapuesto por los movimientos políticos populares a lo nacional (o a lo tradicional), a la identidad genuina de lo propio. El marxismo ruso lo convirtió en epíteto insultante, no pocas veces relacionado con el eclecticismo, y de allí pasó, con igual sentido, pero no siempre fácilmente, al marxismo europeo occidental.<sup>365</sup> Sin embargo, de vuelta a América, retomó su intención progresista. Mariátegui dividió la literatura del Perú (y, en definitiva, la de toda América Latina) en tres etapas: colonial, cosmopolita y nacional, y definió la etapa "cosmopolita" como aquella que "asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras"; era inmediatamente anterior a la etapa "nacional", en la que el indigenismo adquiere carácter decisivo. En una entrevista que le hizo César Vallejo en julio de 1926, Mariátegui precisó: "Hace poco tiempo nuestra literatura ha salido de este período [el colonial]. Estamos en el período en que, concluido el dominio exclusivo de España, la literatura en el Perú experimenta diversas influencias extranjeras". Y es aquí donde Mariátegui ve dos fenómenos interesantes: "En el período colonial no supimos sino suspirar nostálgicamente por el virreinato y cantar engoladamente las glorias de España. En este período de las influencias cosmopolitas y extranjeras, buscamos, en cambio, lo indígena". Está clarísimo. Las influencias extranjeras pasan por el tamiz de la elección para asimilarlas en un cierto sentido y ponerlas al servicio de lo propio. Y, según Mariátegui, es González Prada quien inicia la "transición del período colonial al período cosmopolita".<sup>366</sup> Así llegan, de la mano de Eguren y Valdelomar, las influencias parnasianas, simbolistas, d'annunzianas y wildeanas. En resumen: D'Annunzio, Wilde... e indigenismo.

### c) José María Arguedas: de nuevo marxismo y mito

---

365. Hay que recordar el señalamiento de Barthes (en *El grado cero de la escritura*: capitulillo sobre las "escrituras políticas") de la definición stalinista de "cosmopolitismo" como la palabra negativa de "internacionalismo", definición que significaba al mismo tiempo una descripción y un juicio de valor de carácter penal. / La valoración última del término parece volver a ser positiva. Guy Scarpetta dice en su *Eloge du cosmopolitisme* (París, 1981) que hoy día el cosmopolitismo pasa por la dispersión, la interrogación móvil, la multiplicación, y por la insubordinación de la literatura ante los orígenes, los mitos, los arquetipos, las ata-duras radicales. (Cit. por Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*. Grijalbo, Barcelona, 1985, p. 425.)

366. "¿Cuál es en su concepto la figura literaria más grande que ha tenido el Perú?". Entrevista de César Vallejo a José Carlos Mariátegui (publicada sin firma en *Mundial*, núms. 319 y 320, del 23 y 28 de julio de 1926.) En César Vallejo, *Crónicas* (tomo I, 1915-1926). UNAM, México, 1984, pp. 451-452. Prólogo, cronología, recopilación y notas de Enrique Ballón Aguirre.

El caso de Arguedas es el colofón, hasta hoy, de la larga andadura del indio en su intento por penetrar dignamente en la literatura americana. Y es, también, la culminación, por ahora, del proceso de simbiosis, de ósmosis verdadera entre las culturas indígenas y europeas. Ya hemos visto —y el ejemplo de José María Arguedas es su natural proyección— que se trata, una vez más, de un proceso sincrético o ecléctico: el más auténtico y decisivo, en el campo literario, de cuantos venimos analizando: desesperada empresa de síntesis expresiva de "todas las sangres", de los mitos quechuas con la lengua literaria castellana y con el socialismo. Angel Rama no puede ser más explícito:

El socialismo funcionó como un mecanismo eficaz para religar los dos hemisferios culturales en que se movió Arguedas. Gracias a él podía encontrarse una comunicación entre los hombres avanzados del hemisferio occidental y los hombres que seguían viviendo dentro del hemisferio tradicional.

Arguedas había ya dicho que, en su experiencia espiritual, la teoría socialista "no mató lo mágico" (es decir, el imaginario simbólico). Pero no es como creencia como pervivió lo mágico en Arguedas, sino como substrato sensible, como comunicación y comprensión humanas e, incluso, como medio literario. Efectivamente, concluye Rama, "hay una concepción mítica que modela los materiales narrativos, que selecciona de un modo y no de otro, que articula los sucesos y les confiere significación".

Seleccionar de un cierto modo, es decir, elegir a partir de una concepción definida, y luego articular: tal es el método ecléctico. Pero el elemento mítico daba a esta selección un carácter sincrético. Al utilizar, según acabamos de ver, la palabra "religar", Rama no ignoraba ni mucho menos sus alcances religiosos. Y, sin vacilar, subraya enseguida el carácter sincrético de muchas concepciones semirreligiosas del socialismo en el llamado "tercer mundo", en América Latina y, particularmente, en Arguedas. Muchas veces el socialismo fue transformado en religión o en una creencia *sincrética* donde se mezclaron las más dispares, y aun las más contradictorias, pervivencias históricas.<sup>367</sup>

No me atrevería a asegurar, como han hecho algunos estudiosos, que, en José María Arguedas —a quien tuve el privilegio de conocer y con quien charlé más de una vez— predominaran los elementos mítico-religiosos sobre los político-literarios. Pero, tal vez, en esa alternativa reside el carácter trágicamente ecléctico de la obra apasionante de José María Arguedas: la búsqueda de lo que Guimaraes Rosa llamaba por aquellos mismos años

---

367. Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982, p. 299.

la "tercera margen del río".

**d) La revolución cubana y el foquismo. Régis Debray**

En los primeros años siguientes al triunfo de la revolución cubana y, sobre todo, después de su definición como socialista, el marxismo en América Latina vio desarrollarse la llamada teoría del foquismo, rápidamente aplicada en diversos países. La experiencia de la guerra revolucionaria en Cuba había puesto sorpresivamente de manifiesto la posibilidad de que un núcleo pequeñísimo de revolucionarios aguerridos pudiera convertirse en el foco de un desarrollo insurreccional victorioso. Los primeros teóricos de este trascendental acontecimiento histórico fueron, por supuesto, su máximo fautor, el comandante Fidel Castro (en múltiples órdenes de campaña, cartas y discursos) y el comandante Ernesto Guevara, que no sólo reflexionó sobre él, sino que intentó heroicamente repetirlo en las montañas de Bolivia.

Un joven intelectual francés, Régis Debray, discípulo de Althusser, se interesó vivamente en la teorización de aquel suceso que había asombrado a todo el mundo y, en particular, a los marxistas más avezados. En enero y julio de 1965 publicó dos ensayos tentativos ("Le castrismo: la longue marche de l'Amérique Latine", en *Les Temps Modernes*, y "América Latina: algunos problemas de estrategia revolucionaria", en la revista *Casa de las Américas*) que habían de cristalizar dos años después en un documento que tuvo en su día una gran trascendencia: *¿Revolución en la revolución?*, publicado en La Habana por la Casa de las Américas, en 1967, y prologado por Roberto Fernández Retamar. Hacía ya seis años que la revolución cubana se había definido a sí misma como socialista, y poco menos que había asumido, con muy importantes "amalgamas" con la mejor tradición revolucionaria nacional, la teoría y la práctica del marxismo-leninismo. El libro de Régis Debray adquirió, pues, desde su edición (cien mil ejemplares) una importancia inculcable en los campos de la teoría marxista y en los de la práctica insurreccional guerrillera. Nunca la dirección de la revolución cubana lo tomó como un documento propio. Dejó que se distribuyera profusamente y que se organizara incluso su discusión en todos los niveles de las organizaciones revolucionarias. Desempeñó, pues, un papel muy notorio no solamente en la cristalización cubana y latinoamericana de un desarrollo teórico original del marxismo revolucionario, sino sobre todo en el intencional distanciamiento con respecto a los esquemas eurocentristas de la ortodoxia soviética (que el sectarismo local —lo que en su día se llamó la "microfracción"— había intentado revalidar frente al "castrismo") y con respecto, también, a las entonces proliferantes disensiones maoísta y trotskista. No puede

pasarse por alto el hecho, muy difundido —desde el prólogo mismo de Retamar— de que el comandante Fidel Castro hubiera departido durante “largas jornadas” con el autor en los momentos en que éste redactaba su libro.

El “foquismo” se convirtió en una opción legítima —que había demostrado además su eficacia— para todo el movimiento antiimperialista en el mundo (no hay que olvidar que el Ché visitó Angola para estudiar su aplicación allí, y que su consigna predilecta era la de “crear dos, tres Viet-Nams”); pero, al mismo tiempo, fue una idea muy criticada —también en Cuba— por su alejamiento precisamente del marxismo ortodoxo y por dar una interpretación total de la revolución cubana fincada tan sólo en una de sus facetas.

¿Cuáles eran los postulados de la teoría del foco?

1. “Cuba ofrece el ejemplo de un desarrollo armonioso de la guerrilla a partir de un *núcleo central único* cuyo crecimiento se opera naturalmente”<sup>368</sup>

2. “No es un frente el que crea ese núcleo, sino que *es el núcleo el que*, al desarrollarse, *permitirá crear un frente* nacional revolucionario”(p. 69). “En la América Latina de hoy no se ve cómo se pueda concebir un cuadro político que no sea a la vez un cuadro militar”(p. 73).

3. “No hay revolución sin vanguardia; *esa vanguardia no es, necesariamente, el partido marxista-leninista*; y los que quieren hacer la revolución tienen el derecho y el deber de constituirse en vanguardia, independientemente de esos partidos”(p. 82).

4. “El ejército popular será el núcleo del partido y no a la inversa”(p. 99). “El Partido ha sido elaborado *después*[subrayado por Debray, FA] de la conquista del poder”, “el Partido tiene la misma edad que la Revolución” (p. 89). De aquí se deriva lo que Debray llama “el aporte decisivo de la revolución cubana a la experiencia revolucionaria internacional y al marxismoleninismo”: “El Partido de vanguardia puede existir bajo la forma propia del foco guerrillero *La guerrilla es el Partido en gestación*”(p.90).

5. “El acento principal debe ponerse en el desarrollo de la guerra de guerrillas y no en el fortalecimiento de los partidos existentes o en la creación de nuevos partidos”(p. 99). “*Lo decisivo para el futuro es la apertura de focos militares y no de 'focos' políticos*”. “Comenzando por el ‘foco’ político es casi imposible llegar al foco militar”(p. 103). “Sin lucha armada no hay vanguardia definida”(p. 108). (Era todo lo contrario de la tesis de Mao: “La política dirige al fusil”).

Y, en la última página, una llamada a los principios del marxismo-leninismo:

---

368. Debray, *¿Revolución en la revolución?*, Cuadernos Casa de las Américas, La Habana, 1967, p. 66.

"Centrar los esfuerzos en la organización práctica de la lucha armada para contribuir a la unidad sobre la base de los principios del marxismo-leninismo"(p. 110).

¡Pero los principios del marxismo-leninismo se fundaban, por encima de todas las cosas, en la prioridad absoluta del sujeto de la revolución, de la conciencia, del partido! ¿Qué había sucedido? Había sucedido que, con el mismo derecho con el que Lenin, amparado en la experiencia de la revolución rusa, había desarrollado las primitivas ideas de Marx sobre el partido obrero, Fidel Castro y el Che Guevara desarrollaban, amparados en la experiencia de la revolución cubana, las primitivas ideas de Marx y las de Lenin sobre la lucha armada. Que la desorbitación de un solo factor del proceso (en demérito de otros acaso más determinantes) y su desarrollo ortodoxo (muchas veces mecánicamente imitado en otros países) acabara por desautorizarla, no pone en tela de juicio su oportunidad y su vigor; tampoco el desarrollo ortodoxo de las de Lenin ha conducido en parte alguna al socialismo. Rosa Luxemburg, Gramsci, Lukacs, y una pléyade brillante de marxistas "heterodoxos" (entre los que habría que contar al propio Fidel Castro, a Mao, a Ho Chi-Minh) hacían hincapié en ideas de Marx preteridas: la conciencia, la democracia obrera, la praxis, las superestructuras, la relatividad del propio marxismo, su dependencia de la ciencia, de "los saberes". La práctica, de hecho, de un eclecticismo inteligente había ido abriendo muchas ventanas. ¿Por qué no abrir a la discusión, como una generalización teórica tentativa dispuesta al desarrollo, otra más que ya había abierto de hecho la práctica revolucionaria?

En el frontis del libro de Debray, a manera de epígrafe, se criticaba la conversión en "clisé peligroso" de una idea que el propio Debray reconocía como "justa en ciertos aspectos". Era justa en *todos* los aspectos, y decía así: "La Revolución Cubana no puede repetirse ya en la América Latina". Pero, claro, era una idea aparentemente paralizante, casi desmovilizadora, en los momentos en que numerosos movimientos guerrilleros se levantaban en casi toda América Latina impulsados por el ejemplo cubano. No obstante, Debray sabía —y lo diría en la página siguiente— que "la historia avanza enmascarada", que "cada vez que el telón se levanta hay que anudar de nuevo los hilos de la trama"(p. 15). Esta debió ser la lección primera y central de ¿Revolución en la revolución?: la necesidad de llevar adelante la reflexión y de contrastarla rigurosamente con la práctica.

#### **e) La revolución cultural. Centro y periferia**

En su ensayo "Hacia una pedagógica de la cultura popular", Enrique Dussel plantea una perspectiva interesante, pero cuya concreción (esencial para una cristalización teórica de lo posible) parece en realidad alejarse dejando un hueco a cuya eventualidad habría que



responder. Dice:

La cultura de masa en el "centro" es tanto o más dominadora que en la "periferia", ya que ésta tiene al menos la experiencia de su exterioridad, mientras que la masa del "centro" ha sido incluida en su totalidad dentro del sistema cultural imperante. De allí que la revolución cultural mundial debe siempre partir desde los oprimidos de la "periferia" [...] Deberemos, sin embargo, distinguir claramente la *universalidad unívoca* de la cultura que produce el "centro", de la *mundialidad analógica* (siempre en peligro de muerte o de inviabilidad por la dominación imperial y el triunfo de la manipulación contrarrevolucionaria universal) de la cultura que debería surgir a través de la liberación de las culturas populares de la "periferia".<sup>369</sup>

Sentir que nuestra cultura y nosotros mismos somos exteriores al "centro" es una de las pocas satisfacciones que la historia contemporánea del Tercer mundo nos ha brindado. Pero el paréntesis de Dussel es ominoso. Esa cultura está siempre en peligro de muerte. Nuestra exterioridad está cada día más debilitada, y la prognosis probable no puede ser sino la de su inserción en el "centro". Los ejemplos que el propio Dussel pone (la universalidad de las historietas del Pato Donald, o la de los campeonatos mundiales de fútbol) si bien no son acaso los más expresivos, provocan en nuestra mente un aluvión de ejemplos paralelos. La forzosidad, pues, de una revolución cultural mundial a partir de la "periferia" desaparece y se convierte en una posibilidad débil. La posibilidad fuerte —y plantearla es una obligación— es la del triunfo de la "universalidad unívoca" (mediada —y aquí sí hay una potencialidad real— por el influjo de la ex-"periferia") y el replanteamiento del problema con una perspectiva mundial (o, al menos, acaso, incluyendo en ella a América Latina, occidental). Que ello suceda en el marco más que probable de una nueva y verdadera "decadencia de occidente" no hace más que acercarnos —a pesar de las banales euforias europeas de nuestro tiempo— a la historia real.

La versión que del problema contradictorio entre nuestra exterioridad y nuestra "occidentalidad" da Fernández Retamar en uno de sus ensayos más brillantes ("Nuestra América y el Occidente", 1976), parece sumamente acertada, pero susceptible de replantearse también en otra perspectiva acaso más concreta. Dice Retamar:

Nuestra América está unida, desde la arrancada misma del capitalismo, al mundo occidental a cuyo desarrollo contribuyó decisivamente. Es absurdo pretender trazar la historia de nuestros países con prescindencia de la de esos otros países, los "occidentales".

---

369. Dussel, "Hacia una pedagogía...", p. 148, 146-147.

Y la viceversa, dice enseguida Retamar, es igualmente cierta: la historia de Occidente es imposible si se prescinde de la del "tercer mundo", aunque ello esté lejos de privarnos de nuestra propia historia.

El problema se plantea, pues, crudamente: ¿"exterioridad" de América Latina u "occidentalidad"...? ¿Estamos culturalmente en el "centro" (aunque en calidad de "países dependientes") o en la "periferia"? La respuesta que acaso más se acerque a la realidad está en la historia de nuestro eclecticismo, de nuestra bifrontalidad, de nuestro "estrabismo" (Francovich), en las peculiaridades de nuestra historia (tan diferente de la del resto del "tercer mundo"): conquista y genocidio (no hubo genocidio en el resto del "tercer mundo" en el sentido en que lo hubo en América, y la vigencia no occidental de lo afro-asiático lo prueba), colonización cultural y transculturación (no hubo una transculturación radical en el resto del "tercer mundo"). (El impacto de la modernidad occidental, el neocolonialismo y el subdesarrollo son los caracteres determinantes que unen a la América Latina al resto del "tercer mundo".) Pero esta sería una respuesta, en todo caso, explicativa que no resolvería el carácter problemático de nuestro presente y mucho menos el de nuestro futuro, es decir, el de esa revolución cultural "periférica" de que nos habla Dussel y que habría de situarse en nuestra perspectiva teórica y práctica.

Retomando la reflexión de Retamar desembocamos en el punto crucial que enriquece el debate: la ideología del proletariado, es decir, el marxismo —nos dice el ensayista cubano—, "no es ya una ideología occidental sino, en todo caso, *posoccidental*". (Claro: lo occidental surge y se desarrolla como una categoría histórica junto al capitalismo, junto a la burguesía, y el marxismo es posoccidental en tanto que debelador de lo burgués, en tanto que *posburgués*...) Esta perspectiva posoccidental determina "la inserción verdadera de la problemática latinoamericana en la del mundo *todo*", en una "historia mayor" (y no sólo en la de occidente o en la del "tercer mundo"), en la problemática de una "sociedad posoccidental, ecuménica", en la que "occidente" y "oriente" acabarán por no ser más que antiguos puntos cardinales".<sup>370</sup>

El planteamiento es seductor. De un lado, Dussel se sitúa, desde la concepción teológica de la liberación latinoamericana, en la perspectiva de una cultura popular "periférica" o "exterior" que debe arrastrar a la del "centro" a la revolución cultural

370. Fernández Retamar, "Nuestra América y el Occidente", revista *Casa de las Américas*, La Habana, 1977. Ensayo publicado también con el mismo título por la UNAM, Centro de Estudios Latinoamericanos, México, 1978. Ver pp. 40, 42, 46, 50.

que la prolongada corrupción burguesa exige. Del otro, Retamar ve, a través de la universalidad del marxismo, la inserción de América en una problemática ecuménica (desaparición de "centro" y "periferia"), sin que ello pueda implicar la desaparición específica de nuestras culturas, al igual que en el seno del "centro" viven culturas diversas (latina, sajona, escandinava, eslava; para no hablar de vascos, galeses, catalanes, serbios o bretones).

En otras palabras: si los indigenistas latinoamericanos, pertrechados con una concepción marxista de la historia, rechazaron la posibilidad de que la primitiva comunidad indígena fuera la base del socialismo latinoamericano en el campo, y asumieron la necesidad del doloroso tránsito obligatorio por la etapa del desarrollo capitalista, ¿no podría asumirse hoy que la perspectiva de toda revolución "exterior", "periférica", pasa inexorablemente, como lo afirmó Marx, por una universalización fundada en el pudrimento de occidente?

Vemos, pues, cómo, desde las posiciones marxistas (Mariátegui, Arguedas) y desde las posiciones teológicas cristianas (Scannone, Boff, Richard) es posible desarrollar y alcanzar cristalizaciones teóricas y políticas originales y comprometidas con la realidad social partiendo de un a priori clasista o moral y sin perjuicio de acudir a fuentes disímiles y hasta enfrentadas a ese a priori.

No deja de ser curioso que algunos teólogos de la liberación tomen a Mariátegui como argumento y modelo epistemológico de sus diferentes elecciones y rechazos. El sacerdote Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, que tenía tres años de edad cuando murió Mariátegui, subraya (aunque sin decir cuándo) que el Amauta "consideraba al marxismo como un 'simple canon de interpretación' y no como una 'filosofía de la historia'".<sup>371</sup>

#### **f) El marxismo árabe**

Era forzoso que en los países del Tercer mundo la influencia del marxismo hubiera de adoptar formas muy peculiares y que al principio tuviera que ser además sumamente precaria. En países coloniales o semicoloniales, con desarrollos económicos casi siempre primarios; con un proletariado apenas considerable y una población campesina abrumadoramente mayoritaria y analfabeta, con muy arraigadas tradiciones religiosas (muchas veces cargadas de mitos, fanatismo o superstición) y con universos simbólicos

371. Citado por Clodovis Boff, "Marxismo y teología", en vv.aa., **La teología de la liberación**, Madrid, 1990, p. 135n.

poderosamente imbricados en toda la vida pública y privada, era difícilísimo, si no imposible, que el marxismo pudiera echar raíces en ellos. Solamente aquellos que alcanzaron un determinado desarrollo industrial (China, particularmente) o heredaron ciertas tradiciones culturales europeas (América Latina, Viet-Nam, Turquía) pudieron desarrollar un marxismo significativo.

Sin embargo, había en el marxismo ciertas cualidades enteramente afines a la situación y a la psicología de la parte más consciente de la intelligentsia árabe. "Opciones existenciales" las llama Maxime Rodinson. En primer lugar, frente a una elección de vida contemplativa, "la opción por una actividad comprometida en los problemas político-sociales"; en segundo lugar, "una orientación [...] optimista e innovadora en relación con la sociedad humana"; en tercer lugar, "una orientación racionalista [...], un análisis de tipo científico", opuesto a la especulación gratuita; y, por último, en el campo de la ética, la vivencia de "un deber de intervenir en el sentido de un mejoramiento de la condición humana".

Estas cuatro opciones implicaban ya un ejercicio de selección de carácter ecléctico. Pero la última, la opción ética humanista, se oponía —como bien nota Rodinson— al nacionalismo que se centra exclusivamente en el bienestar del grupo étnico o nacional propio. El nacionalismo árabe tenía, pues, que intentar "conciliaciones con la visión marxista de las cosas, e integrar en sus ideas muchos rasgos e ideas provenientes de diversas doctrinas marxistas". La solución era expresamente ecléctica:

Contrariamente al dogma bien conocido según el cual la orientación sobre las líneas marxistas impone de manera constrictiva la adopción de una filosofía determinada denominada "materialismo dialéctico" (término desconocido por Marx), esas orientaciones pueden acordarse con ideas filosóficas muy variadas.

Claro que no todas las conciliaciones son posibles. Rodinson aclara enseguida que no lo son, por ejemplo, las variantes contemplativas, individualistas, pesimistas, irracionalistas o antihumanistas, o las filosofías que dan primacía al poder individual o de grupo. Pero esas orientaciones marxistas

son compatibles con toda filosofía que proponga valores diferentes de esa visión o de esa voluntad de poder, aunque esas filosofías supongan un más allá del conocimiento racional y de la ética humanista a condición siempre que dejen campo libre a ese conocimiento y a esa ética.<sup>372</sup>

---

372. Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Seuil, Paris, 1972, pp. 40-42. "Contrairement au dogme

Estas posibilidades conciliadoras entre marxismo y nacionalismo árabe tenían dos tipos de justificaciones. En primer lugar,

el reconocimiento de la importancia de los factores enumerados [factor económico, etc.] es compatible con toda teoría que insista en la importancia de otros fenómenos, con la única condición de que no los convierta en factores últimos, autónomos, dominantes. Toda estructura de la vida social tiene su dinámica en parte autónoma por el hecho mismo de ser una estructura. Toda estructura tiene sus leyes de funcionamiento. Pero esta autonomía es siempre solamente relativa por la sencilla razón de que ninguna sociedad humana puede escapar por largo tiempo a las exigencias primordiales de la continuación de su existencia y porque todo grupo social humano tiende a proseguir su existencia y a luchar contra los factores de desagregación.

Además, las etiquetas no son lo importante: "la mayor parte de la gente pueden ser marxistas en un punto, y no marxistas en otro". En definitiva, las ideas denominadas marxistas "han existido antes de Marx". "Se puede muy bien ser marxista en cuanto al reconocimiento de las grandes líneas de la dinámica social [...] y al mismo tiempo ser, por ejemplo, místico, y creer en una personalidad suprema con la que uno quiere fundirse".<sup>373</sup>

No era posible en el Tercer mundo adoptar una de esas "síntesis neo-marxistas totalitarias, numerosas pero que pretenden cada una de ellas <sup>ser</sup> la única legítima". Los adeptos de cada una de esas síntesis —añade Rodinson, entrando, sin mencionarla, en la polémica Lenin-Mijailovski—

pretenden que no es posible aislar, por ejemplo, uno de sus elementos para criticarlo: si uno se adhiere a los principios básicos, se debe lógicamente aceptar las conclusiones que el movimiento en cuestión deduce de su propia síntesis. Si uno deduce otras conclusiones diferentes, es porque uno es deshonesto (objetiva o subjetivamente) y uno se enfrenta a la acusación de traición. [...] El más perfecto ejemplo de ese tipo de síntesis es el *Diamat* soviético.

Rodinson deduce de todo ello que "ninguna de esas síntesis es el marxismo", y que

---

bien connu suivant lequel l'orientation sur les lignes marxistes impose de façon contraignante l'adoption d'une philosophie déterminée appelée "matérialisme dialectique" (terme inconnu de Marx), ces orientations peuvent s'accorder avec des idées philosophiques assez variées" / "Ces orientations sont compatibles avec toute philosophie qui propose des valeurs différentes de cette vision ou de cette volonté de puissance, même si ces philosophies supposent un au-delà de la connaissance rationnelle et de l'éthique humaniste à condition toutefois qu'elles laissent un champ étendu à cette connaissance et à cette éthique".  
373. Rodinson, *ibidem*, p. 43.

todo espíritu libre [...] puede juzgar cada una de esas ideas y actitudes desde fuera del o de los sistemas en que entran [...] y aceptarlas o rechazarlas sin estar obligado por ello a aceptar el conjunto ideológico en el que ellas se encuentran integradas.

"No estar obligado a aceptar..." Escapar spinozianamente a la determinación, a los parámetros apriorísticos. *Determinatio est negatio*. Es evidente que sólo mediante esta concepción ecléctica —tan similar, por otra parte, con la de la teología de la liberación latinoamericana— podía el marxismo entrar en el mundo árabe. Claro que Rodinson acepta que, en todos esos sistemas neomarxistas, "hay un núcleo común que se remonta al pensamiento de Marx" y que "es, en gran parte, válido", pero que, contra lo que es corriente creer, no es un determinismo económico puro. Ese núcleo sería "una antropología esbozada pero poco desarrollada por Marx", y también una serie de "tesis sociológicas fundamentales", [...] "conjunto de tesis científicas que pueden admitirse y reconocerse cualquiera que sea la ideología con la que uno se identifica; y que pueden y deben ser desarrolladas". Ese núcleo común contiene también ciertas "tendencias ideológicas elaboradas en torno a una opción existencial dada". Y la opción marxista presupone "la posibilidad de una sociedad armoniosa" y "una incitación a la acción social para mejorar la condición humana". La práctica obliga a la revisión de la "ideología de partida", pero, en general, "las opciones de base permanecen manifiestas, subyacentes, accesibles, sensibles, en tanto que núcleo central de la síntesis ideológica evolucionada".<sup>374</sup>

Es evidente que sólo mediante esta concepción ecléctica —tan similar, por otra parte, con la de la teología de la liberación latinoamericana— podía el marxismo entrar en el mundo árabe. Claro que Rodinson acepta que, en todos esos sistemas neo-marxistas, "hay un núcleo común que se remonta al pensamiento de Marx" y que "es, en gran parte, válido", pero que, contra lo que es corriente creer, no es un determinismo económico puro. Ese núcleo sería "una antropología esbozada pero poco desarrollada por Marx", y también una serie de "tesis sociológicas fundamentales", [...] "conjunto de tesis científicas que pueden admitirse y reconocerse cualquiera que sea la ideología con la que uno se identifica; y que pueden y deben ser desarrolladas". Ese núcleo común contiene también ciertas "tendencias ideológicas elaboradas en torno a una opción existencial dada". Y la opción marxista presupone "la posibilidad de una sociedad armoniosa" y "una incitación a la acción social para mejorar la condición humana". La práctica obliga a la revisión de la "ideología de partida", pero, en general, "las opciones de base permanecen manifiestas, subyacentes,

---

374. Rodinson, pp. 74-78.

accesibles, sensibles, en tanto que núcleo central de la síntesis ideológica evolucionada".<sup>375</sup>

En los países árabes, el marxismo penetró a través de las universidades y cristalizó, como era previsible, de manera sumamente heterodoxa. Como en los casos de América Latina y Asia, los primeros partidos comunistas árabes provocaron serios quebraderos de cabeza a la cúpula de la III Internacional. El marco de referencia clásico europeo era incompatible con la situación social y religiosa árabe. Tras continuos retrocesos de la ortodoxia oficial, la Komintern y, más tarde, la Oficina de Información que asumió su herencia política, tuvieron que aceptar alternativas teóricas absolutamente inéditas. Las estructuras económicas tenían, sin duda, una importancia primordial, pero, en los países árabes (como en otros asiáticos y latinoamericanos) los aspectos nacionales, culturales y religiosos, imponían muy profundas modificaciones en los principios centrales del marxismo, tal como eran entendido hasta entonces.

Los ideólogos árabes tuvieron que escoger entre los diversos Marx que iban apareciendo en Europa. Con un sentido, en definitiva europeo, rechazaron, por supuesto, ellos también, de manera explícita, todo "eclecticismo", pero actuaron irremediamente de modo ecléctico. Dice el marxista marroquí Abdallah Laroui:

¿Qué hay de común entre el Marx liberal de los economistas y los historiadores sociales, el Marx metodológico o científico de Althusser, el Marx ideólogo-dogmático de las publicaciones chinas, ese Marx humanista que fue el de Gramsci y que redescubren en cierta manera hoy muchos filósofos occidentales, sin contar el Marx de los eruditos, de los ensayistas y el de los eclécticos?

Ese "Marx de los eclécticos" ("eclecticismo general" o "eclecticismo gratuito", lo denomina en otro lugar) es en realidad — según Laroui— un producto de "la sucesión de tan diferentes marxismos", y "nutre en cada instante la acción de las subculturas particulares de Occidente". El Tercer mundo tenía que rechazarlo... y escoger otro. Escogieron, con toda lógica, el Marx historicista, ideológico, ético y humanista (el primer Marx, diría Althusser con menosprecio), porque era un Marx del que el intelectual del Tercer mundo "tiene necesidad", aunque fuera "tan unilateral, si no más, que el de los otros". Un "Marx según la razón", según "el progreso", según "la esperanza". Nada de esto quiere decir que el intelectual del Tercer mundo deba "negar a los otros marxismos" (sabe que "le concernirán algún día"): "le bastará [hoy] con expresar el que nace de la situación del mundo en que vive", suponiendo que los otros se sitúan con igual derecho en un orden distinto, pero no

---

375. Rodinson, *ibidem*, pp. 74-78.

menos inteligible.<sup>376</sup>

Es muy notable el hecho de que, a muchas millas de distancia, y con iguales reservas anticlétricas, los teólogos de la liberación más radicales de América Latina escogieran también —como ya hemos apuntado más arriba— ese mismo Marx: el del materialismo histórico. Funcionaba un principio que otro marxista árabe, Anouar Abdel-Malek, de Egipto, retoma de C. Wright Mills: el principio de especificidad histórica. Con palabras muy parecidas a las de algún teólogo latinoamericano de la liberación, Abdel-Malek subraya que el marxismo “proporcionó el instrumento para el análisis y la palanca para la acción”. Pero había que marginar (incluso apoyándose en “el aporte positivo, en ciertos aspectos, de la obra de Toynbee”) “la interpretación profundamente errónea del marxismo en tanto que materialismo económico”, y se hace hincapié en la decisiva importancia de los factores superestructurales (las ideologías nacionales explícitas o implícitas y la psicología social nacional) que —según Abdel-Malek— habrá que ir modificando pacientemente (al paso del *aggiornamento* del occidente cristiano) “siempre en el cuadro de esa especificidad histórica”. Y sigue, de la manera más sabia- mente ecléctica imaginable:

En el caso egipcio esto se puede lograr dialectizando *selectivamente* lo ideológico, y después lo político, mediante un *pluralismo concertado*, con objeto de sumar a ello el factor de transformación más radical, y aún no empleado, a saber: la acción masiva [...]. Pero esta acción apenas es posible si se pierde de vista el cuadro general, si se repudia al Estado y la función de la *simbiosis* sociológica egipcia.<sup>377</sup>

En el aspecto religioso las dificultades eran aparentemente mayores pero, como en el caso de la teología de la liberación latinoamericana, y como en tantos otros momentos de la historia de la filosofía en los que la introducción de la ciencia chocaba con las ideas religiosas, la solución fue ecléctica. No es casual que Rodinson recordara a Ibn Jaldún a este respecto.

Los creyentes piensan evidentemente que el Islam ha sido fundado por Dios, el cual envió a Mahoma [...]. Los no creyentes explican la vida y la obra de Mahoma de otra manera. Pero, el acuerdo entre las dos concepciones es posible, pues, de todas formas, también se han dado condiciones sociales y humanas en el surgimiento del Profeta. El creyente puede pensar que Dios ha preparado a la sociedad árabe y a la persona de Mahoma para el Islam. Estas son las causas segundas de las que yo hablaba poco más arriba. Me permitiré subrayar que Ibn Jaldún explica también el surgimiento del Profeta de esa manera y que nadie puede poner en duda su fe islámica.

376. Abdallah Laroui, “El intelectual del tercer mundo y Marx: de nuevo el problema del retraso histórico”, *Diógenes*, núm. 64, UNESCO/Sudamericana, Buenos Aires, oct-dic. 1968, pp. 122-125.

377. Anouar Abdel-Malek, “Marxismo y sociología de las civilizaciones”, *Diógenes*, núm. 64, pp. 99, 104, 105. (Las itálicas son mías, P.A.)



Y, a renglón seguido, con un tono apenas irónico, lo hace precursor de Marx.

Pero, los verdaderos precursores son, como enseña la filosofía de la historia, los inmediatamente cercanos, y tal vez el más notable sea Sultan Galiev, comunista tártaro de los años veintes, y miembro del partido bolchevique. Sultán Galiev daba a la palabra “musulmán” un sentido cultural y étnico, no religioso, y hablaba así de los “bolcheviques musulmanes” de Rusia, los cuales deberían “tomar en sus manos las tradiciones culturales, no combatir al Islam, y trabajar progresivamente por `desfanatizarlo”<sup>378</sup> Pero el movimiento soviético tercermundista fue sofocado por Stalin, y Saltán Galiev hubo de pasar a la clandestinidad.

---

378. Rodinson, op., cit. p. 318. El autor cita una obra que puede tener hoy renovado interés: *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. I: El 'sultangalievismo' en el Tatarstan*, de Alexandre Bennigsen y Chantal Quelquejay (Mouton, París/La Haya, 1960)

## VII. ECLECTICISMO Y TEORÍA MARXISTA DEL ARTE

### a) **Contra el eclecticismo (marxismo+formalismo) en el arte**

Algunos años después del triunfo de la revolución rusa, el problema del eclecticismo se extendió al terreno de la literatura y del arte. El caldo de cultivo lo proporcionó el pujante desarrollo de las corrientes vanguardistas en la joven república soviética. ¿Y qué eran muchos de los vanguardismos sino manifestaciones de una disparada y libérrima elección de asuntos, formas y maneras, articulados mediante síntesis formales sorprendentes por su irracionalidad y por su choque con la experiencia reflexiva, en las que no pocas veces se dejaba al azar su eventual coherencia?

Algunas denominaciones, y en primer lugar las de *montaje*, *collage* y *pastiche* (¡y la de “*vanguardia*”!) lanzaban ya por delante el reto metodológico y epistemológico. Para colmo, el desarrollo de las investigaciones estéticas rusas antes de la revolución habían ido configurando con gran fuerza toda una escuela de muy alto nivel teórico fincada en el análisis formal del arte. El “formalismo” soviético apareció de repente como una incomprensible paradoja. Dos críticos literarios notables, Zeitlin y Levidov, en la época en que Lunacharsky era comisario de cultura, propusieron una síntesis de marxismo y formalismo en el campo del arte. “La derivación causal del arte tal como era postulada por el marxismo —resume Peter Demetz— debía ser reconciliada con el análisis formal de la estructura estética”.

No es necesario decir que la ortodoxia oficial se enfrentó enseguida a esta perspectiva ecléctica. Y fue precisamente Bujarin quien, sin abjurar del realismo, se alzó de nuevo defendiendo posiciones “conciliadoras” y de nuevo “eclécticas” en el Primer congreso de escritores soviéticos (1934). “Declaró nuevamente —dice Peter Demetz— que la teoría literaria soviética no debiera temer suplementar los aspectos marxistas de la investigación con los importantes resultados de un análisis estructural”<sup>379</sup> Tenía razón. Es bien sabido que el zdanovismo no dejó el menor resquicio al desarrollo de esta alternativa y que, desde entonces, una escolástica erárca —en palabras de Lukacs— sofocó el progreso plural de la literatura y el arte soviético.

### b) **Lenin-Armand / Lenin-Gorki**

379. Peter Demetz, *Marx, Engels y los poetas*, Fontanella, Barcelona, 1968, p. 307. Trad. Carlos Sánchez-Rodrigo. 1ra. ed. Stuttgart, 1959.

Lukacs pone un ejemplo sumamente expresivo que distingue la final plasmación de un objeto estético, de la plasmación teórica de un problema científico. Sabido es que la secretaria de Lenin, Inés Armand, tenía sobre el feminismo opiniones enfrentadas a las de su jefe (de un lado el punto de vista sexual, del otro el punto de vista de clase) acerca de las cuales se cruzaron algunas cartas. Para resolver el diferendo, Lenin sugirió a Inés Armand que escribiera una novela y no un ensayo. La cosa estaba clara: mientras en el ensayo científico el monismo exigía un rigor objetivo en el que quedara siempre a salvo el en-sí del asunto, en la novela el pluralismo permitía no sólo la expresión indirecta de la concepción subjetiva del mundo del autor sino la plasmación individual de tipos y tesis diversos y, desde luego, la no demostración de la hipótesis. Para Lenin el ensayo (no a la manera de Montaigne, sino como género de objetividad científica) no era ni podía ser "pluralístico" y tenía que denotar unívocamente su conclusión; la novela, por el contrario, en su carácter connotativo, podía ser pluralística. Como había dicho Chejov, el arte tenía la obligación de plantear una pregunta válida, pero no la de responderla.

En una carta a Gorki del 25 de febrero de 1908, Lenin vuelve a neutralizar a la literatura y al arte, desde el punto de vista epistemológico. "Su ayuda —le pide a Gorki— puede consistir en prestar su colaboración a Proletari en cuestiones neutrales (es decir, en cuestiones desligadas por completo de la filosofía) que traten de crítica literaria, publicitaria, creación artística, etc." Y en la misma carta hacía precisiones sumamente importantes, luego olvidadas en la política cultural soviética:

Además considero que un artista de la pluma puede hallar muchas cosas útiles en cualquier filosofía. Por último, admito sin ninguna reserva que en cuestiones de creación artística tiene usted todos los triunfos en la mano y que las concepciones de este género, extraídas tanto de su experiencia artística como de una filosofía aunque sea idealista, pueden permitirle llegar a conclusiones que habrán de reportar enormes beneficios al partido obrero.<sup>380</sup>

No está de más tampoco recordar aquella afirmación de Lenin según la cual el idealismo inteligente estaba más cercano del marxismo que el materialismo vulgar, o su discurso a

---

380. Lenin, *Los intelectuales, la cultura y la revolución*, recopilación elaborada por Edit. Política, La Habana, 1964, p.492. No hay que confundir esta eventual positividad estética de no importa que tendencia idealista con aquella afirmación lukasiana según la cual "la historia nos muestra casos de acción prácticamente acertada sobre la base de teorías completamente falsas" (Prólogo de 1967 a *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. XXI). En el primer caso se trata de una relación digamos epistemológica; en el segundo, se trata de la muy compleja relación causal entre hipótesis teórica y tarea inmediata en la que habría de verse reflejado su fundamento.

las juventudes comunistas (1920), en pleno período de constitución del nuevo Estado, en el que el líder soviético les pidió “escoger” y “tomar” de entre la suma de conocimientos de la vieja escuela, de la vieja ciencia, de la cultura burguesa, todo lo útil para la construcción de la nueva sociedad.<sup>381</sup> Era una tesis expuesta ya en el Congreso socialdemócrata alemán de Gotha (1896) en el que Steiger había afirmado:

Nosotros no queremos que el pueblo trabajador conquiste la dirección en todos los campos de la vida y destruir las culturas anteriores, con lo que nos veríamos obligados luego a construir de la nada; queremos, en cambio, apropiarnos de todo lo hermoso y bueno que tiene la antigua sociedad y de la capacidad de gozarlo para ponerlo sobre la mesa del pueblo trabajador.<sup>382</sup>

En el Congreso Internacional de Escritores por la Defensa de la Cultura (París, 1935) Julien Benda preguntó a los comunistas si la civilización que tenían la ambición de construir era una prolongación o una ruptura con respecto a los valores de Occidente. Y Paul Nizan le contestó: “Nuestra actitud no es una prolongación ni una ruptura: es una selección”<sup>383</sup> Jamás hubiera aceptado Nizan —a la luz de como se entendía entonces el término entre comunistas (y no sólo entre ellos)— que en aquella postura hubiera un ápice de eclecticismo. Pero lo había.

También Mao pidió, muchos años después, “que se abran cien flores y compitan cien escuelas” en los campos de la literatura y el arte. ¿Y no dijo Fidel Castro a los escritores y artistas cubanos: “Dentro de la Revolución, todo”? Era la concreción política de la tesis sobre la pluralidad (heterogeneidad, heteroclitismo, hibridismo, sincretismo, heteroglosia,

---

381. Lenin, “Tareas de las juventudes comunistas” (1920), *Obras escogidas* (en dos tomos), Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1940, t. II, p. 832-835. “De entre la suma de conocimientos generales, ¿qué es lo que hay que escoger para adquirir la ciencia del comunismo? (p. 832) ¿Qué debemos tomar de la vieja escuela, de la vieja ciencia? (p. 833) Sólo se puede crear la cultura proletaria conociendo exactamente la cultura que ha creado la humanidad en todo su desarrollo y transformándola” (p.835). Si el lector cambia la época y la relación de clase, Lastarria había dicho lo mismo a la juventud chilena ochenta años antes: “Desde 1842 lo decíamos a la juventud de nuestra patria [...] que debemos utilizar la ciencia europea, apoderarnos de ella; que la Europa nos lo ofrece todo hecho, que sólo tenemos que aprender, pero para adaptar; que imitar, pero no ciegamente, sin olvidarnos de que somos antes que todo americanos, es decir, demócratas”. (“La América”, 1865. En Lastarria, prólogo y selección de Luis Enrique Délano, SEP, México, 1944, p. 10.)

382. Cit. por Leonardo Paggi en su prólogo a Max Adler, *El socialismo y los intelectuales*, Siglo XXI, México, 1980, p.17n.

383. Nizan, “Acercas del humanismo” (discurso ante el Congreso Internacional de Escritores por la Defensa de la Cultura, junio 1935), en Nizan, *Por una nueva cultura. Claves* (textos reunidos y presentados por Susan Suleiman), Era, México, 1975, p. 122. (1ra. ed. fr. Grasset, París, 1971). Trad. Alfredo de Robertis.

polifonía..., eclecticismo) del reflejo estético de la realidad.<sup>384</sup>

En una memorable mesa redonda sobre el intelectual y la revolución, celebrada en 1968 en la Casa de las Américas de La Habana, el periodista Carlos María Gutiérrez decía:

Uno de los rasgos iniciales de la nueva cultura cubana [...] que inclusive ustedes han llegado a proclamar como una de las excelencias de su revolución, ha sido su eclecticismo. Lo que se ha llamado por ahí, sobre todo en Europa, la libertad de creación de la Revolución cubana, donde todos los estilos, todos los géneros, todas las escuelas tenían cabida y, aparentemente, siguen teniendo cabida.

### c) Pluralismo estético y pluralismo ideológico

El peor enemigo del carácter pluralístico del arte y de la literatura era el dogmatismo estético: la academia. (En política: la escolástica.) Dewey ha polarizado justamente estos extremos: "la recurrencia de lo académico y lo ecléctico en las artes [en tanto que alternativas polares, FA] es un fenómeno que no puede ser ignorado".<sup>385</sup> El academicismo literario en el campo socialista (el falsamente denominado "realismo socialista" o, peor aún, "romanticismo revolucionario") se ha dado al unísono con el escolasticismo filosófico y político.

¿Es aceptable el pluralismo ideológico en el seno del marxismo? Es Ernesto Laclau el que, al comentar las tesis gramscianas sobre la hegemonía, provoca esta pregunta. Dice Laclau: "Para él [para Gramsci], la hegemonía no consiste en la imposición de una cosmovisión cerrada al respecto de la sociedad, sino en la articulación de una multiplicidad de elementos ideológicos que no tienen una necesaria connotación de clase, al discurso ideológico de la clase hegemónica" (itálicas de Laclau).<sup>386</sup> Es decir, no sólo en las

384. Recientemente, Jaime Labastida se ha interrogado sobre la extensión de ese "todo" (Plural, núm. 250, México, julio 1992, pp. 1-2). ¿Cuánta libertad cabía dentro de él? La frase indica con toda evidencia que los límites eran los de la Revolución: no se permitiría un arte contrarrevolucionario. Objetivamente (denotativamente) la cosa no podía provocar dudas, y respondía al momento histórico en que se vivía. Pero, ¿dónde estaba el límite entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo denotativo y lo connotativo? Y, sobre todo, ¿quién habría de juzgar sobre el cruce o no de ese límite? Los políticos pensaron, por supuesto, que ellos mismos y, a ejercer de hecho esa capacidad de juicio (política cultural del estado), redujeron el campo de la expresión artística durante un "quinquenio gris" (famosa definición de Ambrosio Fornet, lamentablemente prorrogable), pretendiendo ponerla, como temía Gramsci, a su servicio. "Dentro de la Revolución, todo" acabó definiendo una ideología, y de una condición pluralista incluyente ("todo") vino a representar una condición reductora excluyente ("dentro"), la cual, desde el punto de vista político, podía entenderse de manera muy distinta que desde un punto de vista artístico. La pluralidad estética chocaba con el monismo filosófico en función de la coyuntura política.

385. Dewey, *El arte como experiencia*, FCE, México, 1949, p. 142. Trad. de Samuel Ramos.

386. Ernesto Laclau, "Introducción" a Perry Anderson, *La cultura represiva. Elementos de la cultura nacional británica*, Anagrama, Barcelona, 1969, p. 20. Traducción Enrique Hegewicz.

manifestaciones artísticas cabe la pluralidad ideológica, sino también en el discurso político, en la medida en que tales elementos ideológicos sean inocuos desde el punto de vista de clase. El desarrollo maniqueo de la idea de "superestructura", las tesis sobre la cultura "burguesa" y la cultura "proletaria", y el enfrentamiento a toda eventual contaminación *eclectica* entre ambas, dieron al traste con la pluralidad ideológica no de clase, fundamento de todo arte verdadero.

Por el lado del trotskismo, se dio un fenómeno parecido aunque, claro está, sin repercusiones de poder. En 1938, el teórico de la revolución permanente, muy enemigo del eclecticismo en el terreno teórico-político, abría sin embargo el ángulo de visión en el de la literatura y el arte, y subrayaba "nuestra voluntad deliberada de hacer valer la fórmula: *todo está permitido en el arte* [...] Si para el desarrollo de las fuerzas productivas materiales, la revolución se ve obligada a erigir un régimen *socialista* de planificación centralizada, para la creación intelectual ésta debe, desde el principio, establecer y asegurar un régimen *anárquico* de libertad individual".<sup>387</sup>

#### d) Eclecticismo, arte y ciencia

En sus interesantísimos "apuntes" de 1970-1971, Mijail Bajtín distingue el método de la ciencia del del arte precisamente en función del eclecticismo. Su formulación esquemática (a causa de la redacción simplemente recordatoria de todo "apunte") deja no pocos aspectos sin precisar. Dice Bajtín:

Ni una sola corriente científica es totalizante [...] En la ciencia no hubo ni una sola época en que existiese una sola corriente [...] No puede ni hablarse de eclecticismo: la fusión de todas las corrientes en una sola hubiera sido mortal para la ciencia. Cuantas más delimitaciones existan, tanto mejor, pero debe tratarse de delimitaciones bien intencionadas. Sin peleas en las fronteras. Cooperación.<sup>388</sup>

387. Trotski, "Manifiesto por un arte revolucionario independiente" (México, julio 1938), en *Literatura y revolución*, Obras, 22t., Juan Pablos, México, 1973, t. 11, p. 236. (Cursivas de Trotski.)

388. Bajtín, "Apuntes de 1970-1971", *Estética de la creación verbal* Siglo XXI, México, 1982, pp. 358-359. Trad. de Tatiana Bubnova. Bajtín huye también de la denominación "eclectico", y prefiere, para expresar la misma idea, el concepto "poliestilístico". Dice, por ejemplo: "La comprensión del carácter poliestilístico de Eugenio Oneguín como traslación a otro código (romanticismo a realismo, etc.) lleva a la pérdida del momento más importante, el momento dialógico y a la interpretación del diálogo de estilos en una simple coexistencia de diversas versiones de los mismos. Detrás de un estilo hay un punto de vista de una personalidad íntegra. El código presupone un contenido preparado con anterioridad y la elección realizada entre códigos dados". La opinión de Bajtín parece clara. En el poema de Pushkin hay un diálogo de estilos, pero ese diálogo no es "una simple coexistencia" (una yuxtaposición, un sincretismo de estilos abstractos, de códigos "dados" a priori) sino "el punto de vista de una personalidad íntegra" que crea un

Cuando Bajtín define al eclecticismo —en un sentido, una vez más, peyorativo— como sumatorio, como “la fusión de todas las corrientes en una sola” (mediante discriminación y elección, hay que suponer), lo contraponen a la “cooperación”. ¿Cómo entenderlo? Parece evidente —y la historia de la ciencia lo prueba de manera general— que la existencia de diversas corrientes científicas coetáneas y, al mismo tiempo, la posible cooperación (objetiva) y la probable coincidencia (paralela) entre los científicos de esas diferentes corrientes en torno a una hipótesis común, indican, no sólo el carácter teóricamente objetivo de la ciencia, sino también el hecho de que la tarea científica no integra (no funde) diversidades, no es “totalizante” (en el sentido de “integrante” o “integradora”, con el que utiliza el término Kosik), no evoluciona en función de libres asimilaciones, sino en razón de su propio carácter autocorrectivo. No hay “fusión” entre diversas alternativas, sino forzosa asunción de una de ellas: la objetivamente “verdadera” para todos. Claro que esa “objetividad” pasa por un proceso polémico, casi siempre prolongado y tenso, antes de ser asumida; pero la asunción (como hipótesis, primero, y, eventualmente, como paradigma) o rechazo es inevitable: heliocentrismo, circulación sanguínea, gravitación, origen de las especies, subconsciente, relatividad... Ninguno de estos paradigmas ha sido fruto de fusión o conciliación entre corrientes opuestas, sino de su contrastación con la realidad en un estadio determinado de la evolución del conocimiento. Creo que es Bunge quien ha dicho que “verdad científica es aquello en lo que toda la comunidad de científicos está de acuerdo”. No por un consenso buscado, sino por su obviedad demostrada. Desde este punto de vista, el eclecticismo, en efecto, brilla por su ausencia.

No obstante, en el “apunte” de Bajtín faltan el aspecto diacrónico y el aspecto extracientífico.

En el proceso de desarrollo de una teoría, un científico puede actuar “eclecticamente”. Dice Max Jammer: “In Born's paper on the adiabatic principle [...] he succeeded to, as he phrased it, “amalgamate” to some extent the opposing views of Schrödinger on the one hand and of Bohr and Heisenberg on the other”. Y el propio Bohr, en una conferencia suya de 1927, al presentar por primera vez sus ideas sobre complementariedad, comenzaba diciendo: “I shall try [...] to describe to you a certain general point of view [...] which I hope will be helpful in order to harmonize the apparently conflicting

---

estilo personal concreto a partir de una elección igualmente personal. Pero a esta integración personal a partir de una elección entre códigos y estilos distintos es a lo que se llama eclecticismo. (En otro terreno, apuntemos la afirmación bajtiniana de la prioridad temporal del contenido sobre la forma)

views taken by different scientist".<sup>389</sup> Protestando precisamente contra las ideas de Bohr, el físico soviético A.A. Maksimov, siguiendo las normas fijadas por Zdanov, y en contra de gran parte de la comunidad científica soviética, escribió un ensayo titulado "A propósito de un centauro filósofo"...<sup>390</sup> Resurgía el ataque al eclecticismo, esta vez en el campo de las ciencias. Durante muchos años algunos físicos soviéticos negaron la posible modificación de un experimento causada por la presencia del observador; la naturaleza tenía una existencia objetiva independiente del ser humano y sus leyes eran igualmente independientes.

Si pasamos al campo de la lógica científica, un cierto eclecticismo se abre paso también en múltiples ocasiones. Cuando Reichenbach, por ejemplo, proclama su teoría sobre la probabilidad del significado: "Two propositions have the same meaning if they obtain the same weight, or degree of probability, by every possible observation", lo cual le llevó a tener que distinguir "interpretaciones exhaustivas" e "interpretaciones restrictivas". O cuando Fritz Zwicky, en 1933, propuso un "principio de flexibilidad de la verdad científica", de acuerdo con el cual "no set of two-valued truths can be established with the expectation that this set ultimately will stand the test of experience". Podía haber "manyvalued truths".<sup>391</sup> No es casual que el gran físico soviético Lev Landau recomendara a sus estudiantes que intentaran habituarse a la mecánica cuántica más que a comprenderla..<sup>392</sup>

Pero, además, los científicos son seres humanos en quienes influyen concepciones extracientíficas y actitudes psicológicas individuales. La afirmación de Manuel Sacristán según la cual el científico deja en la antesala del laboratorio, junto a su abrigo y sombrero, su peculiar ideología o concepción del mundo, es una abstracción. En realidad, son tales concepciones o ideologías (y fobias, manías o intuiciones, en el campo de lo psicológico) las que van estableciendo ciertas preferencias y líneas de actuación en lugar de otras. Además, es inimaginable que el "universo emocional" del científico —para decirlo con palabras de Agnes Heller— no se conmueva ante cada nuevo descubrimiento.<sup>393</sup> Bunge da gran

---

389. Jammer, *The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective*, Wiley, Nueva York, 1974, pp. 56, 86.

390. Jammer, *ibidem*, 249.

391. Jammer, *ibidem*, pp. 345, 364.

392. Cit. por Mariano Bauer, "Niels Bohr: *contraria sunt complementa*", en vv.aa., *Niels Bohr, científico, filósofo, humanista*. SEP/ FCE/CONACYT, México, 1986, p. 30.

393. Agnes Heller se refiere al científico renacentista, pero su observación es perfectamente generalizable: "Durante el Renacimiento [...] cada nuevo atisbo, cada descubrimiento nuevo, ponía en movimiento al hombre todo, no sólo su capacidad cognoscitiva, sino también su universo emocional". En *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, p. 381.



importancia a estos soportes extracientíficos cuando dice que “no debieran ser decisivos en la etapa de la comprobación, por prominentes que sean en la etapa heurística”.<sup>394</sup>

Si esto es así en el campo de las ciencias formales y en el de las ciencias de la naturaleza, lo es mucho más en las humanas. En las ciencias que algunos llaman ciencias “blandas” (sociología, historia, estética, etc.) las cosas ocurren de modo radicalmente plural. Adorno es terminante en lo que se refiere a la estética:

La estética carece de la continuidad del pensamiento científico. Las distintas estéticas, emparentadas con la filosofía, no toleran una fórmula común en la que se contuviera su verdad, pues su verdad hay que buscarla sobre todo en su conflicto.

Es una formulación complementaria de la de Bajtín. En la estética (y en la filosofía) no hay una verdad, como en la ciencia. ¡Pero tampoco hay “fusión de todas las corrientes en una sola”, ni es tolerable “una fórmula común”! La única verdad está en su conflicto.

En otras palabras, la estética no es, para Adorno, una ciencia, ni siquiera una ciencia blanda, como no lo es tampoco la filosofía. No hay, pues, en estética, ni en filosofía, por muy objetivas que pretendan ser, elaboración teórica a partir de investigaciones anteriores:

Hay que renunciar a esa ilusión crudita de que el teórico de la estética hereda los problemas de otros y sólo tiene que continuar trabajando sobre ellos. Si la idea de la objetividad es el canon de cualquier reflexión estética acertada, su lugar será la contradicción de los pensamientos filosóficos entre sí.

Esa contradicción *real*, es decir, entre dos hipótesis igualmente posibles que no se excluyen, introduce un elemento metodológico ecléctico en la teoría del arte y de la literatura: “En estética —concluye Adorno— son legítimos los mismos impulsos contradictorios”.<sup>395</sup>

Bunge no piensa igual, según ya vimos. Es cierto que “la extensión del método científico a las cosas humanas está aún en su infancia”, pero “debiera emplearse —propone Bunge— el método de la ciencia [...] en toda empresa humana en que la razón haya de casarse con la experiencia, vale decir, en todos los campos excepto en arte, religión y amor” (arte, religión y amor concebidos, por supuesto, como prácticas sociales, no como “teorías de...”) “¿Por qué no ensayar —dice en otro lugar— el cultivo de una *actitud filosófica* en las ciencias

394. Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, Siglo XX, Buenos Aires, 1975, p. 59-60.

395. Adorno, *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1971, p. 457. 458. Traducción Fernando Ríaza y Francisco Pérez Gutiérrez. (Ira. ed. alemana, Frankfurt, 1970.)

naturales y sociales y de una *actitud científica* en la filosofía y en las llamadas humanidades?”. De todas formas los caminos de la reflexión humana van por ahí. Hoy día, la ciencia “absorbe disciplinas que otrora fueron artísticas y filosóficas: ayer, la antropología, la psicología y la economía; hoy, la sociología y la historia; mañana, quizás, la estética y la ética”.<sup>396</sup>

El punto de partida de Christopher Caudwell sobre esta cuestión es diametral. Para él, el científico se encuentra ante la siguiente alternativa. De un lado, puesto que no dispone de una cosmovisión totalizadora de la ciencia, común a todos los científicos, se ve obligado a erigir una ideología para sí mismo sobre la limitada base de los descubrimientos particulares que él ha hecho; esta ideología no podrá dejar de ser sino “a travesty of reality” y una explicación de carácter místico para los fenómenos inexplicables. La otra opción es adoptar hacia la totalidad real (todavía no desentrañada y ajena al campo de sus experiencias) “a complete eclecticism” “que le lleva inevitablemente a una visión de la realidad como esencialmente incognoscible y a una concepción de la ciencia como mera colección de convenientes sumarios de descubrimientos empíricos no necesariamente susceptibles de coherencia o síntesis”. La psicología ayuda a la plasmación de esas cosmovisiones brindando, a través de Jung y Freud, un más o menos “eclectico punto de vista”.<sup>397</sup> El eclecticismo como mal menor.

#### e) El problema de la síntesis estética

En los casos del arte y de la literatura, el conflicto eclecticismo-dialéctica se disipa por completo. En un nivel pragmático elemental, nuestra personal concepción del mundo puede ser contradictoria consigo misma en algunos aspectos pero, en general, coherente; nuestra elección estética, por el contrario, puede reunir armónicamente todo tipo de experiencias sensibles, aún las más opuestas. Lenin puede protestar de la pretensión populista de entroncar en una estructura económica contemporánea elementos feudales y socialistas, pero nada podría decir de la mezcla joyciana entre la *Ilíada* y la cotidianeidad dublinense. Richter lo había comprendido muy bien: “Tan defectuoso como es el eclecticismo en filosofía, tan excelente es en las bellas artes”. Es más, el eclecticismo era en la estética, según Richter, uno de los tres “partidos” (*trium operationum mentis*); los otros dos eran la crítica (evidentemente, Kant) y la filosofía natural (evidentemente, Schelling).<sup>398</sup> la

396. Bunge, *La ciencia, su método...*, ed. cit., pp. 66, 102, 100.

397. Caudwell, *Illusion and reality*, Lawrence & Wishart, Londres, 1946, p.159, 160.

398. Richter, Jean Paul, *Introducción a la estética*, Hachette, Buenos Aires, 1976, p. 14. Traducción de

*Aufklärung* y el romanticismo.<sup>399</sup>

Cuando Keats habla de una *negative capability* como condición primordial del hombre de letras, está indicando precisamente la capacidad del artista, a diferencia del científico, "de quedar en la incertidumbre, en el misterio y en la duda sin recurrir impacientemente a los hechos y a las razones (*irritable reaching at fact and reason*)".<sup>400</sup>

En su escabroso prólogo a la **Fenomenología**, Hegel parece fundamentar el mismo criterio con su notable elogio de lo negativo. Frente a la inmediatez del círculo cerrado que mantiene sus elementos fijos (es decir, frente a la concreción total como integración estática de sus partes siempre iguales a sí mismas) y que ha sido aprehendido, sin más, por el análisis, Hegel defiende la esencialidad de lo irreal, de lo separado, de lo abstraído, gracias a lo cual vive precisamente lo concreto, lo real y total. Aparece así "la potencia portentosa de lo negativo", lo que se separa de su ámbito, de sus vinculaciones, y "que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro". Esta irrealdad es la muerte, pero la *belleza* busca fuera del entendimiento (es decir, del análisis, de la abstracción) lo que éste no puede darle, y se enfrenta, por tanto, a la muerte, a lo negativo, a *lo otro*. "El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento". No es lo que, en la ciencia, se aparta de lo negativo para poder decir lo que es verdadero o falso, "sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello".<sup>401</sup>

Marx, medio siglo después, sabía igualmente distinguir el modo en que "la mente que piensa se apropia del mundo" y el modo "de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico".<sup>402</sup>

En el marxismo latinoamericano Mariátegui es también muy claro en su polémica de 1927 con Luis Alberto Sánchez, que había criticado la heterodoxia ideológica de la revista **Amauta**:

---

Julián de Vargas.

399. Cuando Menéndez Pelayo comenta en su **Historia de las ideas estéticas la Introducción de Richter (Siglo XIX "Introducción", "En Alemania", cap. II)**, afirma que "esa Estética ideal [...] Juan Pablo [la] concibe como una especie de eclecticismo" (t.X, p.156, de la edición de Glen, Buenos Aires, 1943.)

400. Carta de Keats a sus hermanos, 22 dic. 1817. Cit. por Wladimir Weidlé, **Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes**, Emecé. Buenos Aires, 1943, p. 191. La frase de Keats lleva a Weidlé a proclamar la relación inevitable de todo arte verdadero con la reacción, con el recurso al primitivismo y a la infancia, con el rechazo del progreso y de la ciencia.

401. Hegel, **Fenomenología del espíritu**, FCE, México, 1964, p.23-24. Trad. W. Roces, R. Guerra.

402. Marx, **Introducción general a la crítica de la economía política/1857**, Siglo XXI, México, 1982, p. 52. Trad. J. Arié y J. Tula. Es Karl Korsch quien lo señala en una modesta nota de su **Marxismo y filosofía**. Ariel, Barcelona, 1978. p.141.

Ya vimos que Adorno está en esta misma línea. Cuando legitima "los impulsos contradictorios", es porque "el contenido material de las obras de arte está fuera de la dialéctica", es un elemento extraartístico, a pesar de las opiniones de Hegel y Marx.<sup>407</sup> En México, Samuel Ramos lo decía de modo parecido: "La Estética debe operar dentro de la Filosofía con independencia de las concepciones metafísicas".<sup>408</sup>

Robert Scholes ha rechazado —en el campo de la teoría de los géneros literarios— la crítica monista de Henry James cuando éste impugna la presencia del narrador en la novela; y la de Wayne Booth cuando éste censura la ambigüedad de Joyce; y la de Auerbach cuando en *Mimesis* ataca los reflejos de la conciencia en la novela moderna. Scholes señala que estos críticos han adoptado como norma su propio modelo genérico y que "este monismo inconsciente en el dominio de la apreciación literaria representa un verdadero peligro"... "Deberíamos intentar conscientemente ponernos al abrigo de toda apreciación monista".<sup>409</sup> A pesar del talento de James, de Booth y de Auerbach en el desarrollo de esos criterios monistas, y no obstante lo mucho que puede aprenderse en ellos, parece que, epistemológicamente al menos, Scholes tiene razón. Hans Robert Jauss retoma la distinción que venimos subrayando:

La separación de un frente "burgués" y de un frente "marxista" se ha revelado productiva en el campo de la política. La oposición entre un punto de vista "idealista" y otros "materialista" puede estimular todavía la discusión filosófica, si bien es cierto que vive de la mutua supervaloración de la presunta autonomía de esos puntos de vista. El mantenimiento de esos frentes en el campo de la teoría de la literatura, la estética y la hermenéutica se revela, por el contrario, cada vez más inútil.<sup>410</sup>

Ninguno de estos autores (Kant, Lukács, Adorno, Ramos, Scholes, Jauss) usan, en este contexto, el término "eclectico". Cuando en su famoso ensayo sobre Balzac (1939) Lukács comenta las tesis del autor de la *Comedia humana* sobre su propio —y de otros— eclecticismo "bifronte" (el de Balzac, Mme de Staël, Fenimore Cooper, George Sand)<sup>411</sup>, a Lukács,

407. Adorno, *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1971, p. 457-459. 1ra.ed.. Suhrkamp, Frankfurt, 1970. Trad. de Fernando Riaza y Francisco Pérez Gutiérrez.

408. Samuel Ramos, "Notas de estética", en *Filosofía y Letras*, UNAM, núm. 1, México, ene-mar. 1941, p. 49.

409. Robert Scholes, "Les modes de la fiction", en *Théorie de genres* (comp. G. Genette y T. Todorov), Seuil, Coll. Points, París, 1986, pp. 79, 80.

410. Jauss, "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura", en vv.aa., *Estética de la recepción* (compilación de textos de José Antonio Mayoral), Arca/Libros, Madrid, 1987, p. 72.

411. Balzac, "Estudio sobre monsieur Beyle (Stendhal)" (1840), *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1970, tomo II, pp. 821-823.

aunque está de acuerdo con el argumento balzaquiano, le parece, sin embargo, impropia la utilización de ese término. (En "¿Narrar o describir?" lo pasa tácitamente por alto: "Balzac hace resaltar que la dirección literaria por él representada, y de la cual considera fundador a Walter Scott, concede gran importancia a la descripción".<sup>412</sup> Esa "dirección literaria" era, según Balzac, de modo expreso, el eclecticismo.)

Tampoco Gaetan Picon acepta de buena gana la abierta autodesignación ecléctica balzaquiana. A partir del "décalage [qui] existe entre les intentions d'un auteur et la vérité de sa création", Picon confunde a mi juicio dos niveles muy distantes. De un lado —afirma Picon—, Balzac se dice ecléctico; del otro, cree escribir una obra visionaria de conservación social: "Il imagine que son génie est lié à ce qu'il appelle l'éclectisme, alors qu'il est soumis à la hantise d'une vision".<sup>413</sup> No hay aquí la contradicción que ve Picon; sumido en esa visión, su genio podía muy bien seguir siendo ecléctico, a media distancia, como él decía, de románticos ("littérature des images") y de clásicos ("littérature des idées"). (¿Acaso somos más perspicaces que nuestros predecesores?<sup>414</sup> ¿No podrían ser Picon y la casi totalidad de la crítica contemporánea los que están inmersos en una visión acartonada de lo que históricamente ha significado el eclecticismo?)

Es cierto que, en ocasiones, el eclecticismo ha aparecido, como dice Picon, "comme une tentative pour maintenir au-dessus de la rivalité des oeuvres et des styles la notion d'un valeur suprême". El ejemplo mejor de esta actitud sería Cousin; nadie tan presuntuoso de su *éclectisme* como él. Pero la mayoría de las veces no ha sido así. El recurso al eclecticismo ha llegado casi siempre, de la mano del escepticismo, con una prudencia (la de toda elección meditada) más bien modesta y, desde luego, muy alejada de presunciones "supremas" o de fascinaciones totalizadoras o sistemáticas. Tal vez ahí radiquen, al mismo tiempo, su fuerza y su debilidad. Picon acepta que el eclecticismo salva, en los dominios de la estética, la pluralidad de tendencias; pero, según él, suprime "l'antinomie des valeurs". Racine es la antinomia de Shakespeare; Rafael, la de Tiziano. Querer unirlos es vano "car le moment vient toujours où Hugo s'aperçoit que Racine existe, où Valéry reconnaît Shakespeare, où Breton se heurte à Flaubert". Es decir, la relación entre los valores antinómicos existe aun siendo antinómicos, sin necesidad de hacer de ellos —eclecticismo mediante— una pedacería a partir de la cual pueda construirse una nueva *dispositio*. La estética —concluye

412. Lukács, *Marx y el problema...*, p. 95.

413. Gaetan Picon, *L'écrivain et son ombre*, Gallimard, París, 1953, p. 15. (Hay traducción argentina.)

414. Esta pregunta la tomo de Barthes, que se la hizo a sí mismo a propósito de la crítica literaria empeñada en descubrir aspectos "secretos" u "ocultos" inadvertidos hasta entonces. En "¿Qué es la crítica?", *Ensayos críticos*, Seix-Barral, Barcelona, 1967, p. 305. Trad. Carlos Pujol.

Picon— debe salvar la pluralidad de tendencias, pero también respetar la distinción esencial de los valores. Los Carracci no pueden unir Roma y Venecia, Miguel Angel y Rafael, Tiziano y Corregio; no hay fusión posible entre antinomias (Picon no distingue síntesis acabadas de mezclas arbitrarias), y éstas deben subsistir como antinomias haciendo imposible de hecho, en la materialidad misma de lo plástico, una fusión estéticamente válida.<sup>415</sup>

Pero las historias del arte y de la literatura desmienten a Picon. La pluralidad del arte y de la literatura se multiplica en la medida en que hace posibles nuevas relaciones de valores. Que los Carracci no lo lograran no es culpa del eclecticismo. Symonds lo ha demostrado de manera convincente.<sup>416</sup> En realidad, los Carracci jugaron en su tiempo un papel reaccionario parecido al de Cousin casi tres siglos después, y acabaron, como él, imponiendo un dogmatismo académico que se hallaba en los antípodas de todo eclecticismo. El concilio de Trento es su parigual ideológico.

Claro que no todo es posible, ni cualquier elemento de no importa qué estructura estética o ideológica puede entroncar en cualquiera otra. No hay duda de que existen totalidades individuales y colectivas, y que cada círculo cultural —como dice Wilhelm Szilasi— es un mundo por sí.<sup>417</sup> Pero, al mismo tiempo, los valores esenciales de no importa qué autor, lugar o época brindan posibilidades de desarrollo intelectual y sensible que, si bien no son infinitas ni extrapolables *ad libitum*, pueden ser y son recibidas en contextos muy diferentes multiplicando sus sugerencias.

Esa pluralidad típica es la base sobre la que descansa la actitud ecléctica en el arte, es decir, la cristalización de algo homogéneo a partir del reflejo de vivencias singulares, experimentadas por sujetos diversos, con puntos de vista heterogéneos o contrapuestos.

En Yuri M. Lotman, la conciencia de este fenómeno se pone de manifiesto cuando acepta el "ruido", en la literatura y el arte, en tanto que "información". Lo que, en general, en las ciencias humanas (o, más específicamente, en la teoría de la información), se considera acción desordenadora y entrópica (la del "ruido"), pasa a convertirse, en el arte, precisamente en información. Si el "ruido" se integra en la obra literaria como un elemento significativo más, es aprovechando justamente el carácter polisémico del texto (y, mucho

415. Picon, pp. 117-119.

416. Cf. Symonds, *El Renacimiento en Italia* (2 t.), FCE, México, 1957. II, pp. 962ss, 981s. (Trad. W. Roces.)

417. Szilasi, *Fantasia y conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977, p. 29. 1ª ed. al., Berna, 1969. Trad. Edgardo Albizu.

más, en la obra artística: pintura, música, escultura...).<sup>418</sup>

#### f) Walter Benjamin

Toda la obra de Walter Benjamin es una genial manifestación de disponibilidad intelectual, de aperturismo, de heterodoxia, de impulsos de síntesis imprevisibles, provisionales o imposibles.<sup>419</sup> Claro que esa disponibilidad y esa apertura estaban regidas por un a priori ideológico muy firme; de otra manera se convertirían en la irresponsabilidad posmodernista del "todo vale", actitud que está a mil leguas del espíritu riguroso de Benjamin. Y, sin embargo, ya expusimos páginas atrás, en el párrafo referente a la Escuela de Frankfurt, la crítica de Adorno a sus "yuxtaposiciones", a sus mezclas. Ahora añadiremos tan sólo una muestra de su eclecticismo en el campo de la teoría de la literatura.

Si Lenin combatía como método antidialéctico y anticientífico la mezcla de categorías correspondientes a estadios sociales distintos o simplemente a estructuras diferentes (polémica con Mijailovski, páginas atrás, acerca del mir ruso), Benjamin la adoptaba con resultados excelentes. Craig Owens lo ha descrito con toda eficacia:

Benjamin vio la afinidad entre la imaginación alegórica de los dramaturgos del barroco alemán y las necesidades artísticas del siglo XX; primero, en el espíritu melancólico del barroco, con su insignia emblemática pero inescrutable, que él redescubrió en Kafka; luego, en el análogo principio del montaje que encontró en la obra de Eisenstein y Brecht. El montaje se convirtió para él en la forma de la alegoría moderna, constructiva, activa, no melancólica, a saber, la habilidad para conectar cosas disimilares de tal manera que "conmocionaran" al público y le hicieran tener nuevos reconocimientos y comprensiones.<sup>420</sup>

También Lukacs había visto esta relación entre el barroco y la literatura contemporánea pero, para él, la relación era negativa: la alegoría barroca (en la época del barroco) había tenido la virtud de hacer transitar a la literatura de un "más allá" (religioso, teológico) a un "más acá" (inmanente, humano), mientras que la alegorización de las vanguardias

418. Lotmar: *Estructura del texto artístico*, Istmo, Madrid, 1976, (primera edición rusa, Iskutssvo, Moscú, 1970).

419. J.F. Ivars y Vicente Jarque, traductores de *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, de Walter Benjamin (Península, Barcelona, 1988), hablan en el prólogo a este libro de la "promiscuidad estilística de Benjamin", de su "batalla contra el pensamiento sistemático", de su remisión al "proceder fragmentario de Hölderlin", y de su "opción por la forma del 'ensayo' como alternativa al discurso filosófico acabado y compacto".

420. Cit. por Gregory L. Ulmer. "El objeto de la poscrítica", en vv.aa., *La posmodernidad* (selección y prólogo de Hal Foster), Kairós, Barcelona, 1985, p. 144-145. Trad. Jordi Fibla.

contemporáneas (Kafka, Beckett y otros) realizaba lamentablemente el viaje contrario.<sup>421</sup> Pero la brillante elaboración lukacsiana se reducía casi enteramente a los contenidos, mientras que la de Benjamin se relacionaba con un aspecto formal tan interesante como el "montaje", concebido como "la forma de la alegoría moderna", es decir, como la forma de decir cualquier cosa dándole otro significado: de la alegoría-collage al collage-montaje. "Quería —nos dice Ulmer— escribir un libro hecho totalmente con citas a fin de purgar toda subjetividad y permitir al yo ser un vehículo para la expresión de 'tendencias culturales objetivas'".<sup>422</sup> Y, poco más adelante: "El procedimiento de Benjamin consistía en 'recoger y reproducir en citas las contradicciones del presente sin resolución', la 'dialéctica inmóvil', yuxtaponiendo los extremos de una idea dada".<sup>423</sup>

Esa "dialéctica inmóvil" era, precisamente, la dialéctica sin "salto", sin síntesis, la de la contradicción "sin resolución", aspecto al que habremos de volver cuando, más adelante, veamos las relaciones entre el eclecticismo y la dialéctica.

#### g) Ernst Bloch

A pesar de sus ocasionales arremetidas contra el eclecticismo en general, Bloch no tiene más remedio que aceptarlo en el terreno del arte, sin poner de manifiesto, no obstante, la diferencia, aquí sustantiva, entre literatura y filosofía. Cuando en el excelente capítulo XXII de su *Sujeto-objeto* —todo él dedicado a defender el carácter forzosamente sistemático de la reflexión filosófica— topa con la literatura, todo el edificio parece temblar. Acaba de hablar (primera edición, 1949) en contra de la "mezcla diletantesca" (ya sabemos que se está refiriendo a su concepto del eclecticismo), pero enseguida tiene que abrir el espacio a una salvedad:

Existe también una trama especial en el arte (aunque mezclada también, a veces indistintamente con la incapacidad) que repugna todo lo que sea forma rigurosa. Lawrence Sterne y Jean Paul son ejemplos de esto en el campo literario; nos encontramos en ellos con un estilo embrollado, confuso, perfectamente consciente, con una blanda falta de cohesión que produce, con toda su blandura, un efecto muy fuerte en el lector.

421. Véase Lukacs, *Significación actual del realismo crítico*, ERA, México, 1963, pp. 49ss. (1ra. ed. al., Claassen, Hamburgo, 1958). Trad. María T. Toral.

422. Ulmer, "El objeto de la poscrítica", p.145. También Ulmer hace hincapié en el rechazo de Benjamin del libro convencional, "en favor del ensayo, incompleto, digresivo, sin prueba o conclusión, en el que se pudieran yuxtaponer fragmentos, detalles minuciosos ('primeros planos') tomados de cada nivel del mundo contemporáneo" (ibid., p. 145).

423. Ibid., p. 146.



Dejando de lado el alfilerazo de Bloch contra los artistas formalmente incapaces de una creación estética rigurosa, salta a la vista que su concepto de forma literaria padece de un extraño esquematismo. Le resulta en definitiva raro que ese estilo embrollado produzca un efecto fuerte. Incluso "cabe criticar esta manera informe", aunque, de hecho —añadirá más adelante en su edición revisada y aumentada de 1962—, "significa sobre todo una reacción deliberada contra las obras formalmente rigurosas". La conclusión no puede, sin embargo, dejar el conflicto en un terreno ambiguo, y Bloch acaba aceptando, entre vacilaciones (ya en la primera edición de 1949), una diferencia sustancial: "Este contraste, tan marcado en la amena literatura, apenas si se presenta con trazo un poco enérgico en la literatura filosófica; mejor dicho, en el campo filosófico no existe, en absoluto, más posibilidad que la sistemática".

Más adelante insistirá apuntando hacia el eclecticismo: "La filosofía sin sistemática es puro diletantismo". En otro lugar dirá "mezcla diletantista" (XXII, 4). (Es forzoso recordar aquí la intención antisistemática con la que Unamuno se proclamaba "filósofo diletante" y, por otra parte, su menosprecio del eclecticismo. Y la versión igualmente "diletantesca" de tantos filósofos ensayísticos o aforísticos del tipo Montaigne, Nietzsche, Kierkegaard, etc.)

Pero, en el desarrollo de su cautivante reflexión, la literatura habría de volver, y nuevamente le pondría en un brete. En la primera edición de 1949 había escrito dos párrafos que en la de 1962 desaparecerían para ser sustituidos por otro. Decía en 1949:

Una manifestación extrema de esta forma, hecha de una continua mescolanza, la tenemos en la realidad de la vivencia que nos ofrece Joyce, mantenida en el más completo caos, con miles de saltos y ricamente ornamentada. Todo es aquí, tormenta; nada es piedra, rigor, construcción. Y lo tormentoso aparece, visto por este autor atmosférico, formando marcado contraste con las obras rigurosamente formadas, con los textos que presentan realmente una trama armónica. (Apéndice, p. 500).

Y, más adelante, en la misma primera edición de 1949, continuaba con Proust y Joyce:

En lo que, entonces, sólo era realmente algo episódico o pequeñeces sin importancia, a menos que tuviera una importancia no filosófica, a la manera de los calofríos, los nervios rotos, los juegos de la ironía y otras mezclas parecidas de vanidad e incapacidad. Para descubrir estas cosas secundarias, minúsculas, no hace falta barrer los rincones, pero no cabe duda de que un micrólogo como Proust, y, en condiciones completamente distintas, el mismo Joyce, pueden, *rebus sic flentibus*,

enseñar, hoy, a un filósofo, lo que en la época de Hegel habría sido perfectamente inconcebible. El uno por su memoria extraordinariamente aislante y el otro, casi por el contrario, por la asimilación de una realidad de vivencia dispersa, desintegrada, que podríamos llamar "prelógica", ambos nos suministran notables ejemplos, imperceptibles en la simple cárcel de los conceptos. (Apéndice, p. 502).

En 1962 eliminaba, como dijimos, los dos párrafos anteriores e introducía, poco más adelante, este otro:

La ruina de ese escenario cultural [racional-burgués, después de Hegel] ha hecho abrir los ojos hacia muchos rasgos que se encontraban excluidos, sobre aspectos marginales que en fin de cuentas todavía habían ocultado las apariencias de un bello ordenamiento burgués. Para descubrir esos aspectos marginales no hace falta barrer los rincones ni especializarse exclusivamente en la búsqueda de viejos tuestos; sería abusar de un bien malo. Sin embargo, un novelista que sabe usar el microscopio, por ejemplo, Marcel Proust o, en otro contexto, James Joyce, si se les utiliza indirectamente, pueden enseñar también al filósofo todo aquello que no entra en el lecho de Procusto [en el lecho de Procusto de un tipo de sistema esquemático que Bloch condena, FA]. El uno por la exacta y desbordante evocación nostálgica de las marginaciones pasadas, evocación grande como la memoria y en tanto que memoria; el otro, casi a la inversa, captando experiencias vividas efectivas, de orden "prelógico", eslabonadas las unas a las otras en orden disperso. Estos dos escritores nos brindan a menudo instancias notables, ricas en implicaciones, cuyo rastro podemos seguir independientemente de la manera inmediata en que se presentan. (p. 435-436)

/ de Eso que un novelista puede enseñar a un filósofo, ¿no entra en el marco de lo filosófico? A diferencia de Lukacs, Bloch (seguimos en la edición corregida de 1962) lo acepta de modo expreso aunque, una vez más, confuso.

En aquellos que como Proust, e incluso en otros como Joyce, no participan absolutamente de ello, la decadencia burguesa no suprime en nada la superioridad filosófica de lo que es grande y riguroso, pero en la utilización misma de esta decadencia se ha constituido un nuevo *organon inveniendi*: el arte de captar sutilmente una marginación en la realidad cada vez que la ocasión se presenta. (436)

Cada vez que la ocasión se presenta...; es decir, a salto de mata, "eclécticamente". Si los novelistas pueden lograrlo, ¿por qué no los filósofos? Sí: también los filósofos (edición de 1949), según ya vimos en capítulo anterior:

Hoy se llega a una gran cantidad de conocimientos partiendo de los detalles más dispersos (que no deben confundirse, naturalmente, con los del empirismo), de un pluralismo hecho de conexiones superficiales rotas (que, por supuesto, no debe

confundirse con el relativismo y la carencia total de orientación).<sup>424</sup>

El eclecticismo entra en la casa de la filosofía por la puerta reservada a los novelistas. Incluso hay muchos "importantes pensadores" (¡filósofos..!) en quienes se produce "una falta de sistemática querida por ellos".

Para Auerbach esa falta es un *sine qua non*: "La receptividad ametódica es, con certeza, una premisa necesaria para la actividad sintética, aun cuando nunca se identifique con ésta". Incluso puede ser un elemento dialéctico: "En esta mezcla (de lo grecolatino y lo cristiano en las culturas europeas) está contenida la fuerza dialécticamente activa que habrá preformado la vida en común de los hombres sobre el planeta".<sup>425</sup> En efecto; y, cambiando los elementos de la mezcla —y esto es lo que nos interesa añadir a nosotros—, de los europeos de la periferia y de los latinoamericanos de ayer y de hoy.

La reflexión de Bloch que acabamos de resumir refleja su conocida heterodoxia o, más bien, su apertura intelectual. "La cosa a pensar cambia de una vez para otra" —decía en el proemio a su ensayo sobre Avicena (sabiamente titulado "Nunca lo mismo")—. "La cordura ha de reafirmarse, acreditándose a sí misma como nueva".<sup>426</sup> Escrito esto ya en el exilio, Bloch criticaba la inalterable ortodoxia escolástica de la Europa del "socialismo real".

#### **h) Lucien Goldmann**

Es común considerar a Goldmann un marxista marginal, fronterizo, a pesar de su estrecha relación con Lukacs. Sin embargo, uno de sus principios inalterables es la validación de la filosofía como sistema y, en su centro, la categoría de totalidad. Si una obra "es esencialmente ecléctica [...] no tiene cabida en una historia del pensamiento filosófico".

Estamos en los antípodas de Brucker. Para Goldmann la alternativa es la siguiente: o hay, en las respuestas que un pensador da a las cuestiones más alejadas, una manera totalizadora, de conjunto, o, de lo contrario, se trata "de un ensamblaje ecléctico de trozos separados".<sup>427</sup> No obstante, aunque la idea de totalidad es el criterio rector, Goldmann sabe,

424. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, 2da. ed. corregida y aumentada, Madrid, 1983, pp. 425-427, 435-436. Trad. de Rocas, Hirata, Ripalda y Pérez del Corral.

425. Auerbach, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, Seix-Barral, Barcelona, 1969, p. 22.

426. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

427. Goldmann, "Materialismo dialéctico e historia de la filosofía" (1947), en *Investigaciones dialécticas*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962, pp. 31, 27. Traducción de Eduardo Vásquez.

y repite, que "los grandes sistemas filosóficos son más o menos coherentes", y que en ellos sobreviven "gran número de elementos de la antigua visión". Y los ejemplos son Hume, Descartes, Gassendi, Kant, Fichte... Todos ellos insertan en sus sistemas —unas veces de modo sincero, otras como "concesiones ante los poderes establecidos (Iglesia, Estado)"— elementos viejos que provocan su incoherencia parcial. Otros filósofos importantes que parten de "la imposibilidad para el hombre de alcanzar la totalidad" (Pascal, Nietzsche y el Kant de los escritos póstumos) adoptan el estilo fragmentario o aforístico, "que tanto admiramos", como forma de exposición de sus ideas, e introducen así en su pensamiento elementos contradictorios.

Ante estas y otras "inconsecuencias", ¿cuál es la misión del historiador de la filosofía? "Restablecer la verdadera importancia de las diferentes partes de la obra del filósofo"; subrayar, por ejemplo, lo cartesiano en Descartes (la doctrina de la evidencia, la dualidad de alma y cuerpo, la física mecanicista, la geometría analítica) y demostrar la incoherencia de "su teología agustiniana".<sup>428</sup> De hecho, aceptar el eclecticismo de ese filósofo y separar el grano de la paja.

El criterio marxista de totalidad no le impedía a Goldmann "reconocer que algunos trabajos idealistas, en la medida en que logran restablecer en todo o en parte el pensamiento de un filósofo, pueden, sin ser completos, ser más válidos que toda una serie de explicaciones económicas apresuradas y superficiales, aun exactas en parte".<sup>429</sup> Lo que para Lenin era posible en el terreno de la teoría de la literatura es ya aquí posible en el de la filosofía.

#### i) Mijail Bajtín

La relación literatura-filosofía la replantea Bajtín como literatura-ciencia. El escritor y el artista, que, a diferencia diametral del científico, expresan en sus obras su subjetividad y su concepción del mundo, no dejan por eso de adoptar también, ocasionalmente, en su propio trabajo artístico, una "posición objetiva" semejante al "conocimiento científico". Es la actitud distanciadora (Flaubert) en la que se da la palabra al otro; la posición del que, como decía Balzac, se pone en los zapatos del prójimo, o, según Ricoeur, "ve como otro". Bajtín lo ha expresado de manera clarividente en su teorización de lo dialógico:

Todas las palabras, para cada hombre, se subdividen en palabras propias y palabras ajenas, pero los límites entre ellas pueden desplazarse, y en estos límites tiene lugar una intensa lucha dialógica. Pero al estudiar la lengua y

428. Goldmann, *ibidem*, pp. 32, 33.

429. Goldmann, *ibidem*, p. 24. Itálicas de Goldmann.

Las diferentes zonas de la creación ideológica se suele abstraer este hecho, puesto que existe una abstracta posición del tercero que se identifica con la "posición objetiva" como tal, con la posición de todo "conocimiento científico". La posición del tercero es totalmente justificada allí donde un hombre puede ocupar el lugar de otro, donde un hombre es plenamente sustituible, lo que es posible y justificado sólo [...] en los casos en que el hombre, por decirlo así, se vuelve especialista, expresando sólo una parte de su personalidad arrancada de la totalidad, allí donde el hombre no se manifiesta como un yo mismo, sino como "ingeniero", como "físico", etc., [...] con la abstracción del yo y del tú. [...] La palabra ajena debe convertirse en la palabra propia-ajena(o ajena-propia). Distancia (extraposición) y respeto. El objeto, en el proceso de la comunicación dialógica que se establece con él, se convierte en sujeto (otro yo). La simultaneidad de la vivencia artística y del análisis científico.<sup>430</sup>

Este comportamiento "objetivo" del escritor o del artista no le impide la actitud ecléctica sino que la presupone: es la elección libérrima de esa objetividad, de ese otro ser en cuyos zapatos ponerse, e incluso la libertad de abandonarla o de imbricarla con otra. La objetividad científica reconoce en el objeto algo independiente de la conciencia del sabio, mientras que para el artista, ese objeto será muy pronto, no sólo inseparable de su conciencia creadora (o reflejo en ella) sino, a la postre, creación. El científico no puede olvidar el en-sí de la cosa investigada, su singular especificidad, su tipicidad única; mientras que el artista descansa en la pluralidad de lo típico en el arte, en su carácter "polifónico" según Bajtín, o en la multitud de lo atípico en la vida cotidiana. Bien claro lo veía Hölderlin: "Monoteísmo de la Razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte, ¡esto es lo que necesitamos!"<sup>431</sup> Luego lo repetirá Lukács, según ya vimos: "Monismo de la ciencia y pluralismo del arte".

#### j) Mario Praz, Gaetan Picon, Paul Valéry

Al resumir su valoración de Yeats, Praz echa de menos en él "una dosis mayor de esa 'divina virtut' que abunda en los grandes genios y que sólo poseen en parte los espíritus

430. Bajtín, *ibidem*, pp. 366, 367.

431. Hölderlin, "Proyecto", *Ensayos*, Ayuso/Peralta, Madrid, 1976, p. 20. Traducción, presentación y notas de Felipe Martínez Marzoa. El "proyecto" de Hölderlin --dice Martín ez Marzoa en la "Presentación" del libro-- "parece haber sido redactado materialmente por Schelling bajo la inspiración directa de Hölderlin, en 1795, y copiado por Hegel en 1796. Se lo suele subtítular "El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán". Se trata de poco más de dos páginas notabilísimas escritas en un momento estelar de su autor y de sus dos amigos. En el último párrafo afirma: "Así venen finalmente que darse la mano ilustrados y no ilustrados; la mitología tiene que hacerse filosófica para hacer racional al pueblo, y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces reinará entre nosotros perpetua unidad". Programa ecléctico.

eclecticos discontinuamente inspirados".<sup>432</sup>

La actitud discontinua no resulta fructifera solamente en la literatura o el arte. También puede serlo en la filosofía. Barjau ha indicado su pertinencia a propósito del apócrifo machadiano como forma de reflexión. Se trata de la facultad de "oir lo dialécticamente complementario que resuena en lo dicho; pensar en contra de este complementario, y así sucesivamente..."<sup>433</sup>

Esta discontinuidad o zigzaguo del trabajo de creación presupone una elección ante cada alternativa, es decir, una elección y un sacrificio. El repudio de cualquier obligación sistemática, de cualquier sujeción a un orden objetivo a priori, no significa la asunción arbitraria y anárquica de todos ellos, el revoloteo azaroso entre infinitas posibilidades, todas viables. Pero así parece haberlo entendido Gaetan Picon. En su precioso libro *L'écrivain et son ombre*, Picon contrapone "reducción" y "eclecticismo", condenando a ambos:

La réduction s'oppose à l'éclectisme, mais tente comme lui, bien que d'une façon toute contraire, de surmonter la division de la conscience artistique en élevant, au-dessus de chaos, la vision d'une vérité exemplaire de l'art. L'éclectisme sauve l'esthétique en supprimant non point la pluralité, mais l'antinomie des valeurs; la réduction la préserve en niant la pluralité elle-même.<sup>434</sup>

La reducción es una actitud torpe en la medida en que niega la pluralidad de la vida para reducirse a un sistema, a una "verdad ejemplar". De los autos sacramentales al falsamente llamado "realismo socialista" pasando por el neoclasicismo o el mismísimo naturalismo, los ejemplos son mil. El eclecticismo sería una actitud igualmente torpe en la medida en que, al asumir de modo absoluto la alternativa plural y hacerla indiferentemente viable, (confusión, creo, de Picon, entre totalidad y pluralidad) suprime "la antinomia de los valores".

Pero, ¿la suprime realmente? No; lo que hace es trasladarla del nivel teleológico sistemático general al nivel concreto en el que la elección puede responder o no a una antinomia preestablecida, o puede depender de factores ajenos a dicha antinomia. De aquí la específica pluralidad del reflejo estético indicada por Lukacs, a diferencia de las tendencias hacia el monismo —en última instancia, dice Lukacs— del reflejo científico o filosófico.

432. Praz, *La literatura inglesa del romanticismo al siglo XX*, Losada, Buenos Aires, 1976, p. 189. (1ra ed. italiana, 1967.)

433. Eustaquio Barjau, *Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 100.

434. Gaetan Picon, *L'écrivain et son ombre*, Gallimard, París, 1953, pp. 117, 118.

Cuando Picon afirma que "la totalité fascine toujours la pensée [se refiere a la actitud ecléctica, FA] mais ne résiste pas à l'épreuve de l'action", parece pretender que el eclecticismo niega todos los sistemas (es decir, niega las antinomias en las que se enfrentan los diversos valores de unos y otros sistemas) para adoptarlos indiferentemente a todos.

Valéry establece también la distancia entre el filósofo (o, tácitamente, el científico) y el artista cuando describe sus diferentes actitudes ante la prioridad o no de la "materia" o del "espíritu". En su notable ensayo "Leonard et les philosophes" (1929), Valéry escribía:

Le philosophe [...] répugne de penser à un échange intime, perpétuel, égalitaire, entre ce qu'on veut et ce qu'on peut, entre ce qu'il juge accident et ce qu'il juge substance, entre la "forme" et le "fond", entre la conscience et l'automatisme, entre la circonstance et le dessein, entre la "matière" et "l'esprit".

Y, un año después, el propio Valéry se comentaba a sí mismo en sus no menos notables "notas al margen":

Le philosophe ne conçoit pas aisément que l'artiste passe presque indifféremment de la forme au contenu et du contenu à la forme; qu'un type de phrase lui vienne et qu'il cherche ensuite à le compléter et justifier par un sens; que l'idée d'une forme vaille pour lui l'idée qui demande une forme, etc.<sup>435</sup>

Aunque nosotros creamos ver en estas líneas una inconsciente salvación del carácter prioritario del contenido, es evidente que no era esa la intención de Valéry (en otro lugar dice: "Les belles oeuvres sont filles de leur forme qui naît avant elles")<sup>436</sup> y que lo que se transparenta a través de ellas, por encima de toda otra interpretación, es la diferencia radical que existe entre el aspecto epistemológico de la labor de la filosofía (o de la ciencia) y el del arte. Y el eclecticismo es uno de los protagonistas de esta diferencia. Lo vio ya Jean

435. "El filósofo [...] se resiste a pensar en un intercambio íntimo, perpetuo, igualitario, entre aquello que quiere y aquello que puede, entre lo que juzga accidental y lo que juzga substancia, entre la "forma" y el "fondo", entre la conciencia y el automatismo, entre la circunstancia y el propósito, entre la "materia" y el "espíritu"."/ "El filósofo no concibe fácilmente que el artista pase casi indiferentemente de la forma al contenido y del contenido a la forma; que un tipo de frase le venga y que busque enseguida completarla y justificarla mediante un sentido; que la idea de una forma valga para él lo que la idea que pide una forma, etc." Paul Valéry, "Leonard et les philosophes" (1929), en *Oeuvres*, Gallimard, Pléiade, 2t., París, 1957, t.I, p. 1244.

436. "Las obras bellas son hijas de su forma, que nace antes que ellas". Valéry, "Choses tuées" (1928), *Oeuvres*, t.II, p.477.

Paul Richter —como quedó asentado más arriba— en su **Introducción a la estética**. En el "Prefacio" de ese libro sorprendente Richter afirma, tal vez el primero (junio 1812), esa diferencia que ahora repito, como dicen los abogados, sin conceder: "Tan defectuoso como es el eclecticismo en filosofía, tan excelente es en las bellas artes".<sup>437</sup>

¿Y en la crítica literaria? A partir de la filología alemana y, después, con los diversos estructuralismos, la crítica pareció adquirir un estatuto científico; por lo menos, más científico. A estas alturas habría que pensar si no convendría dar algunos pasos atrás. Y es que, antes de alcanzar esa solidez teórica de que tanto se alardea, la aplicación metodológica rigurosa acaba dando resultados casi siempre redundantes, estrechos, pobres. En definitiva, la pretensión científica de la crítica —justa, en general— se contrae bajo los efectos de modelos supuestamente adecuados al objeto de estudio.

La crítica literaria más prestigiada ha sido recientemente la más académica, la más escolástica. Es cosa de adoptar la sugerencia que Tadeusz Kowzan, de la Universidad de Caen, hacía hace algunos años en la revista **Diógenes** ante el peligro de los métodos únicos en la crítica literaria. "Me parece deseable, casi necesario —decía—, cierto eclecticismo, por no decir ecumenismo metodológico, en el análisis de fenómenos tan ricos como heterogéneos".<sup>438</sup>

#### **lc) Vanguardismos, decadentismos, eclecticismos**

A comienzos del último tercio del siglo XIX se desarrolló con rapidez, en el seno de la cultura burguesa de occidente, una generalizada oposición al eclecticismo filosófico y estético. Esta corriente crítica se produjo de manera paralela a la negación marxista del mismo eclecticismo, aunque provocada por razones distintas.

A pesar de la brillante tradición ecléctica occidental, descubierta en particular por la **Historia crítica de la filosofía (1742-1744)** de Jacob Brucker, el descrédito del oportunismo cousiniano y el surgimiento, a partir de 1848, del movimiento obrero consciente, hicieron del eclecticismo europeo algo blando, inconsistente, que llevó su desprestigio incluso al terreno de la literatura y del arte. Vigny lo rechazó más de una vez en su famoso **Diario**, identificándolo con Cousin. Baudelaire prefirió llamarlo *heteroclitismo* cuando tuvo que hablar de él, en un sentido relativamente positivo, a propósito de la pintura de Ingres; y

---

437. Jean Paul Richter, **Introducción a la estética**, Hachette, Buenos Aires, 1976, p. 14. Trad. Julián de Vargas. Introd. ("Richter y el romanticismo") de J. A. García Martínez.

438. Tadeusz Kowzan, "Literatura, teatro, cine: ¿comparación no es razón?", **Diógenes**, núm. 120, UNAM, México, invierno 1982, p. 67.



cuando usó la palabra "eclecticismo" era ya para disminuir su mérito.<sup>439</sup> Sólo el decadentismo finisecular —y no de manera casual, como enseguida veremos— logró hacerlo resurgir. Fue la época de Beardsley, de Huysmann, de Wilde. De Mahler.<sup>440</sup> En su preciosa conferencia de Nueva York (1882) sobre "El renacimiento inglés del arte", Wilde lo encareció sin mencionarlo:

Toma de cada una [de las viejas formas, pasadas de moda, de la cultura] lo que es provechoso para el espíritu moderno. De Atenas, sus maravillas sin sus idolatrias; de Venecia, su esplendor sin su pecado. El mismo espíritu analiza siempre su propia fuerza y su propia debilidad, contando con lo que debe a Oriente y a Occidente, a los olivos de Colónnes y a las palmeras del Líbano, a Getsemaní y al jardín de Proserpina.<sup>441</sup>

Ocho años después, en su artículo "Pluma, lápiz y veneno", Wilde iba a ser aún más explícito: "La clave del eclecticismo estético reside en la armonía de todas las cosas verdaderamente bellas, sin tener en cuenta su época, su escuela o su estilo. [...] Las bellas cosas pertenecen a todas las épocas". Era la transcripción en prosa del famoso verso de Keats, "A thing of beauty is a joy for ever", que él adoptó como una divisa. Y la descripción que en seguida hace de la biblioteca de Wainewright es el ejemplo extremo, casi caricaturesco, de su propia tesis sobre la multiplicidad infinita del gusto.<sup>442</sup>

André Gide, comentando, a los tres años de la muerte de su amigo Wilde, esa proliferación de nuestra sensibilidad estética, demostraba cierta perplejidad y no tanto entusiasmo en su elogio del eclecticismo:

Nuestra época desea una mayor inteligencia, un mayor eclecticismo sobre todo. En las salas de nuestros museos, esos grandes cementerios del arte, sabemos hoy hacer cohabitar a Poussin, Velázquez y Rubens. Gustamos de Cranach y de Durero; pero gustamos también de Delacroix y de Goya, no es preciso decirlo; y tenemos razón en gustar de ellos; no gustarlos, en nuestro tiempo, sería estupidez; no se reaprende a ignorar. Y tenemos razón, igualmente, en una sala de conciertos, cuando sabemos aplaudir, después de un cuarteto de Mozart, una cabalgata de las Walkirias...<sup>443</sup>

439. Baudelaire, "Ingres", en *Curiosités esthétiques. L'Art romantique*, Garnier, París, 1962, pp. 224 y 228.

440. Puede verse una síntesis eficaz de cuanto se ha escrito sobre este aspecto de la creación mahleriana en el artículo de Jorge Velasco, "Polarización sintética de Mahler", en *Excelsior*, México, 23 junio 1988.

441. Wilde, "El renacimiento inglés del arte", en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1949 (3ra.ed.), p.1079.

442. Wilde, "Pluma, lápiz y veneno", *ibidem*, p. 1028.

443. Gide, "De l'importance du public" (conferencia pronunciada en la corte de Weimar, 5 agosto 1903), en *Morceaux choisis*, NRF, París, 1921 (5ta. ed.), p. 70.

En estas palabras hay, a primera vista, una novedad acaso grata para la teoría de la recepción: el eclecticismo es aquí el del público. Museos, conciertos; cohabitación (i.e., pluralidad conviviente, aprecio mudable, disponibilidad para lo antitético, habilidad sensible gustosamente preparada para casi cualquier sintonía): inteligencia. Y el fenómeno es mucho más asombroso si, como hace T. E. Hulme, la referencia plural se extiende al arte egipcio, polinesio o negro, que somos ya capaces de contemplar "como arte y no como arqueología". ¿Qué ha sucedido? Nos hemos dado cuenta, nada menos, de que "lo que tomábamos por principios necesarios de la estética constituyen sólo en realidad una psicología del arte renacentista y clásico". Y lo más estupendo de todo: "Nos hemos dado cuenta de la unidad esencial de estas artes".<sup>444</sup>

Seis años después de estas palabras de Hulme, Paul Nizan exponía en **Europe** la posición general marxista de entonces:

Acceptar los "santo y seña" de la cultura histórica equivale a adoptar ese eclecticismo burgués que permite a cualquiera sentirse sucesivamente un griego de Alejandría, un contemporáneo de Nerón o de Lorenzo el Magnífico, un cortesano de Luis XIV, un asiduo de los bailes de la Opera en el segundo Imperio, pero no él mismo. Hay que tener la fuerza de decir que no hay transposición posible al lenguaje popular y humano de los sentimientos distinguidos de Berenice y Tito, de los celos distinguidos que sufre Swan cuando espía a Odette de Crécy. El que dirige sus esfuerzos hacia tales transposiciones se alía a lo que el señor Benda llama el golpe maestro burgués: la cultura es burguesa o no es.

Aunque, tras la revolución, el proletariado se convierte en heredero de esa cultura, la discrimina y hace su propia elección: "los hombres capaces de crear **La línea general** no tienen necesidad de las **Geórgicas**. Pero los defensores del hombre pueden reconocer su voz en el poema de Lucrecio".<sup>445</sup> La elección es brutal y se trasluce en ella la tensión comunista de los años treinta. A comienzos de los sesentas, Karel Kosik da una explicación dialéctica mucho más abierta, fundada en la facultad humana de totalización. Dice:

La diferenciada y universalizada capacidad de percepción, que acepta como valores artísticos tanto las obras antiguas como las creaciones del medioevo y el arte de los pueblos arcaicos, es ella misma un producto *histórico*, inexistente e inconcebible en la Edad Media o en la sociedad esclavista. La cultura medieval no puede reavivar

444. T.E. Hulme, **Especulaciones. Ensayos sobre humanismo y filosofía del arte**, UNAM, México, 1979, pp.29, 30. (1ra. ed. ingl., Londres, 1924.) Trad. Vicente Gaos.

445. Nizan, **Por una nueva cultura** (textos reunidos y presentados por Susan Suleiman), ERA, México, 1975, p.23. (1ra. ed. fr., Grasset, París, 1971.) Traducción Alfredo de Robertis.

(totalizar e integrar) la cultura antigua o la cultura de los pueblos "paganos" sin exponerse al peligro de desintegración. Por el contrario, la cultura progresista del siglo XX es una cultura peculiar, universal, con una elevada facultad de totalización. Mientras que el mundo medieval estaba ciego y cerrado a las manifestaciones de belleza y de verdad de *otras culturas*, la moderna visión del mundo se basa en la polivalencia, en la capacidad de absorber, captar y valorar las expresiones de las culturas más diversas.<sup>446</sup>

Pues bien, esa polivalencia, esa capacidad de percepción totalizadora, era en los años treinta eclecticismos burgués.

En nuestros días, las tesis posmodernas han dado al traste con los rigores estéticos que presuponían estos eclecticismos de la cultura (tanto en Gide como en Nizan) y esa semejante capacidad de valorar, es decir, de elegir (de Kosik). Un apóstol de la "posmodernidad" tan conspicuo como Lyotard dice cínicamente, y casi con las mismas palabras que Gide (aunque, ¡ay!, con muy otros ejemplos, y en el terreno ya de la neodecadencia posmoderna) todo lo contrario:

El eclecticismos es el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos reggae, miramos un western, comemos un Mac Donald a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados. Es fácil encontrar un público para las obras eclécticas.

Dejando aparte el indudable tono despreciativo con que Lyotard aplaude este reinado del desorden en el "gusto" del aficionado, y la mirada distante con que ve la proclividad posmoderna hacia el relajamiento, el eclecticismos del que habla es, en tanto que "grado cero de la cultura general contemporánea", una renovada concepción anulatoria del término, que dice muy poco de una posmodernidad concreta.<sup>447</sup> Esa relajación posmoderna tiene que ver, por el contrario, con el rechazo absoluto de la simple distinción (para no hablar de jerarquización) de valores, distinción imprescindible para la elección y la conformación

446. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967, p. 167-168. (1ra. ed. checa, 1963.) Pról. y trad. de A. Sánchez Vázquez.

447. En su Introducción a *¿Por qué filosofar?* de Lyotard (Paidós/ Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1989, p.59-60), Jacobo Muñoz, volteando la fórmula, afirma incluso que la estética posmoderna es "enemiga del eclecticismos", en tanto que faceta depreciativa... Lo posmoderno sería por el contrario --y cita a Lyotard-- "aquello que se niega a la consolución de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas, sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable". (Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p.25). Podría decirse que es, en el campo de la estética, la otra cara de la moneda del principio de incertidumbre heisenbergiano: la asunción de que hay valores inalcanzables y que los que se pueden alcanzar son, en general, relativos e indistinguibles. No hay elección consensual. Como veremos enseguida, esa elección la hace el mercado. Todo vale...

del gusto. Esa distinción —lo dice el propio Lyotard— no la hace cada ser humano sino “el mercado” y los “expertos” (que se rigen por el mercado). Todo puede medirse según el mercado. Los expertos,

no sentimos la necesidad de ser delicados cuando especulamos o cuando nos distraemos. La investigación estética y literaria está doblemente amenazada por la “política cultural” y por el mercado del arte y del libro.<sup>448</sup>

No es otra la opinión de Richard Rorty, también notorio filósofo posmoderno.

We would like to be able to admire both Blake and Arnold, both Nietzsche and Mill, both Marx and Baudelaire, both Trotski and Elliot, both Nabokov and Orwell. So we hope some critic will show how these men's books can be put together to form a beautiful mosaic.

Y esto que es cierto para la literatura, lo es también, según Rorty para la teología, la filosofía, la teoría social, los programas políticos reformistas y los manifiestos revolucionarios, ya que el término “crítica literaria” se ha extendido más y más en nuestro siglo “to every book likely to provide candidates for a person's final vocabulary”. (Ya sabemos que la obsesión de Rorty es redescubrir las cosas que nos preocupan con un nuevo vocabulario.)<sup>449</sup> Esta identificación de libros de filosofía, sociología, religión, política y literatura sobre un común fundamento moral, le lleva a Rorty a definir la cultura neoyorkina de los años treinta y cuarentas como “Trotskyite-Eliotic” y la actual como “Orwellian-Bloomian”...<sup>450</sup>

---

448. Jean-Francois Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, México, 1989, pp. 17-18. (1ra. ed. fr., Galilée, París, 1986.) Un ejemplo excelente de posmodernidad indiferente y desjerarquizada regida por el mercado sería el concierto de “los tres tenores” (Carreras, Domingo y Pavarotti), bajo la dirección de Zubin Metha (27 agosto 1994). En un estadio de fútbol, ante decenas de miles de espectadores, estos grandes artistas cantaron Verdi y la samba “Brasil”, Schubert (el “Ave María”, claro) y “Dancing in the rain”, Gounod y “Granada”. Poco faltó para que Metha --tal vez el más grande director de orquesta en la actualidad-- “loreara” esta última pieza de Agustín Lara.

449. La idea es, claro, de Freud. La tomó Barthes y en ella mezcló la estética, la filosofía y la historia. ~~En su tiempo, fue criticada y replanteada por el filósofo marxista inglés Fredric Jameson.~~ Terry Eagleton la glosaba de esta manera: “Si la historia es un texto, es un texto para ser (re)construido. Y la (re)escritura del texto histórico que es la revolución socialista tiene poco en común con la manera deportiva, privatizada y remodelada de lo ilegible que caracteriza a los trabajos más decadentes de Barthes. La rematerialización del significante ha provisto ciertamente los impulsos más fructíferos de la estética marxista reciente [...] pero deja todas las cosas exactamente como estaban”. (“Aesthetics and politics”, *New left review*, núm. 107, ene-feb 1978, p. 23). Rorty la reconstituyó en clave postmoderna, haciendo hincapié en la necesaria creación de un nuevo vocabulario. (*Contingency, irony and solidarity*, p. 90).

450. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p. 81-82.

Gianni Vattimo es mucho más ecuánime. Prefiere partir de Dilthey (y, aunque no lo diga, también de Lukacs) y hacer de la experiencia estética, en general, "un modo de hacer experiencia, con la imaginación, de otras formas de existencia", una manera de "vivir otros mundos posibles". Pero, a diferencia de Kosik, en Vattimo no es ésta una virtud de nuestra capacidad de totalización sino, por el contrario, una manifestación de "la contingencia, relatividad, finitud del mundo dentro del cual estamos encerrados"; en nuestra época ya no es la imaginación la que, prioritariamente, nos permite esas vivencias de "otros mundos posibles", sino que, gracias a los medios de comunicación, "se llevan a efecto bajo nuestros ojos", libremente, pero con una libertad problemática que implica los peligros del "big brother" y de la banalización vacía de significados. El mundo posmoderno es, pues, solamente, como veremos más adelante, una oportunidad de un nuevo modo de ser que depende de la capacidad que tengamos para vencer aquellos peligros.<sup>451</sup>

En otros ámbitos de la filosofía contemporánea se dan caracterizaciones menos impredecibles. En su primera conversación con Blandine Barret-Kriegel, J.-T. Desanti busca una apertura desde el marxismo mismo; compara los sistemas epistemológicos cerrados con prisiones en las que se está cómodamente pero de las que no se puede salir. Cada quien es un "bárbaro" para el otro, y un académico de su propia academia. Y se pregunta Desanti: ¿si queremos romper esa incomunicación, "de quién tomaremos la máscara y la voz"? Y surge aquí de nuevo la imagen del museo. "Nos convertiremos —se contesta Desanti— en unos vigilantes de museo muy sabios, capaces de "llevar visitas" a Descartes, Platón, Spinoza".<sup>452</sup> Nos convertiremos en unos eclécticos, había dicho sin tapujos Gide. Y no peyorativamente. Para salir del sistema cerrado y de los saberes "canónicos" (que, según Desanti, acaban siendo "lenguas que sólo vehicular consignas") hay que disponerse a buscar el *meeting point* de las diferencias y de las fusiones, y disponerse a *elegir*, tarea arriesgada en la que se puede perder mucho más de lo que se pretende ganar.

Es este peligro el que le lleva a Gide, en posición opuesta a la de Kosik, a manifestar

---

451. Vattimo, "Posmodernidad, ¿una sociedad transparente?", en vv.aa., **En torno a la posmodernidad**, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 18-19.

452. Jean-Toussaint Desanti, **El filósofo y los poderes**, Premiá, México, 1979, pp.33-35. Trad. Fernando Zamora. (1ra.ed. fr., Calman-Levy, París, 1970.) También Stuart Hall, en un apretado artículo lleno de aciertos, hace del museo el elemento que domesticó y recortó el impulso revolucionario del arte moderno y, contra él, levanta la posibilidad posmoderna de "penetración de la estética en la vida cotidiana y la influencia del arte popular en el arte culto". ("Brave new world", publicado originalmente en **Marxism today**, y reproducido luego en **Socialist Review** y en **Casa de las Américas**, núm. 188, La Habana, jul-sep 1992.)

una extraña nostalgia de las épocas en que el arte, un arte común colectivo y un gusto en gran medida determinado, cumplían una función identificadora irremplazable; aquellas sociedades (la Grecia clásica, la alta Edad Media) repudiaban de modo natural todo lo que no correspondiera a su propia coherencia de ideales y, por lo tanto, todo eclecticismo plural, toda dispersión descastada y descalificadora. En su conferencia, Gide condena el cosmopolitismo "fin de siglo" que parecía gustar de todo y que, como consecuencia de esa generosa capacidad receptiva, aceptaba también todos los experimentalismos y vanguardias, muchos de los cuales no eran sino radículas que parasitaban al amparo de aquel gusto ecléctico y vivían de la savia que, a la postre, acababa faltándole al tronco: a la esencial tradición del arte. Tal era la tesis de Gide a comienzos de nuestro siglo:

...Es preciso confesar que este inteligente eclecticismo, del cual nos felicitamos, es prueba, ¡ay!, de que el arte no es ya una producción natural, que no responde ya a ninguna necesidad precisa del público, y que la sociedad descompuesta, sin ideal distinto a formular en algún estilo, acepta imprudentemente, al azar de los encuentros, todos los ideales del pasado y cada uno de aquellos que cada uno de los artistas nuevos le propone. Y la tradición artística, que tantas generaciones sucesivas han llevado tan alto, parece un árbol del que muere en fin el poderoso tronco central, al no estar ya allí la sociedad para escamondar y cortar a ras del piso el sinnúmero de serpientes y vástagos que salen de las raíces (puesto que las raíces viven siempre). Estos vástagos son amenudo, cada uno tomado aparte, admirables; pero la savia al fin se agota, y ellos no se renuevan más que a sí mismos.<sup>453</sup>

Este eclecticismo proliferante, propio de una civilización rica que ha llegado a su colmo y no siente ya la necesidad de sintetizar sus infinitas percepciones intelectuales y sensibles para identificarse en ellas, tiene acaso su ápice en el *Ulysses* y, más aún, en el *Finnegans Wake* de Joyce. Todo aparece allí amontonado, las palabras e ideas más dispares coexisten o se confunden, y el desorden queda unificado, como en un juego, gracias a una magistral coherencia puramente lingüística y a un total descreimiento de cualquier sustancia ideológica que pudiera constituirla. En este amontonamiento de cultura —dice Umberto Eco, glosando a Joyce—

se basa nuestra existencia de hombres civilizados, y de estos fragmentos ha tomado forma nuestra crisis: hoy podemos hundir las manos en ese tesoro de nociones y de soluciones, gozarlas con la complacencia del decadente que se resigna a celebrar los fastos de un imperio desmoronado, pero nos encontramos incapaces de darles un orden. El orden que les da Joyce no puede ser otro que el del lenguaje, porque "el

---

453. Gide. *Morceaux choisis*, p. 70.

mundo en cuanto tal —dice Joyce— no es asunto mío”.

El vanguardismo —del que Joyce es, en el campo narrativo, cabeza máxima— refleja así una situación cultural paralela a la de la época helenística, y tan crítica como aquélla; pero, lo más interesante aquí para nosotros es que Eco, al establecer ese parentesco, define la actitud vanguardista como sinerética. “Es singular —dice— cómo esta actitud parece como uno de los muchos sedimentos sincretísticos de la cultura”.<sup>454</sup> Allí donde Wilde hablaba claramente de eclecticismo, Eco prefiere obviar la palabra nefanda y utilizar, como muchos otros, la menos comprometida de sincretismo.

#### 1) Hauser y el eclecticismo decadente helenístico

El decadentismo finisecular y las vanguardias subsiguientes eran, pues, hasta cierto punto, un acontecimiento estético semejante —y ello resulta muy ilustrativo— al decadentismo helenístico. Arnold Hauser, al estudiar este último fenómeno, nos da elementos suficientes para poder juzgar aquella recepción ecléctica indiscriminada de que hablan Gide y Eco, como una manifestación coyuntural provocada por la tendencia hacia “la especialización técnica y erudita”. Tal es, con palabras de Hauser, “el peligro del eclecticismo”: esa comprensión “de los distintos ideales artísticos del pasado, lleva consigo la aceptación indiscriminada de todos los estímulos”. No es casual que sea precisamente entonces, en la época helenística, cuando aparezcan las primeras “colecciones de arte y museos”:

El “naturalismo”, el “barroco”, el “rococó” y el “clasicismo” de la época helenística se desarrollan, ciertamente, uno tras otro en la historia, pero, al fin, conviven todos a la vez.

El eclecticismo se convierte, pues, en “un rasgo fundamental de la producción artística de la época helenística” cuando “el estrato social que es cliente del arte y árbitro del gusto” se disgrega, se hace “menos unitario” y provoca esa coexistencia de muy diversos estilos.<sup>455</sup> Apenas es necesario subrayar los puntos de semejanza entre tal situación y la descrita por Gide.

454. Umberto Eco, *Obra abierta*, Seix-Barral, Barcelona, 1965, pp. 334, 339. Traducción Francisca Perujo. (Primera edición, Bompiani, Milán, 1962.)

455. Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, 2t., Guadarrama, Madrid, 1959 (2da. ed.), t.I, pp. 117, 118 (“La época helenística”). Traducción de A. Tovar y F. P. Varas-Reyes. (1ra. ed. inglesa, Londres, 1951.)

**m) Elección o disponibilidad (Gide, Benda, Jankelevitch)**

Pero en todo lo que queda dicho en estas últimas páginas hay una confusión que es preciso deshacer. Las líneas de Wilde presuponían una elección; en las de Gide, por el contrario, el eclecticismo se confundía con el "cosmopolitismo" que gustaba de todo, como en Lyotard o Rorty; Desanti, por su parte, exige una elección; Joyce, no. Nos encontramos, pues, en la encrucijada del héroe de *Les nourritures terrestres*:

La nécessité de l'option me fut toujours intolérable; choisir m'apparaissait non tant élire que repousser ce que je n'étais pas.[...] Je ne faisais jamais que *ceci* ou que *cela*. Si je faisais ceci, cela m'en devenait aussitôt regrettable, et je restais souvent sans plus oser rien faire, éperdument et comme le bras toujours ouverts, de peur, si je le reformais pour la prise, de n'avoir saisi qu'une chose.

Y, páginas adelante, cuando de repente parecía no haber asunto de qué hablar:

Puisque pas de composition, il ne faudrait ici pas de choix... Disponible! Nathanaël, disponible!<sup>456</sup>

Julien Benda vio esta disponibilidad, "en la que se pretende permanecer" (y que encaja perfectamente con el eclecticismo "todo vale" de la posmodernidad) con malos ojos, e hizo hincapié en que no podía confundirse con la duda cartesiana del sabio, "de la que se desea salir".

Le dogme de la disponibilité apprécie les idées, non pas selon leur justesse, mais selon la jouissance —la "fruitition"— qu'elles semblent promettre à qui s'y livre; il entend donc n'en sacrifier aucune dès lors qu' elle offre cette espérance, retenant même peut-être les idées fausses plutôt que les vraies (pour autant qu'il croie à cette différence), vu qu'elles sont très souvent plus excitantes, plus "amusantes".<sup>457</sup>

Frente a este quedarse con todo para gozarlo todo, lo verdadero y lo falso (y acaso mejor lo falso), en razón de una supuesta "nature artistique", Benda prefería al hombre que elige dispuesto a "prendre un parti et renoncer les autres". Y asumía las bellas palabras de

456. Gide, *Les nourritures terrestres*, NRF/Gallimard, Quebec, s.a. (1943?) pp. 73 (Livre IV), 161 (Livre VI).

457. Julien Benda, *La France byzantine, ou le triomphe de la littérature pure* (Mallarmé, Gide, Valéry, Alain, Giraudoux, Suarès, les surréalistes) *Essai d'une psychologie originelle du littérateur*, Gallimard, Paris, 1945 (2da. ed.), p. 22.



Jankélevitch:

L'existence qui se décide à exister, c'est-à-dire qui est en acte, se supprime elle-même comme existence possible et renonce à une partie de soi, tout de même qu'elle renonce à être les autres êtres; l'affirmation de l'existence est donc croisée par la négation des possibles qui ne seront jamais plus. C'est le prix dont s'achète, ici-bas, l'érection de tout être. De là le vertige et l'angoisse de l'option: l'option est la chose du monde qui ressemble le plus au suicide car elle anéantit tous les possibles, sauf un qui est possible *a fortiori*, puisqu'il devient réel.<sup>458</sup>

Jankelevitch relacionaba la elección con la angustia en el sentido original de la palabra (*angustiae*: estrechado, apremiado, apurado) al identificar la opción con el empobrecimiento, es decir, con la pérdida de la opción deseada.<sup>459</sup>

La relación con el existencialismo resulta evidente; y también con la importante distinción de Lukacs entre posibilidad abstracta y posibilidad concreta, que pone en entredicho la riqueza de la vida interior enarbolada por algunas vanguardias. La posibilidad abstracta abre el abanico de lo posible de modo engañoso; en realidad, la elección se hace entre posibilidades concretas, y esas son las que nos definen,<sup>460</sup> "suicidándonos" en todas las otras.

#### n) André Malraux

En uno de sus últimos libros, Malraux, sin descubrir sus fuentes, sigue la senda de Gide y Wilde introduciendo en aquella reflexión "la ruptura entre el artista y el esteta". A diferencia del artista, "l'esthète, quelque éclectisme aidant, proclame ses valeurs et organise sans peine le passé qu'il élit". (Parece como si Malraux hablara del esteta que veía en sí mismo y de la elección de valores —"quelque éclectisme aidant"— que él hacía en su "museo imaginario".) "L'Occident, depuis de siècles, reçoit l'art comme une succession de styles". Es "la brutalité de la sommation"...

La biblioteca es también, irremediamente, una acumulación y una elección. La

458. Cit. por Julien Benda, p. 34: "La existencia que se decide a existir, es decir, que es en acto, se suprime a sí misma como existencia posible y renuncia a una parte de sí misma, al igual que renuncia a ser los otros seres [que ella podría ser]; la afirmación de la existencia está pues cruzada por la negación de las posibilidades que ya no serán nunca. Tal es el precio al que se compra, aquí abajo, la erección de todo ser. De aquí el vértigo y la angustia de la opción: la opción es la cosa que más se parece al suicidio puesto que anula todas las demás posibilidades, salvo una sola que es posible *a fortiori* puesto que deviene real".

459. Cf. Jean Grenier, *L'absolu et le choix*, PUF, París, 1961. (3ra. parte: "Le choix et l'initiative") p. 90-91.  
460. Lukacs, *Significación actual del realismo crítico*, ERA, México, 1958, p. 24. Trad. María Teresa Toral.

nueva biblioteca nace de un consenso, bien que empírico y relativo. En ella, los lectores leen las obras maestras como los amantes de la pintura visitan los museos: eclécticamente. La heterogeneidad presupone el eclecticismo, la elección. Para Malraux hay tres tipos de bibliotecas: la de la admiración, la de la distracción y la de la instrucción. Y las tres se eligen y se suman, sin confundirse.

La actitud contraria (señalada ya, según vimos, por Gide y Hauser) es la de una civilización de cultura homogénea, que repudia todo lo que no pertenece a ella, y que se concibe a sí misma como deudora y cultivadora de un solo orden: la Grecia del siglo V y la cristiandad de los siglos XII y XIII (Malraux añade, con cierta ambigüedad, "las grandes monarquías"). Esas concepciones unitarias de la sociedad no admiten lo ecléctico, pero mucho menos lo aleatorio. En el punto diametral opuesto, "notre civilisation [...] elle est aléatoire". Y, para Malraux, ello es lamentable: "L'aléatoire n'est pas formateur de valeurs": "seule une idéologie affirmative, et non aléatoire, permettrait une métamorphose rivale de celle de l'imaginaire-de-Verité en imaginaire-de-Fiction".

En cierto sentido, es lo que, a propósito del Museo de Malraux y de su aceptación en él de la fotografía —y, por lo tanto, de la reproducción de todo lo visible— Douglas Crimp ha llamado "la heterogeneidad absoluta".<sup>461</sup> "Todo vale" viene a ser la consigna. Rauschenberg, para colmo, mezcla fragmentariamente, aleatoriamente, pintura y fotografía, por decir lo menos.

Además, con la constitución, mediante la fotografía, del "museo imaginario", del "museo sin paredes", las obras de arte pierden, no sólo el aura de la presencia de que hablaba Walter Benjamin, sino también "su significado original como objetos y su función (religiosa o de otra clase)", por lo que la reproducción fotográfica impone de hecho una homogeneidad precaria única, "bastante engañosa", había dicho el propio Malraux, la del estilo: un "estilo babilónico" (¿errata? ¿no debería leerse "babelónico"?). Pero incluso esa homogeneidad es rota con la inclusión del arte fotográfico, como tal, en ese museo cuya unidad de estilo la dan las reproducciones fotográficas.

Douglas Crimp, huyendo, como tantos más, del término "ecléctico", define esta mezcla como "forma híbrida de impresión". Y describe así la fruición malrauxiana:

Malraux estaba embelesado por las infinitas posibilidades de su museo, por la proliferación de discursos que podía poner en movimiento, estableciendo series

461. Douglas Crimp, "Sobre las ruinas del museo", en vv.aa., **La posmodernidad** (selección y prólogo de Hal Foster), Kairós, Barcelona, 1985, p. 89. (1ra. ed. ingl., **The anti-aesthetic: essays on postmodern culture**, Bay Press, 1983.) Trad. Jordi Fibla.

siempre nuevas de iconografía y estilo por el simple procedimiento de barajar de nuevo las fotografías.

Ese "barajar" ya no es ni siquiera ecléctico, sino aleatorio.

Al mismo tiempo que lo aleatorio —prosigue Malraux—, nuestra civilización moderna ha desarrollado también un imaginario de la metamorfosis. Aunque no hemos cambiado nuestro concepto del hombre, hemos pasado insensiblemente de la imprenta a la rotativa, de la dinamita a la bomba atómica, de un concepto de la materia a otro... "Cette métamorphose [...] devient insaisissable dans sa totalité. Nous vivons aveuglément dans la métamorphose".<sup>462</sup> Esa totalidad objetiva inalcanzable es, pues, tanto la de la ciencia, como la de la filosofía y el arte. Y esa metamorfosis que la hace inalcanzable es la "transición" de Hegel a Lenin. Malraux se sitúa aquí —nostálgicamente— en plena crítica de la dialéctica clásica y de la noción de totalidad.

#### **o) Jacques Derrida**

Derrida lleva la estética del collage/montaje al extremo de la diseminación y del injerto. "Escribir significa injertar", dice. Y lo que se injerta es una cita, un texto de otro: participación sin pertenencia", "interpolación rítmica", textos "anfitriones"... La tan deturpada mimesis vuelve por sus fueros en tanto que escritura mímica. Junto a ella, la alegoría juega un papel que, en su extremo, puede ser más que ecléctico, aleatorio. "Cualquier cosa puede significar cualquier otra", glosa Gregory L. Ulmer.<sup>463</sup> El collage/montaje lo lleva a vías de hecho. Incluso, en ocasiones, en el teatro de Brecht o en el cine de Eisenstein. La transferencia de significados no es sino una elección intuitiva.

La deconstrucción derridiana parece chocar con una concepción marxista clásica, pero no le parece así a Michael Ryan que ha escrito un libro *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, editado en 1982 por la John Hopkins University, que lamentablemente no he podido consultar todavía. La posición de Jameson, parece coincidir con la de Ryan.

#### **p) Roland Barthes**

Barthes es un ejemplo transparente. Partiendo de la idea de que la crítica literaria francesa (y habría que añadir: y no sólo francesa) "se ha desarrollado en el interior de cuatro grandes filosofías" (existencialismo, marxismo, psicoanálisis y estructuralismo),

<sup>462</sup>. Malraux, *L'homme précaire et la littérature*, Gallimard, París 1977, pp. 255-259, 312-316, 318.

<sup>463</sup>. Gregory L. Ulmer, "El objeto de la poscrítica", en vv.aa., *La posmodernidad*, pp. 134, 144-145.

establece (en 1963) una tácita relación interna entre las series que hemos venido separando: filosofía (y ciencia) y artes.

¿Cómo evitar que el eclecticismo válido en las artes invada el campo de la teoría del arte y de la filosofía? Tal intento no sólo sería inútil sino, además, perjudicial. El crítico sabe que "estos principios ideológicos diferentes son posibles al mismo tiempo", y Barthes añade: "y por mi parte, en cierto modo, suscribo al mismo tiempo, cada uno de ellos".<sup>464</sup>

Lo sorprendente es que Genette, comentando estos mismos textos, diga (salvando al parecer a Barthes de posibles críticas) que hay aquí "un aparente eclecticismo". ¿Aparente? Sí, dice Genette, porque, en realidad, en su fondo existe "una constante de pensamiento que se encuentra ya en el **Grado cero** y que no ha dejado de afirmarse de una manera cada vez más consciente y sistemática".<sup>465</sup> Es decir, eclecticismo = inconstancia...: revoloteo; hoy una cosa, mañana otra. En Barthes, según Genette, el eclecticismo es sólo aparente porque su suscripción al marxismo, al existencialismo, al psicoanálisis y al estructuralismo se produce al mismo tiempo y de modo constante; no mediante fusión o síntesis, sino como coexistencia. Así lo dice de modo expreso el propio Barthes: "Yo he soñado a menudo con una coexistencia pacífica de lenguajes críticos, o, si se prefiere decirlo así, con una crítica 'paramétrica' que modificase su lenguaje en función de la obra que se le propone".<sup>466</sup> Crítica "paramétrica" en cuanto susceptible de modificar sus parámetros y hacerla así no sólo plural sino también contradictoria. "La crítica puede ser contradictoria pero auténticamente, a la vez objetiva y subjetiva, histórica y existencial, totalitaria y liberal".<sup>467</sup>

#### q) Emilio Garroni

Siguiendo a Barthes, Garroni lleva su reflexión hasta la posición extrema. En una discusión sobre "Estructuralismo y crítica literaria" decía Garroni en el Instituto Gramsci de Roma: "Puede darse el caso de que haya que considerar pertinente más de un modelo, o que incluso haya que considerar pertinentes todos los modelos interesados. En este caso se adecua al mensaje un objeto semiótico heterogéneo, o típicamente heterogéneo, como es también, según la definición ya dada, el objeto estético".

Esto no quiere decir que la obra estética pueda carecer de homogeneidad. "La

464. Barthes, "¿Qué es la crítica?" (1963), *Ensayos críticos*, Seix-Barral, Barcelona, 1967, p. 301, 303. Trad. Carlos Pujol.

465. Genette, "L'envers de signes", en *Figures I*, Seuil, París 1966, pp. 186, 187. (Traducción mía, FA.)

466. Barthes, "Literatura y significación" (1963), en *Ensayos críticos*, p. 325.

467. Barthes, "¿Qué es la crítica?", en *Ensayos críticos*, p. 306.

homogeneidad indispensable se recuperaría en un nivel ulterior o más 'profundo', con respecto al de la indiscutible heterogeneidad 'superficial'.<sup>468</sup> En otras palabras, la concepción ecléctica del método artístico no presupone la forzosa fragmentación o mescolanza del resultado final, sino, por el contrario, ese punto de partida y ese desarrollo creador heterogéneos, heteroclitos, híbridos, etc., tienen por destino una homogeneidad indispensable. ¿Síntesis ecléctica o síntesis dialéctica? ¿No habría que concluir que, en el arte, ambas síntesis se confunden?

#### r) Otros aspectos de la situación actual del eclecticismo en el arte

El eclecticismo parece ser un *sine qua non* de la literatura y del arte contemporáneos, sin excluir a los de la Unión Soviética. Hablamos, por supuesto, de un eclecticismo consciente, regido a priori por una determinada concepción del mundo, cualquiera que ésta sea, y, en general, por un sentimiento prioritario de lo propio, abierto dialécticamente (i.e., dialógicamente) a lo ajeno.

En la creación literaria, musical o plástica, ¿sería posible rechazar ese eventual salto histórico, geográfico o socioeconómico, y negar la radicación de un movimiento artístico, modificado en la medida en que fuera necesario, en un contexto temporal, espacial o social enteramente diferente del de su origen? Habría que recordar la frase final incabada de Marx en su **Introducción a la crítica de la economía política**. Si los trágicos griegos todavía nos emocionan, veinticinco siglos después de su apogeo y en condiciones socioeconómicas tan disímiles, ¿cómo no aceptar la posible influencia (i.e., utilización, asunción, asimilación) de no importa qué corriente o movimiento artístico a la distancia espacial o temporal que se quiera?

El problema tiene, sin embargo, múltiples facetas, y su solución no es nada fácil. De un lado, podría defenderse la tesis de Mario Valdés, según la cual,

como lo demuestra el modernismo, los movimientos pueden salir de sus orígenes culturales y ser transplantados para originar un fenómeno literario vigoroso en otro contexto cultural.<sup>469</sup>

468. Emilio Cerroni, "La heterogeneidad del objeto estético y los problemas de la crítica de arte", en vv.aa., **Lingüística formal y crítica literaria**, Comunicación 3, Corazón, Madrid, 1970, p. 17. Traducción María Esther Benítez.

469. Mario Valdés, "Hacia una historia de la literatura hispano-americana: la perspectiva comparatista", en Ana Pizarro, coord., **Hacia una historia de la literatura latinoamericana**, El Colegio de México/Universidad Simón Bolívar, México, 1987, p. 36.

De otro lado, la exaltación de tradiciones e identidades nacionales, impide con frecuencia el aprovechamiento de valores plausibles originados en ámbitos extraños o simplemente ajenos. La actitud ecléctica es, sin duda, opuesta a todo encastillamiento autosuficiente, a toda impermeabilidad ante influencias foráneas.

Nos servirán como ejemplo las opiniones relativamente recientes de un destacado bailarín y coreógrafo del Teatro Bolshoi, de Moscú, Vladimir Vasiliev, Premio Lenin, y secretario de la Unión de Trabajadores del Teatro de la Federación Rusa.<sup>470</sup> Su entrevistador, el escritor Leonid Pochivalov le planteaba un problema interesante: el de las posibles relaciones dancísticas entre el ballet clásico ruso y el rock estadounidense.

Para cualquier conocedor superficial de la danza contemporánea es evidente el carácter paradigmático del ballet ruso, su excelencia técnica y su exquisita sensibilidad; pero, cuando presenciamos el vigor expresivo de la llamada danza moderna (desde Katherine Graham y el jazz hasta alguno de los últimos ballets rockeros) sentimos que entre aquél y ésta hay un hiato que podría salvarse con gran ventaja para el arte.

Ante esta alternativa, Vasiliev empieza por asumir un hecho antropológico fundamental: "el hombre aspira a poseer lo que no tiene". Así sucede, entre los bailarines rusos, con el rock. "Cuando nos enteramos de él, quisimos bailararlo". Tal vez pase, como pasaron el vals, el foxtrot, el twist. Pero "es un elemento de la época, refleja el pulso de hoy y sólo el tiempo dirá hasta qué punto es fiel ese reflejo". Claro que causaría un perjuicio —dice Vasiliev— "orientar nuestra cultura coreográfica exclusivamente al rock". "No podemos desdeñar lo que crearon otros", le había dicho Pochivalov, pero tampoco "perder lo que hemos creado nosotros". Evidente, "pero —se pregunta sorprendentemente Vasiliev—, ¿poseemos acaso un estilo coreográfico propio?" Y su respuesta es el origen de nuestro interés: "No. Y el que tenemos es ecléctico".

Volví a saltar la evidencia: el ballet ruso, tan característico del arte soviético, tiene su origen en el más aristocrático arte cortesano occidental, y responde también a muy diversas aportaciones posteriores. Este eclecticismo de la coreografía rusa actual planteaba a Vasiliev una alternativa absolutamente nueva: "¿No será la ecléctica un estilo, y no sólo en el baile sino en la cultura en general?" Y se respondía afirmativamente: "Saber destacar lo mejor en la cultura nacional propia y unirlo a lo mejor que tienen otras culturas es un gran arte." (Se refiere a la cultura estética, por supuesto, no a la cultura científica o filosófica.) No haberlo concebido así desde muchos años atrás "fue un grave error".

470. Leonid Pochivalov, "Mientras viva el pensamiento crítico" (entrevista a Vladimir Vasiliev), en *El Búho* (suplemento cultural de *Excelsior*), México, febrero 1989, pp. 1-2.

"Habríamos podido aprender de ellos la coreografía moderna, el jazz, el baile moderno y el zapateo. Pero no quisimos... En esos bailes cristalizaba el principio verdaderamente popular que enriquecía el progreso del arte teatral. Por eso ahora, cuando necesitamos representar un espectáculo moderno sobre un tema moderno, nos damos cuenta de que nos es difícil crear una obra coreográfica que refleje fielmente nuestra época revolucionaria en toda su diversidad".

Nada de esto pone en tela de juicio la primacía de lo propio. "Cuanto más intensos son los intercambios entre distintas culturas —y ese proceso tiene lugar y es irreversible— mayor es el deseo de conservar lo propio[...]. Pero lo propio nacional verdadero, no las imitaciones 'a lo ruso'", advierte Vasiliev.

#### (Algunos ejemplos en el teatro)

Muchos procedimientos y recursos del teatro posmoderno tuvieron temprana realidad en la teoría y la práctica del teatro moderno. Basta recordar a Artaud, a Tzara, a Maiakovski, a Pirandello, a O'Neill, como se ha hecho ya repetidamente. Pero esos procedimientos y recursos (y, por supuesto, otros nuevos) se aplican ahora en otra situación histórico-social y con otra intención. Es, pues, un teatro muy distinto. La teorización de este teatro posmoderno avanza hoy con cierta solidez aunque su destino pueda parecer todavía incierto. Las aportaciones más notables son tal vez las de Erika Fischer-Lichte, pero sus ensayos permanecen todavía en revistas alemanas difícilmente consultables y en un libro estadounidense que no he tenido a mi alcance.<sup>471</sup> Pero sí he podido leer su ensayo "El posmoderno: ¿continuación o fin del moderno?",<sup>472</sup> cuyo criterio central ha quedado esbozado en las líneas anteriores. Lo notable, para nuestro propósito, es que Fischer-Lichte, junto a las características conocidas de la posmodernidad (fragmentación, contingencia, predominio de la performance sobre la significación, collage, intertextualidad, carnavalización, a-referencialidad) añade la *hibridación*, término que repite en tres diferentes lugares. Esta hibridación (resultado del cruce de elementos diversos) es una

471. Fischer-Lichte, Erika, "Intercultural aspects in postmodern theatre", publicado en: Scolnicov, Hanna, y Peter Holland, eds. *The Play out of the context*, Cambridge University Press, 1988. También ha escrito "Die semiotische differenz. Theater zwischen avant-garde und postmoderne", aparecido en: Schmidt, Herta, y Yuri Striedter, eds. *Dramatische und theatralische Kommunikation. Text-Konkretization-Situation*, Tubinga, 1988.

472. Fischer-Lichte, E. "El posmoderno: ¿continuación o fin del moderno? La literatura entre la crisis de la cultura y el cambio cultural", publicado originalmente en *Neohelicon*, vol. XVI, núm. 1, Budapest-Amsterdan, 1989, y traducido por Desiderio Navarro en su imprescindible revista *Cráteres*, núm. 31, La Habana, ene-jun 1994.

expresión más de lo heteróclito y de lo heterogéneo; de lo ecléctico, en tanto que elección intertextual consciente.

Siguiendo esta reconceptualización de la tarea teatral, en el número 85-86 de la revista cubana **Conjunto**, editada por la Casa de las Américas, Magaly Muguercia, su directora, expone los nuevos criterios de valor que empiezan a abrirse paso en la constitución de un teatro latinoamericano diferente. Entre ellos, sorprende encontrar el de lo fragmentario y descentrado. No hay duda: la nueva perspectiva reclama "una transgresión de la estructura fabular tradicional (centrada en un conflicto, lineal, "cerrada"), y, el trabajo del actor es "entendido como una violentación de lo evidente y comúnmente aceptado".

Prolifera —continúa la autora poco más adelante— no sólo la fragmentación de la fábula sino de toda la armazón dramática; ese delicado tejido escénico de planos significantes diversos, tiende ahora a poner en evidencia no lo coincidente, sino más bien lo divergente y contrapuntístico; múltiples lenguajes escénicos corren de una manera simultánea en diferentes direcciones acentuando el valor del eje sincrónico. La escena aspira a la apertura, a la polisemia, a la ambigüedad.

Se materializa ya, en diversos grupos teatrales latinoamericanos, "este camino del despiezamiento, las duplicaciones, los planos significantes que se intersectan, la diáspora de significaciones". En el caso de "las complejas y fracturadas soluciones dramáticas" del grupo peruano Yuyachkani, y mediante "una suerte de eclecticismo estilístico que allí es posible reconocer, aparecen refractados, incorporados desde la médula misma, los muchos e intrincados conflictos de la sociedad peruana"... Se acentúa así "la contradicción entre el nivel narrativo y un texto escénico que les brota naturalmente fracturado, ecléctico, pluriligüe, y desborda los marcos de un relato excesivamente encauzador del discurso". Más aún: "el espectáculo se percibe como un texto escénico inarmónico, de una inquietante hibridez".

Magaly Muguercia sabe que todo esto le lleva a los inciertos umbrales de la posmodernidad, a "las limitaciones de la lógica racional", a la "relativización de nociones tales como totalidad, coherencia"... "La escena y en general el arte posmodernos plantean como un problema central el tema de la globalidad y la coherencia de la obra de arte y proponen alternativas que tienden a relativizar o disolver el sentido de totalidad".

¿Hemos de asumir, pues, no sólo el ingreso supuestamente forzoso en la posmodernidad sino también sus principios esenciales (la pérdida de la historia, el



vaciamiento de los "grandes relatos", la derrota del pensamiento, la indiferencia ante el futuro, la devaluación de lo político, la negación de la idea misma de progreso? No. La escena latinoamericana entrará tal vez en la posmodernidad, asumirá aquellos condicionamientos históricos provocados por la crisis de la modernidad, pero lo hará con "una vocación antropológica 'moderna'", es decir, conservando "un principio de radicalidad y de polémica, el reclamo de la trascendencia, la fuerte presencia de un horizonte utópico [...] El discurso antropológico no renuncia al desvelamiento de un sentido que se desea encontrar en las profundidades del comportamiento humano"...

Y, enseguida, el hincapié en esa facultad americana de asimilación y apropiación original y ecléctica de lo foráneo: la capacidad de

aunar precapitalismo y transnacionales, atraso y supertecnologización, complacencia neoliberal y utopismo, 'mundialidad' e impostergables reivindicaciones nacionales, se apodera de este paradigma y lo fagocita llegando incluso a invertirlo algunos de los signos que parecerían definitorios. [...] Ese arte puede dar a luz, de este lado del Atlántico, inconfundibles obras de arte político... posmoderno".<sup>473</sup>

#### (En la música)

Librada del carácter significativo de las palabras, la música ha acabado por permitirse todos los eclecticismos imaginables. Ni siquiera la música aleatoria es el ejemplo más alto. El *montaje* pasó también a la música de la mano libérrima de John Cage, y es él mismo quien nos definió su perspectiva: "Con la cinta magnética existe la posibilidad de utilizar la literatura y la música como material (cortarlo, transformarlo, etc.); esto es lo mejor que podría haberle sucedido".<sup>474</sup>

Como en la "polka de Lenin" había que dar dos pasos atrás después de semejante paso adelante; pero darlos después de haber ido. (Algo parecido ocurrió con el dadaísmo.) La música contemporánea se encuentra, como nunca antes, partida en dos hemisferios irreconciliables que, adoptando los términos de la cultura al uso, llamaremos música culta y música popular. En ninguna otra serie se da cesura tan pronunciada entre ambos dominios. Y es que, igualmente, en ninguna otra serie es tan enorme el mercadeo posmoderno. La ley del menor esfuerzo en la fruición de la música (compact-disk,

473. Magaly Muguercía, "Lo antropológico en el discurso escénico latinoamericano", en *Conjunto*, núm. 85-86, Casa de las Américas, La Habana, marzo 1991, pp. 14-17. (Véase también: Fernando del Toro, ed., *Semiótica y teatro latinoamericano*, Galerna/IITCTL, Buenos Aires, 1990.)

474. Richard Kostelanetz, ed., *John Cage*, Praeger, Nueva York, 1970, p. 115. Cit. por Gregory L. Ulmer, "El objeto de la poscrítica", en vv.aa., *La posmodernidad*, p. 144.

cassettera portátil...) y la ritualidad musical colectiva de masas (expresividad corporal y oral vacías, no verbales, rítmicas) han provocado la confusión y el desconcierto. Tanto que todo parece suceder (al menos en la música culta) como si las aguas tomaran de nuevo su nivel después de las grandes avenidas.

Cuando Prokofiev se negaba a dar el salto a la música serial y al atonalismo es porque veía el abismo abierto a sus pies. Pero había que llegar hasta el "silencio" mismo para recomponer la figura y reanudar el camino. Si la serialidad era, de manera flagrante, el imperio del eclecticismo en la música, la música aleatoria llegaba al límite mismo de la experiencia creativa, al grado cero de la "escritura" musical. Sí, había que desandar parte del camino. Pero "volver" ha sido oír a las mejores voces de nuestro tiempo cantando boleros y tangos para públicos en traje de noche. Publicistas avisados introducen ya a Mozart, a Vivaldi, a Puccini (cantado por Kiri Te Kanawa), en los anuncios de bebidas "cultas" (es decir, caras). Nada más fácil que convertir la rusioniana "vuelta a la melodía" en grito salvador.

Pero si pasamos a la música popular de raíz folklórica, intervienen en el problema aspectos ideológicos (carácter nacional, identidad, tradición, importación de gustos extranjeros, etc.) que hacen desempeñar al eclecticismo, una vez más, un papel de conciliación espurio, adulterador.

Un compositor de música popular uruguaya, guitarrista y cantor, Rubén Olivera, expone precisamente en el boletín de Música de la Casa de las Américas de La Habana su opinión sobre el enfrentamiento entre la expresividad peculiar de los pueblos y la importación de gustos musicales y danzarios ajenos:

Esto no significa hacerle caso a los tres monitos (no veo, no oigo, no hablo) en relación a lo de afuera, ni fijarse en los rasgos de alguna etapa del pasado propio para representarla como la esencia perdida que hay que recuperar y mantener incontaminada. Como si la polca, para tomar un hecho musical, no fuera un elemento de penetración que fue succionado para crear un elemento de identidad. Funciona la vieja fórmula: lo que nos llega puede ser usado y absorbido para extraer lo que nos sirva, o puede terminar usándonos a nosotros.<sup>475</sup>

---

475. Rubén Olivera, "La música como lenguaje de dominación", en *Música*, núm. 115, Casa de las Américas, La Habana, ene-mar 1989, p. 19. Creo que el problema teórico más serio que tiene el desarrollo de la música popular en los países "en vías de desarrollo" no es tanto el de la penetración de modos y maneras extraños --con ser éste muy importante-- como el del concepto erróneo y sumamente entorpecedor de la música como lenguaje y el de la confusión entre significación (entre significación de la letra y supuesta significación de la música) y sentido. En este lugar no podemos sino plantearlo.

**(En la novela histórica)**

Otro ejemplo puede mostrarnos también esa posibilidad ecléctica. En el penúltimo capítulo de su excelente *Noticias del Imperio* Fernando del Paso afirma que la solución del conflicto que nos plantea la heterogeneidad entre poesía e historia es "conciliar todo lo verdadero que pueda tener la historia, con lo exacto que pueda tener la invención".<sup>476</sup>

¿Es ello posible —la conciliación de lo histórico con la invención "exacta", es decir, imaginada pero verosímil— en los campos de la filosofía o de la ciencia? Lo que se plantea aquí es una relación metodológica semejante a la que existe entre intuición y análisis científico. Ningún científico cerrará jamás el flujo de sus intuiciones. Las hará siempre circular libremente entre los rigores del análisis. Sabe que valdrán en la medida en que abran puertas al camino de la reflexión y que si no la justifican han de ser abandonadas. Todo el éxito que, desde hace ya años, está teniendo la metáfora (con muy peculiares límites) en el campo de la ciencia y de la filosofía deriva de esta evaluación de lo intuitivo (e incluso de lo irracional) en el proceso de la investigación. Si es éste uno de los posibles caminos en la ciencia, en el arte, no hay otro.<sup>477</sup>

**(En la pintura)**

Hay pocos ejemplos más ilustrativos de la eficacia de la elección ecléctica (incluso a partir del azar) que el de los *readymades*. Los objetos encontrados (en definitiva, elegidos) por el escultor, al ser dispuestos con una determinada relación entre ellos, crean un nuevo marco de referencia, y reciben un nuevo significado.

A partir de este hecho indudable, y extrapolándolo aventuradamente a todos los campos del saber, Gabriel Weisz Carrington afirma terminantemente que "debe quedar claro que la nueva epistemología está hermanada al eclecticismo". Su argumento reside en el carácter prioritario y determinante de la elección y en la asociación "libre" que se produce en el observador. Lo que aparece en la síntesis artística, científica o filosófica, plasmada objetivamente, debe poder reflejarse en relaciones nuevas entre las corrientes diversas que la hacen posible.<sup>478</sup>

Pierre Schneider, en el catálogo de la Exposición Chagall, en México 1992) escribía: "Cuando Chagall habla de sus primeros años parisinos comenta: 'Hubo una época en la que

476. Fernando del Paso, *Noticias del Imperio*, Diana, México, 1988 (2da. ed.), p. 642.

477. Copio del catálogo de una exposición de fotografías en el Instituto Francés para la América Latina (IFAL), México, julio 1991. "A través de un conjunto de obras de 29 fotógrafos, un panorama del eclecticismo de las prácticas actuales de la fotografía en Francia".

478. Weisz Carrington, "Las ciencias escénicas", en *Máscara*, año 2, núm. 3, México, 1990, pp. 79-82.

yo tenía dos cabezas". El tema del bicefalismo, surgido en 1911, reaparece durante toda su carrera... (entre realismo y abstracción, intemporalidad e historia, etc.) ¿Un "eclecticismo" interior? ¿Un sincretismo? ¿Una elección intuitiva que surge ya elegida por mecanismos no conscientes?

## VIII. DISCUSION CATEGORIAL

### a) El pensar directo y el pensar indirecto.

En principio, el ser humano cuenta, para su desenvolvimiento social y personal, con dos tipos de experiencia fundamentales: 1) la acumulada por la especie a lo largo de miles de años y transmitida a él mediante el aprendizaje, y 2) su propia y personal experiencia cotidiana. Puede definírseles como experiencia mediata e inmediata, indirecta y directa.

No están aisladas una de la otra. La experiencia directa o inmediata, que se ejerce primordialmente a través de nuestras percepciones sensoriales, no podría fijarse, aquilatarse y convertirse en capacidad utilizable, si no mediaran complejos sistemas orgánicos de reflexión que es preciso a su vez desarrollar y normalizar de manera consciente y mediata. En su nivel más alto, este proceso de desarrollo personal de experiencias directas (a través de los sentidos y de la comunicación inmediata) e indirectas (mediante el lenguaje escrito de otros) es la labor intelectual. En la intelectualización de nuestra experiencia directa diaria tiene un papel esencial el aprovechamiento, forzosamente parcial pero creciente, de la parte que hayamos podido aprehender de la enorme experiencia indirecta disponible como discurso textual.

(Cerroni constata que "en los Cuadernos [de Gramsci] el impulso lo da casi siempre la lectura de artículos y libros",<sup>479</sup> y Bloch habla de la "interiorización" en tanto que "memoria filosófica" o cultura acumulada. El ejemplo opuesto sería el de Unamuno protestando contra "la incapacidad indígena de ver directa e inmediatamente y en vivo el hecho vivo", contra "la abulia para el trabajo modesto y la investigación *directa*" (subrayado por Unamuno), y pidiendo a la Academia de la Lengua, no concursos con "temas de investigación libresca" sino "trabajos de investigación directa e inmediata sobre la lengua del pueblo en tal o cual región".<sup>480</sup>)

A su vez, la experiencia acumulada por la especie en los registros textuales, no podría asumirse y apropiarse si no se apreciara su validez en contraste con la experiencia inmediata. En definitiva, la experiencia heredada y transmitida mediante el lenguaje escrito se modifica constantemente en la medida en que se comprueba su adecuación o no a

479. Umberto Cerroni, *Teoría política y socialismo*, ERA, México, 1976, p. 149. (1ra. ed. ital., Riuniti, Roma, 1973.) Trad. Ana María Palos.

480. Unamuno, "Sobre el marasmo actual de España", en *En torno al casticismo*, Austral, Buenos Aires, 1943, pp. 137, 138, 143n.

la vida concreta, colectiva o personal.

La función del artista, del filósofo y del científico es captar al máximo la experiencia válida acumulada por sus antecesores y contrastarla, enriquecerla y manifestarla en relación con su propia experiencia, igualmente puesta en atención máxima. En el caso del intelectual esa función se vale del lenguaje. Hegel lo resumía con ejemplar eficacia:

En lo que se refiere a la filosofía parece imperar el prejuicio de que, si para poder hacer zapatos no basta con tener ojos y dedos y con disponer de cuero y herramientas, en cambio, cualquiera puede filosofar directamente y formular juicios acerca de la filosofía, porque posee en su razón natural la pauta necesaria para ello como si en su pie no poseyese también la pauta natural del zapato. Tal parece como si se hiciese descansar la posesión de la filosofía sobre la carencia de conocimientos y de estudio.<sup>481</sup>

Y Hegel condenaba a renglón seguido “el sano sentido común” que se pretende convertir en “equivalente perfecto y buen sustituto” del “largo camino de la cultura”.

Esta cuestión, al parecer tan obvia, ha sido puesta en tela de juicio a propósito de dos eventuales formas de pensar: el *pesar directo* (a partir de la experiencia propia, directa y concreta) y el *pensar indirecto* (a partir de lo que otros hayan reflejado en sus textos). El eclecticismo sería —si logramos dividir existencialmente las dos formas de reflexión— una forma de pensar indirecta.

La idea del pensar “directo” es vieja. Américo Castro nos recuerda que cuando Montaigne no sabía nombrar algo “je le montre au doigt”, decía. Y que, mucho antes, Luis Vives también había recurrido a ese “método directo”.<sup>482</sup> Lo vemos de nuevo, ya mucho más elaborado, en el primer sensualismo. O se pensaba de un modo directo, a partir de lo percibido por los sentidos, o se pensaba platónicamente a partir de las ideas innatas. Ya en 1556, el ecléctico español Fox Morcillo (partidario de la conciliación platónico-aristotélica) “debe ser contado —dice Menéndez Pelayo— entre los adversarios del conocimiento directo, defendido con tanta habilidad en su mismo tiempo por Gómez Pereira y en días posteriores por los filósofos escoceses”.<sup>483</sup> El pensamiento “directo” fue en lo sucesivo una de las características del pensamiento sensualista y del materialista (Hobbes, Condillac, Helvetius, Holbach, etc.) aunque muchos de sus cultivadores adoptaran al mismo tiempo el

481. Hegel *Fenomenología...* (Prólogo, IV, 2), p. 44.

482. Américo Castro, *De la edad conflictiva*. Taurus, Madrid, 1961, p. 205. El problema se presenta cuando, como dice Rousseau en su *Discurso* (p. 46), uno se pregunta sobre “los medios de interpretar las ideas que, no teniendo objeto sensible, no podrían indicarse ni por el gesto ni por la voz”.

483. Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, I, 302.

método ecléctico. El ejemplo más representativo es tal vez el de Francis Bacon, para quien "distilled books are, like common distilled waters, flashy things", cosas insípidas.<sup>484</sup> También Hegel respaldó la manera directa de pensar, de forma un tanto sorprendente en él:

Lo que la experiencia y la historia enseñan es que los pueblos y los gobiernos jamás han aprendido nada de la historia [...] Cada época tiene sus circunstancias propias y peculiares, es un estado de cosas individual en el que hay que decidir partiendo de él mismo y no puede decidirse de otro modo.<sup>485</sup>

Tal vez partiendo de esta reflexión hegeliana, Gramsci no podía menos de aceptarla para, enseguida, modificarla. Decía:

El gran político debe "conocer" el máximo de elementos de la vida actual; conocerlos no en forma "libresca", como "erudición, sino de una manera "viviente", como sustancia concreta de "intuición" política (sin embargo, para que se transformen en sustancia viviente de "intuición" será preciso aprenderlos también "librescamente").<sup>486</sup>

En efecto, Gramsci tenía que terminar por desdecirse porque sabía muy bien que la intuición sin cultura no es nada.

En América Latina esta cuestión adquirió perfiles peculiares derivados de su condición colonial o semicolonial.

Martí prefería, aun propiciando la asimilación crítica de valores extranjeros, un pensar "directo" desde la realidad propia, desde lo "criollo". Este "pensar directo" salta más de una vez en la prosa de Martí de sus años neoyorquinos. En su prólogo (1882) al *Poema del Niágara* de Pérez Bonalde pedía urgencia en devolver a los hombres a sí mismos: "Sólo lo genuino es fructífero. Sólo lo *directo* es poderoso. Lo que otro nos lega es como manjar recalentado".<sup>487</sup> Y once años después (1893), en su nota sobre la muerte de Julián del Casal, volvía al tema y elogiaba "el juicio criollo y directo".<sup>488</sup>

En pleno siglo XX, a comienzos de la década de los treinta, el filósofo uruguayo

484. Francis Bacon, "Of Studies", en *Essays and Counsels, Civil and Moral*, Londres, 1625.

485. Hegel, *Werke*, IX, 9, citado por Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto*, p. 431.

486. Gramsci, "El moderno Príncipe" (Miscelánea), en *Cuadernos de la cárcel: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, en *Obras de Antonio Gramsci*, t.1, Juan Pablos, México, 1975, p. 201.

487. Martí, "El poema del Niágara" (1882), en *Obras escogidas en tres tomos*, t. I, Ed. Política, La Habana, 1979, p. 237.

488. Martí, "Julián del Casal" (1893), *Letras fieras*, Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1981, p. 532.

Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) va a retomar la idea del "pensamiento directo" al ser provocado personalmente por una acusación de eclecticismo.<sup>489</sup> Involucrado en una tendencia que era ya entonces punto menos que infamante, Vaz la atacó con irritación, aduciendo que lo suyo no era "eclecticismo" sino "pensar directo". La cita es larga pero hay que transcribirla puntualmente:

Es interesante que la manera de pensar peor que existe se confunda tan fácilmente con la manera de pensar mejor; que la manera de pensar indirecta, que parte de lo ya pensado, se confunda con la manera de pensar directa, que sin duda podrá venir a confirmar en parte lo ya pensado, y en su caso a aprovecharlo, pero es cosa diferente y en verdad opuesta. Supongamos que varios pintores han pintado un mismo paisaje. Uno ha pintado mejor el sol, otro mejor los árboles, otro mejor el agua. Que un pintor se pueda aprovechar de los aciertos y de las equivocaciones de esos cuadros, para empezar a pintar otro, es una cosa. Otra muy distinta y absurda sería componer un cuadro pegando los pedazos que parezcan bien pintados con el objeto de encontrar así un cuadro bueno. El verdadero pensamiento, el legítimo, que no tiene nada que ver con el eclecticismo pero que superficialmente se confunde con él, consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre de la realidad (aunque aprovechando en lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado).<sup>490</sup>

Vemos que Vaz, al igual que Ortega y Gasset cuando negaba el eclecticismo de Leibniz, define al enemigo de modo caricaturesco para mejor anularlo: el eclecticismo es un montaje absurdo, hecho de pedazos diversos, pensados o pintados por otros. Desde un punto de vista puramente teórico, abstracto, el eclecticismo no quedaba así descalificado sino convertido en algo que ni siquiera existía ni había existido nunca: una categoría irreal, fantasmática que no respondía a ninguna realidad de carácter verdaderamente filosófico o estético, y que no era ni siquiera la peor manera de pensar. Ni Potamón de Alejandría resultaba así ecléctico. Y mucho menos Vives, Verney, Feijóo, Gamarra, Jovellanos, Bello, Goncalves Dias o Luz y Caballero.

Frente a esta verdadera entelequia constituida en la irritación de la polémica, Vaz levantaba otra no mucho más real pero, desde luego, muchísimo más positiva: "el pensar directamente de nuevo y siempre de la realidad", un pensar que habría de generar su propio sistema de categorías, su propio método, y que tendría que someter a crítica el saber

---

489. Así lo dice, sin que haya yo podido encontrar la fuente, Aníbal Sánchez Reulet en *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Unión Panamericana (Washington), México, 1949, p. 165.

490. Vaz Ferreira, *Fermentario*, Montevideo, 1938, pp.74-76, (acá pite "Sobre eclecticismo" reproducido en *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, prólogo y selección de José Gaos, Séneca, México, 1945, pp. 1255-1256 [hay reimpresión facsimilar de la Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982]), y en Sánchez Reulet (pp. 176-177).



acumulado en cada rama del conocimiento. En el fondo, un escepticismo radical (del que, dicho sea de paso, también había sido acusado), pariente lejano de aquel que, primero en la Antigüedad y luego en el Renacimiento, había dado paso precisamente al eclecticismo antiguo (siglo I y II a.n.e.) y al eclecticismo moderno (siglos XVI y XVII). (No es ni mucho menos casual que la voz "escepticismo" significara en griego buscar, examinar.)<sup>491</sup>

¿Por qué dice Vaz que este modo de pensar se confunde con el eclecticismo? Porque el eclecticismo de Bacon, Descartes y otros, consistía en buena medida en la desconfianza a priori hacia todo sistema cerrado y absoluto. Pero, en realidad, cuando Cartesio y Verulamio aducían esta característica "directa" de su pensamiento, se enfrentaban casi exclusivamente a la escolástica, a la filosofía oficial de la Iglesia, fincada en la autoridad de "los textos", los de Aristóteles o los de Tomás de Aquino, filosofía que era el obstáculo verdadero al desarrollo de sus reflexiones. Y cuando Martí pide también un pensar "directo", ¿está rechazando la asimilación provechosa del pensamiento de los maestros europeos? En modo alguno; lo que hace es rechazar la garrulería afrancesada — ecléctica cousiniana, muchas veces— de tantos catedráticos finiseculares latinoamericanos; la que Arturo A. Roig ha llamado certeramente "eclecticismo de cátedra" (comparándolo tácitamente con el "socialismo de cátedra" — Brentano, Sombart, etc.— de que hablaba Engels, formado por "apologetas del socialismo de estado bismarckiano").<sup>492</sup> Después de Cousin el eclecticismo filosófico tenía una invencible proclividad política.

Y, a la postre, Vaz tampoco podía defender un pensamiento radicalmente "directo" que empezara siempre de cero y rechazara el carácter dialéctico de la palabra "ajena", según la categorización de Bajtin; el paréntesis final del texto de Vaz es prueba fehaciente de ello. "El sentido de continuidad en las conquistas humanas", decía Alfonso Reyes, es "persistencia en que reside la dignidad misma del espíritu".<sup>493</sup> ¿Cuál es, pues, la tesis del eminente maestro uruguayo? A mi juicio, Vaz sostiene en el fondo una posición política que se hace más clara cuando a renglón seguido combate, de manera expresa, a los que desde el campo de la cultura proponían — en aquellos años en que irrumpían en la sociedad latinoamericana los movimientos populares de izquierda— "huir de los extremos, buscando los términos medios, las soluciones de compromiso". Su conclusión hace transparente todo

491. Jean Wahl, *Introducción a la filosofía*, FCE, Col. Breviarios, núm. 34, México, 1950, p. 161. (1ra. edición en inglés, 1948). Traducción de José Gaos.

492. *Correspondencia (1868-1895) Karl Marx, Nikolai F. Danielson, Friedrich Engels* comp. José Aricó, Siglo XXI, México, 1981, p. 203.

493. Reyes, "Paul Valéry contempla a América" (1936), *Obras completas*, FCE, México, 1960, t. XI, p. 104.

el razonamiento previo:

En la realidad, en los *hechos* [es Vaz quien subraya], no existen extremos ni términos medios. Estas expresiones tienen sentido cuando se refieren a las teorías, a las doctrinas, a las formulaciones. En cuanto a la realidad, es como es, y el futuro será como será, y hay que describir la primera, prever el segundo, y en su caso desearlo directamente.<sup>494</sup>

Lo paradójico del caso es que, en Vaz Ferreira, esa exigencia del pensar directo nacía, como queda dicho, de un radical escepticismo con respecto a teorías y doctrinas europeas y, en general, con respecto a todos los grandes sistemas filosóficos. Frente a tales sistemas, en el mundo real sólo cabía la descripción y el deseo de cambio. Pero esta actitud negadora de las doctrinas filosóficas establecidas era precisamente ecléctica. La opción electiva nacía del escepticismo hacia todos los sistemas filosóficos cerrados, y no solamente como una táctica derivada de las dificultades que encontraba la libertad reflexiva en la época en que imperaba la ortodoxia religiosa. Al estudiar el conflicto entre política y ética en Maquiavelo, Isaiah Berlin afirma el gran mérito del autor de *El príncipe* al descubrir la posibilidad de que hubiera más de un sistema de valores, "entre los que se puede hacer una elección racional".<sup>495</sup> Bien entrado ya nuestro siglo, algo parecido dejaba entrever Francisco Romero cuando justificaba el eclecticismo como teoría del conocimiento al comprobar cómo "las vastas construcciones sistemáticas se contradicen y destruyen mutuamente".<sup>496</sup> Sólo que Maquiavelo era menos escéptico, y creía "en la compatibilidad última de todos los valores genuinos".<sup>497</sup>

Al negar vigencia a los sistemas filosóficos heredados, y acudir a la descripción *directa* de la realidad, Vaz se orientaba epistemológicamente, de una manera o de otra, hacia la *intuición*. El pensar *directo* conducía en él al pensar *inmediato* de Bergson y Croce.

Vaz Ferreira pedía, como Martí, una percepción *concreta* de la realidad y, para conseguirla, rechazaba a priori todo término medio, todo compromiso. Y es en ese compromiso oportunista donde veía él el eclecticismo contra el que se revolvía. Que el autor de *Fermentario* optara, como salida del atolladero, por la intuición es ya otro problema. Lo importante para nosotros aquí es que la consideración de Vaz era absolutamente

---

494. Vaz Ferreira, *Fermentario*.

495. Berlin, "La originalidad de Maquiavelo" (1953), en *Contra la corriente*, FCE, México, 1983, p. 134.

496. Romero, Francisco, "Notas a Baroja", en *Nosotros*, Buenos Aires, oct. 1919. Reproducido en *Baroja y su mundo*, 2<sup>a</sup>, Fernando Baeza, ed., Arión, Barcelona, t. II, p. 98-99.

497. Berlin, p. 135.

*temporánea*, y que su crítica al eclecticismo nada tenía que ver con la tradición ecléctica latinoamericana o europea periférica. Entre las muchas lecciones que el breve capitulillo de Vaz nos brinda, no es la menor la de distinguir la versión que del eclecticismo ideológico se tenía en el segundo cuarto de nuestro siglo, y la que tenían los pensadores del XVIII y del XIX.

El pensamiento indirecto era en América una condición inexorable. Se ha hablado mucho de la supuesta falta de originalidad americana en los siglos XVIII y XIX en razón de su obsesión imitadora de los valores europeos contemporáneos. A pesar de las modernas teorías de la información y de la recepción, se mantienen criterios muy viejos sobre este aspecto central del problema. En el siglo XVIII (y luego en el XIX y aun en el XX) la necesidad de *información* en América, en el sentido más al día de ese término, era cuestión de vida o muerte (como, dicho sea de paso, en cualquier otra circunstancia espacial o temporal). El ámbito social e intelectual se "obscurecía" privado del intercambio informativo. La ausencia de información (la información cero, o el "ruido" dirían biólogos y físicos modernos), mantenía el aprendizaje social a niveles miserables o autorreflexivos. Pero, desde el siglo XVIII, la revolución industrial, las condiciones prerrevolucionarias en Francia, y la revolución de independencia estadounidense, crearon de manera muy concreta canales de información *distinta*, distinguible, diferenciable. El espacio de la recepción era otro que el de la emisión, pero ello, en lugar de establecer un régimen de percepción imitativo, determinó una asimilación que acabó siendo precisamente original.

En los tiempos actuales la teoría del texto y la teoría de la recepción ofrecen abundantes ejemplos que desdibujan los viejos términos del debate y le dan un sentido mucho más preciso. "Ningún texto viene solo", es ya un tópico. En verdad, "no hay textos, sólo relación entre textos". "Todo libro nace de otro libro", decía Carlos Fuentes en un ensayo memorable.<sup>498</sup> Y Umberto Eco: "La sociedad logra registrar una información enciclopédica sólo en la medida en que la misma haya sido proporcionada por otros textos". Y esto es posible gracias a "la circulación intertextual previa".<sup>499</sup>

Si bien podemos definir la experiencia directa como una experiencia a partir de

---

498. Fuentes, "How I wrote one of my books?", en *Myself with others*, Londres, 1989, p.38: "Is there a fatherless book, an orphan volume in this world? A book that is not a descendant of other book?".

499. Eco, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Lumen, Barcelona, 1981, p.38. 1ra. ed. ital. Bompiani, 1979. Trad. Ricardo Pachar. En la pág. 125 llegamos al culmen abstracto de la teoría de la recepción: "Como en cada proposición están contenidas todas las otras proposiciones, un texto podría generar, a través de sucesivas interpretaciones y ampliaciones semánticas, cualquier otro texto".

nuestros sentidos, ello no quita carácter relativamente "directo" a cierto modo de experiencia personal de la herencia textual del pasado (por lo tanto, en parte, "indirecta"). Tomar de la herencia del pensamiento escrito, sin análisis ni criterio, máximas de comportamiento o valores entendidos sin contrastarlos críticamente con la experiencia propia es, sin duda, una actitud mimética, servil, una repetición que nada tiene que ver con la labor intelectual. De un comportamiento de ese tipo surge en el arte la artesanía y en la ciencia el profesionalismo consuetudinario, que pueden alcanzar gran pericia y ser de gran utilidad (artesanos, pero también médicos, ingenieros, economistas, incluso maestros) pero que no conciben su propio quehacer profesional como problema, como objeto de crítica y desarrollo. Recordemos que tal era la definición de "intelectual" que daba Sartre.

Sin embargo, la captación, modificación o rechazo (pues no otra cosa es la praxis crítica) de esos valores heredados a través del lenguaje, es "indirecta" por su carácter mediato, pero "directa" en cuanto a su percepción y transformación inmediata. Se lee lo que otro ha experimentado en tiempo y espacio ajenos, pero se capta como si estuviera siendo pensado por uno mismo. De hecho, la actividad intelectual hace de la lectura una captación de algo ajeno (refrito, indirecto, etc.), pero, en cada instante, de manera ni siquiera paralela sino yuxtapuesta (y en diversas medidas), se capta como un pensamiento personal "directo". Aunque referido al arte, Gombrich dice algo sobre este fenómeno, que viene aquí como anillo al dedo: "Tanto en la lectura de las imágenes como en la audición del habla, es siempre difícil distinguir lo que se nos da de lo que nosotros aportamos en el proceso de proyección puesto en marcha por el reconocimiento".<sup>500</sup> En realidad, se trata de una actitud yuxtapuesta. En la literatura ocurre igual. Dice Bajtín:

El autor de una obra literaria (una novela) crea una obra discursiva única y total, es decir, el enunciado. Pero lo conforma de toda clase de enunciados heterogéneos, ajenos. *Incluso el discurso directo del autor está repleto de los discursos ajenos concebidos como tales.* Habla indirecta, actitud hacia su propia habla como una de las lenguas posibles (y no como si la lengua propia fuera la única e incondicionalmente posible. [El subrayado es mío, FA].<sup>501</sup>

Volviendo a nuestro campo, la lectura intelectual es una recepción activa, autoral, provocada, justamente, por "la diferencia experimentada" por el lector;<sup>502</sup> puede ser, pues,

500. Gombrich, *Art and illusion*, p. 204; cit. por Iser, *El acto de leer*, Taurus, Madrid, 1987, p. 193. (1ra. ed., Munich, 1976.) Traducción J.A. Gimbernat y Manuel Barbeito.

501. Bajtín, *Estética de la creación...*, p. 307.

502. Iser, p. 215.

considerada como una experiencia directa.

Es también —dice Wolfgang Iser— “una actividad sintética”. El texto se traduce “en un correlato de la conciencia”. Iser lo relaciona con la lectura de obras literarias, pero puede muy bien aplicarse a la lectura específicamente intelectual o intelectiva. Dice:

Cada instante de la lectura es una dialéctica de proyección y retención, a la vez que se trasmite un horizonte de futuro, todavía vacío, pero que debe ser colmado con un horizonte de pasado, saturado, pero continuamente palideciente, y esto de manera que, a través del peregrinante punto de visión del lector, se abran permanentemente ambos horizontes interiores del texto, a fin de que se puedan fundir entre sí.

Claro que, en la lectura estrictamente intelectiva, esa fusión entre horizonte pasado y horizonte futuro (proposición desechada y proposición asimilada) puede no producirse, y lo natural es que, en efecto, no se produzca. (Viene aquí a propósito, aunque de modo pasajero, la distinción luckacsiana entre el carácter pluralístico de la percepción estética y el carácter monista de la percepción científica.) Cuando Iser dice que, en el proceso de lectura, el texto puede organizarse “como una escisión permanente y una fusión de sus horizontes interiores”, (182) nosotros, dejando aquí de lado la lectura estética, nos quedamos sólo con la primera proposición: la lectura intelectual verdadera es “una escisión permanente” y crea en el lector una red de relaciones *nueva*, producto de esas síntesis continuadas (“agrupamientos con sentido”, las define en algún momento Iser) que el individuo lector realiza subjetivamente sobre el marco objetivo de su entorno. Como la lectura es lineal y temporal, la escisión y la síntesis continuas provocan en un lector culto la aparición compleja de múltiples alternativas que van paulatinamente modificándose y asociándose en la eventual intelección creadora.

Es verdad que no es ni mucho menos forzoso que haya de plasmarse, a partir de no importa qué lectura, un pensamiento realmente original. Gombrich vuelve a resumirnos con gran eficacia la respuesta a esta cuestión: “Es la conjetura del observador la que somete la mezcla de colores y formas a la prueba de una significación coherente y la hace cristalizar en una forma cuando una interpretación consistente ha sido hallada”.<sup>503</sup>

(Todo ello sin perjuicio de que pueda haber además lo que Castagnino, a partir de Goethe, llama “sínfronismo”. “coincidencia espiritual con hombres de otras épocas y otros lugares”. Después de todo, de la misma manera en que la literatura, es, según Alfonso

---

503. Cit. por Iser, p. 193.

Reyes. "una agencia especial del espíritu". las ciencias humanas establecen también poderosas comunidades intemporales de sentido.)

El rechazo a priori de los saberes heredados es una actitud insensata. Sólo cuando esos saberes han acabado por convertirse en ortodoxias estereotipadas e impuestas, ajenas a toda realidad concreta, es obligatoria esa actitud. Pero incluso en esos casos excepcionales habría que tener muy en cuenta aquellas palabras de Whitehead:

De ninguna manera se puede prescindir, sea de la experiencia en estado de embriaguez, sea la del que está ebrio, la experiencia del que duerme y la del que vela, la experiencia del soñoliento y la del que está plenamente despejado, la del que es consciente y la del que no piensa en sí, la experiencia intelectual y la experiencia física, la experiencia religiosa y la experiencia escéptica, la del preocupado y la del desentendido, la experiencia que anticipa y la retrospectiva, la experiencia agradable, como la dolorosa, la experiencia del eufórico y la del comedido, la experiencia a plena luz y la experiencia en la oscuridad, la experiencia normal y la experiencia anormal.<sup>504</sup>

En definitiva, el pensar directo y el pensar indirecto son un mismo fenómeno complejo. Relacionar peyorativamente el segundo de ellos con el eclecticismo no es más que una abstracción en la que ambos términos se devalúan injustamente. Y, como en el caso de Vaz, una abstracción no ajena, como tantas otras veces, a la retórica polémica.

#### **b) Eclecticismo y sistema**

Jean-Michel Palmier, en su precioso librito sobre Hegel, dice que el sistema hegeliano "demostraba su verdad por el hecho mismo de que no se podía salir de él".<sup>505</sup> También Sánchez Vázquez habló alguna vez de que "en Hegel el sistema acaba por devorar al movimiento".<sup>506</sup> Este sistematicismo de Hegel abrumaba a Marx y a Engels. En su *Ludwig Feuerbach*, decía Engels:

Las exigencias del "sistema" obligaban con frecuencia a Hegel a recurrir a aquellas forzadas construcciones que todavía hoy ponen el grito en el cielo a los pigmeos [...]

504. Whitehead, *Adventures of ideas*, p. 290-291. Cit. por Josef Pieper, *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1970, p. 123. (1ra. ed., Munich, 1966.) Trad. de Alejandro E. Lator.

505. Palmier, *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, FCE (Breviario núm. 220), México, 1971, p. 37. (1ra. ed. fr., París, 1968.) Trad. Juan J. Utrilla. Eso me recuerda el prólogo de Boris Vian a *La espuma de los días*, en el que asegura que el argumento de su novela es absolutamente verdadero "porque lo he inventado de cabo a rabo". Pero esta segunda verdad era una verdad estética, y Vian estaba por ello mil veces más en lo cierto que Hegel.

506. Sánchez Vázquez, *Marxismo y existencialismo* (Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, núm. 28, 2da. serie), UNAM, México, 1960, p. S28-186.

En todos los filósofos es precisamente el 'sistema' lo más precario de todo [...] Con Hegel termina la filosofía en general [...] porque Hegel nos enseña, aunque él no se lo proponga, el camino por el que podemos salir de este laberinto de los sistemas para arribar al conocimiento positivo real del mundo.<sup>507</sup>

Y cuando la idea de "sistema" fue enarbolada presuntuosamente por Dühring, Engels se burló de "la profundidad fundamental o de la profunda fundamentalidad" de los alemanes, dispuestos siempre a convertir cualquier doctrina "en un sistema que lo abarque todo".<sup>508</sup> Por ese camino, la tarea de Marx y de Engels consistió precisamente en escindir la "dialéctica" del "sistema", como dice Palmier.<sup>509</sup> El sistema era, según Engels, la conciencia falsa del racionalista.

Pero no todo racionalista era cultivador de sistemas. En su **Discurso preliminar de la Enciclopedia**, d'Alembert arremetió contra

esas conjeturas frívolas a las que se honra con el nombre de sistemas [...] El gusto por los sistemas, más propio para halagar la imaginación que para esclarecer la razón, está hoy casi absolutamente desterrado de los buenos libros [...] Si alguna vez [el espíritu sistemático] es necesario para ponernos en el camino de la verdad, es casi siempre incapaz por sí mismo de conducirnos por él.<sup>510</sup>

Su ataque a los sistemas filosóficos tenía por objeto poner de relieve, frente a ellos, la mucho mayor jerarquía del cálculo y de las ciencias positivas, en general. No hay que olvidar que d'Alembert era un eminente matemático, pero tampoco que, en filosofía, como el resto de sus colegas enciclopedistas (y la propia **Enciclopedia** es prueba de ello), su actitud era ecléctica.

Y sin embargo, fue precisamente el rigor científico el que, más de medio siglo después, justificaba en Hegel al sistema: "un filosofar sin sistema no puede llegar a ser nada científico"; y Bloch, de quien tomo la cita, aplaude.<sup>511</sup> La idea de la ciencia en Hegel era diferente de la de d'Alembert, menos positiva.

---

507. Engels, **Obras filosóficas**, FCE, p. 543.

508. Engels, *ibid.*, p. 617.

509. Palmier, p. 70. Aquí y en todo lo que sigue, me refiero, por supuesto, a los sistemas filosóficos abstractos, no a las concreciones sistemáticas de la naturaleza (sistema solar, óseo...) o a las de la realidad social y cultural (sistema capitalista, sistema jurídico, sistema literario, sistema de equivalencias...). Marx utiliza así el concepto: "sistema económico", "sistema monetario", "sistema fiscal", "sistema bancario", "sistema crediticio", etcétera. En todas las corrientes marxistas contemporáneas (salvo las ortodoxias maoísta y troskista) se recupera esta resistencia a la idea de sistema filosófico o ideológico que aparece en Marx y Engels.

510. Cit. en Robert Blanche, **El método experimental y la filosofía de la física**, FCE (Brev. núm. 223), México, 1972, pp.212-213. Trad. Agustín Ezcurdia.

511. Hegel, **Enciclopedia**, parágrafo 14, *Werke*. VI, 22. Cit. por Bloch, **El pensamiento de Hegel**, p. 181.

En tiempos de Feuerbach los sistemas volvieron a ser objeto de crítica en cuanto tales. Feuerbach había indicado ya que la filosofía hegeliana era "el más perfecto *sistema* jamás aparecido", pero añadía, de manera expresa y terminante, la necesidad de abandonar todo sistematicismo.

El pensamiento sistemático no es el *pensamiento en sí*, el pensamiento esencial; es tan sólo el pensamiento que se expone. [...] Todo sistema no es más que [...] un objeto de la razón... Todo sistema que no sea reconocido y asimilado como simple medio, limita y corrompe el espíritu; porque sustituye el pensamiento mediato y formal al pensamiento inmediato, original, material. [...] Solo es sistema lo que es círculo que se encierra a sí mismo.<sup>512</sup>

Se ha hablado mucho de que el sistema de Hegel es un sistema abierto, y no un círculo, como decía Feuerbach. Pero un "sistema abierto" es aquel que acepta modificaciones en sí mismo sin dejar de serlo, y eso no ha ocurrido jamás con ningún sistema, y menos con el de Hegel. Él decía que su sistema era una esfera de esferas, pero eso no lo hace menos "circular", menos "central"...

Feuerbach criticaba a los discípulos de Hegel, a "sus alumnos ortodoxos particularmente", el empeño en determinar y expresar la filosofía hegeliana "como la filosofía absoluta, nada menos que como la filosofía en sí", incluso como "la realidad absoluta de la idea de la filosofía". Se preguntaba: "¿Existe siquiera la posibilidad de que la especie se realice de forma absoluta en un solo individuo; el arte, en un solo artista; la filosofía, en un solo filósofo?" Y recordaba las palabras de Goethe escritas a Schiller: "Sólo la suma de los humanos conoce la naturaleza, sólo la suma de los humanos vive lo humano".<sup>513</sup> Es lo que Bloch habría de llamar "conciencia de incolmabilidad"<sup>514</sup> Y de allí surgía el argumento de Engels: "Planteada así la tarea de la filosofía no significa otra cosa que pretender que un sólo filósofo nos dé lo que sólo puede darnos la humanidad entera en su

512. Feuerbach, *Crítica de la filosofía de Hegel*, Roca (Col. R, núm. 69), Barcelona, 1975, p. 110, 118, 110.

513. Cit. por Feuerbach, *Crítica...*, pp. 104, 105. También escribía Goethe: "Si sentimos la necesidad de un dechado debemos volvernos siempre a los antiguos griegos [...] Todo lo demás hemos de considerarlo sólo históricamente y, en la medida de lo posible, apropiarnos de lo bueno que contenga". (Cit. por Curtius, *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*, 2 t., Seix-Barral, Barcelona, 1959, I, 76. Trad. Eduardo Valentí.) Y añadía Curtius: "El imbricado estilo del pensamiento goetheano es todo lo contrario de un pensar sistemático; cuando establece una toma de posición lo hace *de modo que la negación quede también incluida*". Esa negación no es, pues, lo contrario de la afirmación sino la otra alternativa, la otra posibilidad.

514. Bloch, *Sujeto-objeto*, p. 468.



trayectoria de progreso" 515 .

Con el desarrollo contemporáneo de las ciencias, la pregunta de Feuerbach sobre la realización de la filosofía en un solo filósofo, la correspondiente negativa de Engels y el llamado de Goethe a la suma de los esfuerzos recobran una enorme capacidad suasoria. También Antonio Machado dudaba de la soledad vidente del filósofo, y nada menos que a propósito de Kant. Recordemos su fina ironía:

Tartarin de Koenisberg...  
Con la mano en la mejilla  
Todo lo llegó a saber.

Hoy no hay mano —ni la hubo ayer— que soporte esa tarea. La interdisciplinariedad se está convirtiendo en una nueva denominación del eclecticismo, y todo sistema viene a ser, por el contrario, una crudelísima navaja de Occam que, si en tiempos del nominalismo pudo tener hondísima eficacia, en los nuestros no hace más que mutilar y reducir el ámbito de la reflexión.

Feuerbach —y otros muchos tras él— comparaba el círculo, "símbolo y blasón de la filosofía especulativa, del pensamiento que no se apoya más que en sí mismo", con la elipse "que, por el contrario, es símbolo y blasón de la filosofía sensible, del pensamiento que se apoya en la intuición". 516 Hasta aquí, evidentemente, no le acompañaban Marx y Engels (que, puestos a elegir metáforas geométricas, preferían la espiral al círculo 517 y, desde

515. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México, 1970, pp. 26-27.

516. Feuerbach, *La filosofía del porvenir*, p. 88.

517. La reflexión de Lenin es interesante: "El conocimiento no es (o no sigue) una línea recta, sino una curva que se aproxima infinitamente a una serie de círculos, a una espiral. Todo fragmento, segmento, sección de esta curva puede ser transformado (unilateralmente) en una recta independiente, completa, que entonces (si los árboles impiden ver el bosque) conduce al lodazal..." (en *Cuadernos filosóficos*, p. 333). Hegel había comparado la historia de la filosofía con "un círculo que, como periferia, tiene muchos círculos", y a Lenin le pareció una comparación muy profunda y correcta que glosó al margen de modo, a mi parecer, confuso: "un círculo sobre el gran círculo (una espiral) del desarrollo del pensamiento humano en general". Engels era más claro cuando decía que la evolución del pensamiento y de la historia era una espiral porque se repetía, "pero cada vez en un nivel más alto". La idea feuerbachiana (de origen renacentista) de la elipse era abandonada (¡dos centros!) y con ello se perdió apertura, alternativa, asunción de la diferencia. Pero, aún suponiendo una espiral elíptica, todavía la imagen es sumamente elemental comparada con la realidad. Teilhard lo vio muy claramente: la imagen de la espiral, aunque era, a pesar de todo, "demasiado lineal", mostraba que, "de nivel a nivel hay continuidad más diferencia total [...] Pero la emergencia es algo completamente nuevo [...] una novedad imprevisible". (Claude Cuénot, *Ciencia y fe en Teilhard de Chardin*, Plaza&Janés/ Rotativa, Barcelona, 1972, p. 110. 1ra. ed. ingl., 1969. Trad. Ramón Hernández.) La espiral de Vladimir Tatlin es lo suficientemente compleja y rica como para reflejar ese desarrollo. Y la imagen podría hacerse más y más compleja: una espiral de base elíptica cuya eje (el de la espiral) fuera el vástago de un péndulo de amplitud variable... Pero la eficacia de una imagen está en su

luego, a la elipse), ni en la tolerancia que Feuerbach derivaba de estos criterios. Su gusto por la intuición le llevaba a sentir siempre el deber de "escuchar al adversario":

La intuición deja las cosas en su libertad ilimitada, el pensamiento les da leyes, pero éstas son con frecuencia despóticas; la intuición ilumina el espíritu, pero no determina ni decide nada; el pensamiento determina, pero limita también a menudo el espíritu.

La solución era una intuición "determinada por el pensamiento" y un pensamiento "*ampliado y abierto por la intuición*" (itálicas de Feuerbach).<sup>518</sup>

Los empiristas ilustrados ingleses (y, desde otro punto de vista, el *Sturm und Drang* alemán) que no aceptaban los sistemas lógicos o especulativos, pero que pensaban, por supuesto, sistemáticamente,<sup>519</sup> idearon algo que Wolfgang Iser denomina "sistema de sentido" en el que se reunían "un número de decisiones selectivas" inducidas de la capacidad cognoscitiva del hombre, capaces de "articular otros sistemas de la época y así convertirlos en subsistemas".

Como se ve, la proposición no guarda mucho respeto a la idea contemporánea de "sistema", y esta "articulación" y aquella "selectividad" la relaciona no poco con el eclecticismo. Iser añade que "la estabilidad del sistema condicionaba también que no se eligieran determinadas posibilidades, aun cuando estuvieran también allí presentadas" (solamente se elegían las 'dominantes').<sup>520</sup> Estamos aquí ante la sistémica arbitrariedad de dividirlo todo en "jerarquías de lo importante", como dice Adorno, mediante las cuales acaba por subrayarse "la jerarquía valorativa de la praxis imperante". Y convierte a la arbitrariedad en algo necesario: "Al sustraérsele al pensamiento su momento de arbitrariedad, queda precisamente registrada su necesidad". Es, una vez más, en Adorno, la defensa de la "subjetividad pensante".

Los empiristas negaban, como se sabe, los postulados a priori, y ello, junto con la ya indicada elegibilidad "de determinadas posibilidades", daba a sus "sistemas de sentido" un sencillez y claridad. En la medida en que se acerca a la complejidad de la realidad que refleja, deja de ser eficaz.

518. Feuerbach, *La filosofía del...*, p. 87.

519. Pueden verse en Mario Bunge (*La investigación científica*, Ariel/Planeta, México, 1983, 2da. ed. corregida, trad. Manuel Sacristán) las diferencias entre *sistemática*, *sistematicidad* y *sistematización*, así como la fundamental distinción entre *sistema ontológico* (de las cosas y de los acontecimientos) y *sistema epistemológico* (de los conceptos y sus esquemas). No es necesario decir que, en toda nuestra exposición, nos estamos refiriendo a estos últimos.

520. Iser, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*. Taurus, Madrid, 1987, p. 122. (1ra. ed., Fink, Munich, 1976.) Trad. J. A. Gimbernat y Manuel Barbeito.

cierto carácter subjetivo, un número indefinido de carencias y una cierta "provisionalidad", añado yo, histórica, experimentable, empírica y científica al fin y al cabo. [De hecho, la prioridad de lo científico (posible o probable) ponía epistemológicamente en crisis a la hasta entonces prioridad de lo sistemático (racional cartesiano)]. Esa historicidad lo relacionaba con un determinado horizonte "objetivo" y —continuando con las categorías de la teoría de la recepción— con unas expectativas nuevas.<sup>521</sup> De repente, el "sistema" adquiere un cierto dinamismo: es la señal de que desaparece.

A sus 25 años, en septiembre de 1843, Marx escribe a Arnold Ruge una carta en la que expone su crítica a toda abstracción dogmática del comunismo (Cabet, Dézamy, Weitling, etc.).

Queremos influir en las gentes de nuestro tiempo [...] y cabe preguntarse cómo vamos a hacerlo. Dos hechos son innegables. De una parte, la religión, y luego la política constituyen temas que atraen el principal interés de la Alemania actual. Y a estos temas, tal y como son, hay que enlazarse, y no presentarles un sistema ya terminado, como por ejemplo, el *Voyage en Icarie*.<sup>522</sup>

Cuando, en 1882, Marx lee el libro *Le marxisme dans l'Internationale*, de Paul Brouse (uno de los dirigentes franceses de la I Internacional), le escribe enseguida a Engels: "Todo lo que yo sé es que no soy marxista".<sup>523</sup> Es, una vez más, el horror de oírse citar, de detectar la diferencia que va de la idea primera a su objetivación programática en un sistema en el que todos los conceptos, como en el sistema gravitacional interestelar, se determinan mutuamente hasta moverse tan sólo en función de los demás. Marx no creía que hubiera nada definitivo, pero ello no restaba coherencia a su pensamiento.<sup>524</sup>

Labriola tiene igual criterio: "No tengo ninguna pretensión de ser o llegar a ser nunca un pensador original, grande o pequeño; no hago tampoco voto de encerrarme en un sistema como en una especie de prisión".<sup>525</sup> Porque todo sistema tiene la presunción de

521. Iser, p. 182.

522. Marx, Carta a Max Ruge (Kreuznach, sep 1843), en Marx, *Escritos de juventud*, tomo I de Marx-Engels, *Obras fundamentales*, FCE, México, 1982, p. 458. Trad. W. Rocas.

523. "Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxdste". Carta a Engels, 30 sep 1882. Cit. por Lelio Basso, *Socialismo y revolución*, Siglo XXI, México, 1983. (1ra. ed. ital., Feltrinelli, 1980. Trad. Eduardo Molina y Vedia.) Comenta Basso, a renglón seguido: "Marx no podía dejar de advertir [...] el riesgo de transformar su pensamiento en un sistema cerrado, dogmático, definitivo". Y asegura que fueron Kautsky y la socialdemocracia alemana los culpables de convertirlo, efectivamente, en un corpus de doctrina.

524. Lefebvre, *Tiempos equívocos*, Kairos, Barcelona, 1976, p. 8, 129. (1ra. ed. fr., Stock, París, 1975.) Trad. José F. Ivars y Juan Istúriz.

525. Labriola, *La concepción materialista...*, p. 19.

totalidad, ha dicho Adorno, y, a la inversa, toda totalidad, dice Jameson, tiene “un apetito escolástico por el ‘sistema’, una inclinación hacia la clausura y la certidumbre, una creencia en la centralidad”;<sup>526</sup> el sistema tiende a fetichizarse, a absolutizarse, añade el filósofo argentino Enrique Dussel. Y, más aún: “Cuando el sistema político llega al poder [...] se diviniza”. La fetichización es justamente eso: el proceso por el cual una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza”.<sup>527</sup>

No obstante, la conversión del marxismo en sistema fue un proceso irrefrenable. El origen de ese proceso puede estar acaso en una reacción frente al rechazo que de la dureza teórica kautskyana (y luego leninista) hicieron los dirigentes de la II Internacional. Ellos defendían, evidentemente, una concepción que negaba la sistematicidad del marxismo. Y, *en esto*, tenían razón. Un hombre tan honesto como el austromarxista Friedrich Adler, rechazaba la idea de “sistema rígido” marxista. “Para nosotros —decía Adler comentando, frente a Kautsky, el **Manifiesto comunista**— el marxismo ciertamente no es un sistema rígido”. El marxismo tenía que establecer una íntima y constante relación con “el movimiento de los saberes”, es decir, con las ciencias *sans phrase*. Y, en definitiva, dependía de ellas.

Marx lo hubiera suscrito. Lenin también. Pero el “asistematicismo” teórico de los oportunistas fue endureciendo, como contrapartida, el “sistematicismo” ortodoxo. Y también una defensa heterodoxa del sistema: la de Bloch, por ejemplo. Para él, “en el campo filosófico no existe, en absoluto, más posibilidad que la sistemática”... “La filosofía sin sistemática es puro diletantismo, algo inexistente”...

La defensa del sistematicismo en filosofía ha tenido defensores y detractores en el último siglo. De un lado, un marxista estadounidense como Barrows Dunham ha podido afirmar que “los filósofos de los últimos cien años han considerado en conjunto a los sistemas intelectuales con un profundo disgusto. Esperan de las ciencias que sean sistemáticas, pero desean que la filosofía sea fluida”.<sup>528</sup> De otro lado, José Gaos, por ejemplo, subrayaba “el esencial sistematicismo [sic] de la filosofía” contra “el gusto de los recientes enamorados de la tartamudeante filosofía asistematica”.<sup>529</sup>

Claro que, entre las ideas de sistema y de reflexión sistemática puede haber un

<sup>526</sup> Fredric Jameson, **Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism**, Duke University Press, Durham, 1991, p. 334.

<sup>527</sup> Enrique Dussel, **Filosofía de la liberación** (3ra. ed. rev. y aum.), La Aurora, Buenos Aires, 1985, p. 114. (1ra. ed., Edicol, México, 1977.)

<sup>528</sup> Dunham, **Héroes y herejes**, 2t., Seix-Barral, Barcelona, 1965, p. 238.

<sup>529</sup> Gaos, **De antropología e historiografía**, Universidad Veracruzana, México, 1967, p. 12.

abismo, y ni el más acendrado partidario del azar, de la indeterminación o de la incertidumbre, pretenderá nunca negar los métodos elementales de la comparación, la inferencia, la causalidad, etc. Claudio Guillén decía muy bien, a propósito de la diferencia entre la teoría y lo teórico, que "hoy por hoy el adjetivo nos hace muchísima más falta que el sustantivo".<sup>530</sup> La observación es aún más justa para sistema y sistemático.

Para Bloch, las formas de lo sistemático son la ordenación (coordinación, inclusión, subordinación), la derivación (o emanación, como en Plotino, Proclo y Spinoza) y el desarrollo (como en Aristóteles, Leibniz y Hegel). Sin embargo, Bloch no ignoraba los inconvenientes de todo sistema. "Toda filosofía lleva en la mochila el sistema, en cuanto cohesión y unidad", decía, pero tiene que "correr los riesgos del Hen kai Pan". "Ni la interrupción ni, sobre todo, la *actitud abierta ante lo nuevo* [las itálicas son de Bloch] se compaginan muy bien con el sistema".<sup>531</sup> Por eso, a la postre, después de una terca defensa del sistema, Bloch acababa aceptando la necesidad de imbricarlo en un concepción atenta también hacia lo disperso, y hacia un pluralismo que no desdénara las conexiones superficiales.

La solución parecía ser un sistema que no se cerrara en sí mismo. El stalinismo —tomando, sin duda, muchos elementos del arsenal leninista— acabó consagrando al marxismo como un sistema... "abierto". Pero, ¿qué es un "sistema abierto"? Aquel que acepta agregaciones que sean no sólo producto de su propio desarrollo sino también de "contaminaciones" laterales que modifiquen su "totalidad" alcanzando incluso a sus principios. No obstante, todo sistema "abierto", si demuestra su validez en cualquier medida que sea, se convierte inexorablemente en sistema cerrado, sobre todo si adquiere el poder, ya sea religioso (teología cristiana medieval), académico (hegelianismo) o político (marxismo-leninismo). Por eso no hay sistema alguno que no acabe muriendo como tal. Si realmente se abre y se desarrolla, lo hace a costa de no pocos de los principios que lo definían; si permanece cerrado, acaba en conflicto con la realidad objetiva, que genera, a su vez, nuevas reflexiones. "La epistemología, en tanto es histórica —dice Dominique Lecourt a propósito de Bachelard— presta más atención al *error*, al *fracaso*, a las *hesitaciones* que a la verdad; por eso es su espacio *abierto*, y no *sistemático*".<sup>532</sup> Afirmación llena de sentido que, entre marxistas, hubiera sido sensato atender mucho antes.

530. Guillén, *Entre lo uno y lo diverso*, p. 90.

531. Bloch, *Sujeto-objeto*, p. 427-430.

532. Lecourt, "De Bachelard al materialismo histórico", en *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, México, 1973, p. 24. (1ra. ed. fr. Maspero, París, 1972). Trad. Marta Rojzman.

No obstante, los marxistas chinos mantienen expresamente una concepción del marxismo en tanto que sistema abierto que se desarrolla a partir de sí mismo. Su Shaoshi, director del Instituto para el marxismo-leninismo-pensamiento maotsetung, afirma:

El marxismo, es decir, el socialismo científico en el sentido más amplio de la palabra, se presenta en primera instancia como sistema ideológico, más tarde se convierte en movimiento comunista internacional y por último surge como sistema socialista y comunista. Existe una importante conexión, en ambos sentidos, entre el sistema ideológico del marxismo, la práctica histórica del movimiento comunista internacional y la práctica histórica de la construcción del sistema socialista y comunista [...] El marxismo es un sistema ideológico vivo que se desarrolla constantemente.<sup>533</sup>

Aunque se creyera que, dialécticamente, el sistema podía crecer y proliferar en virtud de su propias exigencias, la realidad era y es muy otra. El hecho de que una idea tenga que pertenecer, como quería Lenin, a una estructura determinada, y dependa lógicamente de ella, acaba haciendo imposible su cualidad germinativa en otra estructura distinta, vigente o potencial, conocida o desconocida, que no se relacione objetivamente con aquélla, o, simplemente, en otra reflexión rigurosa que no ha alcanzado (y que acaso no alcanzará nunca) una coherencia estructural definida y que puede quedar en ensayo o en fragmento.

Es verdad que las estructuras de pensamiento, en tanto que reflejos complejos y mediatos (no "meros" reflejos, como se repite peyorativamente hasta la náusea) de la realidad de las cosas y de la realidad (exterior e interior) del hombre, deben evolucionar en el juego de sus contradicciones. Pero también las ideas o categorías que componen esas estructuras evolucionan en su seno, en función acaso de otros sistemas, de factores exógenos o de reflexiones no relacionadas.

En realidad, hay macrosistemas y microsistemas, como hay macro y microestructuras. Los modelos que puedan representarlos son siempre, en la medida de su complejidad, crecientemente incompletos; los procesos de la naturaleza (y sus estructuras y sistemas naturales) se interrelacionan de incontables maneras y en infinitos niveles; y los procesos humanos lo hacen aun con mayor dispersión hasta arrinconar y reducir, cada vez más, en la sociedad contemporánea, los factores de cohesión. El sistema es, entonces, para bien y para mal, una reducción de la complejidad. Para bien porque, sin esa reducción, resulta difícil ordenar la riqueza infinita de la experiencia; para mal porque esa reducción de lo complejo es inevitablemente un alejamiento de aquella riqueza de lo real en aras de la

---

533. En *Marx a cien años*, p. 187-188.

coherencia y del orden.

La coherencia puede ser un terrible engaño, una entelequia, un fetiche, un rigor puramente verbal, "lógico", borgiano; y ese crecimiento supradeterminado del sistema por el sistema mismo ("el sistema se autogenera", ha dicho Niklas Luhmann, recientemente, considerando esa autogeneración como un hecho positivo)<sup>534</sup> acaba siendo circular, y se repite en la abstracción vacía, divorciándose de la realidad. Eso le pasó a la escolástica. Y al hegelianismo.<sup>535</sup> El neopositivismo fue posible solamente por el descoyuntamiento violento de núcleos ideales del viejo positivismo; sólo la segregación radical (desde la raíz) de ideas del sistema hegeliano pudo propiciar un fugaz neohegelianismo y, en parte, el nacimiento del marxismo. Etcétera.

Precisamente esos nacimientos de lo nuevo, de lo "original", se han producido muchas veces a partir del rompimiento de un viejo sistema que se reiteraba ya a sí mismo en el mejor de los empíreos abstractos, pero que guardaba una médula racional o, acaso, simplemente, una faceta viva.

La tesis staliniana y poststaliniana del rechazo de toda "coexistencia ideológica" suponiendo que toda ideología es de clase, acaba siendo un dogma más, que requiere continuas salvedades. ¿Está, por ejemplo, la estética en el campo de la ideología? Lo está, al parecer. Y, su desarrollo concreto, ¿no se viene acaso produciendo mediante una extensa e intensa "coexistencia ideológica" entre marxismo, estructuralismo, psicoanálisis, existencialismo, fenomenología, semiótica, etcétera? ¿A qué, pues, negar la "coexistencia ideológica" allí donde no se plantean conflictos de clase? Es inadmisibile el argumento de que siempre hay en la ideología un trasfondo de clase, de que la "coexistencia" presupone la confusión *pêle-mêle* de las ideologías, la conciliación política oportunista, la traición a los intereses de la clase obrera, la dejación de todo principio ideológico, la "mescolanza", el "zurcido", etcétera. Si así fuera, ¿desde qué campo podría defenderse semejante "coexistencia ideológica"? Sería un sintagma vacío; un concepto él mismo oportunista y arbitrario, bueno para no importa qué polémica.

...Y aunque hubiera un conflicto de clase. Sartre criticaba, en una famosa entrevista

---

534. Ignacio Izuzquiza, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, 1990.

535. Dice Bloch, en la primera edición de su *Sujeto-Objeto*: "...al final, el sistema [hegeliano], después de tan largo trecho iluminado por los relámpagos, vuelve a enlazarse consigo mismo como un círculo de círculos". Y, en la segunda edición, añade poco más adelante: "...el sistema de Hegel se cosifica él mismo en cuanto sistema cerrado, no llega a ser un sistema abierto en forma de proceso, en el sentido de un orden en marcha" (p. 334, 335).

a la revista italiana *Rinascita*, del PCI, el hecho de que el marxismo rechazara "un cierto número de experiencias que —aunque se hagan frecuentemente contra él— contienen un elemento de realidad". Era absurdo rechazarlas. Sartre hacía hincapié en la "relativa autonomía de la cultura", y en que "si se la utiliza a nivel de la contraposición militar entre los bloques, pierde su autonomía, su sentido e incluso su eficacia". A la postre llegaba a una defensa del eclecticismo: "La cultura marxista debe estar en expansión, es decir, debe tomar cosas a los burgueses y restituir las como cosas marxistas; tomar de la sociología norteamericana lo que tiene de bueno, separar lo que tiene de malo". Los científicos burgueses, a su vez, "están obligados a una elaboración más compleja de la que poseen, pero, con ello, se acercan un poco más cada vez a la interpretación que rechazan; y esto podrá a su vez ser absorbido por el marxismo que se enriquecerá con ello". Son muchas veces trabajos "que no corresponden a una ideología coherente, por la sencilla razón de que la ideología burguesa, en el momento actual, está en plena disolución", pero no significa que no sean a veces "extremadamente interesantes". Sería estúpido rechazarlos en nombre de un enfrentamiento que no expresa sino una funesta "militarización de la cultura".<sup>536</sup>

Hace ya casi dos décadas que José Antonio Portuondo, estético cubano, defendía el "amplio aprovechamiento de las aportaciones positivas de la filosofía y estética no marxistas, realizado por Schaff, Fischer, Garaudy o Della Volpe", pero su todavía insuficiente asunción del criterio central que defendía, le hacía condenar enseguida los apartamientos del marxismo de Garaudy y de Fischer. ¿Es que el ~~permiso~~ para aprovechar aportaciones no marxistas se retira o se invalida si el aprovechamiento no es ortodoxo o, más sencillamente, acertado? Habría aquí una grave confusión entre método epistemológico, ideología de clase y, simplemente, certidumbre; y una postergación o un reduccionismo igualmente graves del papel de la crítica. El error, en el sentido estricto de la epistemología o de la ciencia (y también, por supuesto, en el de la estética o en el de la filosofía), lejos de ser un motivo de ostracismo o enclaustración (para no hablar de cárcel), es un elemento en el proceso dialéctico del conocimiento. Y el filósofo o el estético que lo padece puede mantenerse toda la vida defendiendo su posición si la cree acertada y si puede defenderla positivamente. Hay casos de megalomanía y terquedad enfermizas; no hablo de ellos. Pero lo cierto es que viejas tesis derrotadas de antiguo han resultado clarividentes a la postre. Garaudy y Fisher pueden acaso carecer de rigor, y sus ideas pueden ser rechazadas, en todo o en parte, por no importa

536. Sartre, "Rinascita entrevista a Sartre", traducida y reproducida en *Unión*, revista de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, núm. 1, año III, La Habana, ene-mar 1964, pp. 150s, 153s. (Traducción de Julián Iglesias.)



qué motivo, pero no por el de haberse "apartado del marxismo" o por haber pretendido conciliaciones con ideas "burguesas".

La diferencia entre el pluralismo estético y el monismo científico no deja todos los problemas resueltos.

No solamente el arte es plural. La ciencia, en efecto, es una: la que paulatinamente se acerca a la verdad; pero el pensamiento del hombre, aunque deba avanzar por los caminos rigurosos de la lógica científica, produce ideas parciales, incompletas, dependientes de "centros" que pueden todavía no haberse descubierto. La utilización feuerbachiana de la idea de la elipse es muy expresiva porque pone de relieve la posibilidad de que la solución a un problema haya que buscarla en otro orden de relaciones, con otro centro.

No hay duda de que puede ser usada de manera arbitraria, "ensayística". Labriola se quejaba de que Croce, "usando la conocida imagen de los dos focos de la elipse, quería conciliar [su hedonismo] con el marxismo".<sup>537</sup> En esa conciliación estaba acaso el pecado pero no en la existencia de dos centros.<sup>538</sup>

Es muy curioso que en Galileo se diera la misma desazón ante la ambigüedad epistemológica de la elipse a propósito de las teorías de Kepler sobre la órbitas precisamente elípticas de los planetas en torno al sol. Galileo conocía esta teoría de su colega y amigo, pero la pasaba por alto. Erwin Panofsky afirma, y Alexandre Koyré está completamente de acuerdo, que fue "simplemente imposible para Galileo visualizar el sistema solar como una combinación de elipses". ¿Por qué? Porque —dice Koyré— Galileo sustenta una actitud "clásica" según la cual la elipse es una deformación del círculo, una turbación del "orden perfecto".

537. Labriola, *La concepción...*, p. 339n.

538. María Zambrano, en uno de sus últimos ensayos ("La balanza", en *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 27-41) hace una primorosa elaboración, casi lírica, de la idea de los dos centros, a partir de aquella ambigüedad del Génesis según la cual, tanto el Arbol de la Vida como el Arbol de la Ciencia "estaban en medio", y "estar en medio es estar en el centro". "¿Habrá, pues, dos centros ya?, ¿o acaso el centro único contenía estos dos árboles de opuesto signo?". Lo cierto es que "el centro no se muestra en modo patente", y esa "pérdida del centro" (véase con cuánta sutileza emplea María Zambrano nociones ya bien rodadas) "erige el horizonte como la máxima llamada, [...] como presencia inalcanzable". "El horizonte alcanza su imperio" y, con él, el "camino", es decir, etimológicamente, el método. El método --"música nunca del todo audible"-- es camino, caminos, al horizonte a partir de dos centros... Y esos caminos ("sinuoso", o "recto" o "recibido") tienen en la esperanza y en la necesidad "el 'a priori' de todo humano camino". (La esfera de Parménides es, por el contrario, el no-camino, el no-método. Y en esa esfera y en su centro --en su yo-- tenía hasta ayer fincada su seguridad el hombre de Occidente.) No escapa a la lucidez maravillosa de María Zambrano ("maravillosa" digo, no "mágica", pues todo en ella es penetrante reflexión) la idea de la espiral, porque uno de aquellos dos centros, es también el de la serpiente y el de "su capacidad de abrirse en espiral"...

Pero lo realmente interesante en nuestro caso es que Panofsky y Koyré hacen paralela esta concepción científica de Galileo con su concepción estética contra la exageración, la mezcla de géneros, la alegoría y contra el manierismo pictórico y literario (Tasso), calificando la obra de los Carracci (cuyo eclecticismo es desde Symonds un valor entendido) como la "síntesis de la idea y de la realidad en el noble ideal".<sup>539</sup> ¡Todo se confunde! Los eclécticos Carracci (emparentados estéticamente —según Panofsky y Koyré— con Galileo) aparecen representando aquí el ideal clásico rescatado del alto Renacimiento, contra el alegorismo, el naturalismo, la mezcla de géneros y el manierismo posteriores, y quedan contrapuestos al ideal complejo expresado en la elipse kepleriana emparentada con Tasso (a quien Galileo repudia acremente al compararlo con su admirado Ariosto). ¿Qué ha sucedido? Que hay tantos eclecticismos como eclécticos. Los Carracci (en parentesco extraño con Galileo) reflejan, en arte, la posición tradicional conservadora ortodoxa ("circular"), antimanierista (Trento); y Tasso (en parentesco no tan extraño con Kepler)<sup>540</sup> la posición heterodoxa ("elíptica").

Julia Kristeva, siguiendo a Bajtín, hace incluso crecer el número de centros. El autor —dice Bajtín— es un centro coordinador de las diferentes superficies lingüísticas, todas ellas situadas a diferentes distancias de ese centro y "ajenas" a él. Y Kristeva concluye: "El autor no es más que un encadenamiento de centros: atribuirle un solo centro es reducirlo a una posición monológica, teológica".<sup>541</sup> La posición contraria, la dialógica, la polifónica, es la de la libertad, la del antiautoritarismo (y, dicho sea de paso, la del respeto a la complejidad de la realidad).<sup>542</sup> Cuando Labriola se quejaba de la conciliación crociana lo hacía en el terreno filosófico-político. Era otro problema. Pero la "conciliación" ecléctica (renacentista o ilustrada, por ejemplo) pudo ser un camino para avanzar hacia la verdad obviando los escollos unicéntricos, no dialógicos, de las ortodoxias políticas o de los dogmas religiosos.

539. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 262-267. (1ra. ed. fr., Gallimard, París, 1973.) Koyré cita a Panofsky, *Galileo as a critic of the arts*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1954, 45pp.+ 16 láminas.

540. Para Koyré, "la obra de Kepler [...] es la unión de la teología cristiana con el pensamiento de Proclo", *ibidem*, p. 5.

541. Kristeva, *Semiótica I*, Fundamentos, Madrid, 1978, p. 218.

542. Bachelard, en uno de sus primeros ensayos (*L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, 1937), al estudiar precisamente los espacios en la física, se atiene a un principio que es paradigmático del respeto a la complejidad: "describir los movimientos de un sistema de puntos en las mismas formas del movimiento de un punto único". (Cit. por Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, México, 1973, p. 39). En el caso del ascenso en espiral --caro a Engels-- lo que se eleva no es un punto (el movimiento de la historia, por ejemplo) sino un sistema de puntos, que sólo a efectos metodológicos se simplifica.

Al elegir, partiendo de diversas fuentes pero con un *a priori* teleológico (y ese *a priori* teleológico es, como bien dice el filósofo argentino de la teología de la liberación Juan Carlos Scannone, el "lugar hermeneúutico de discernimiento" o, dicho en lenguaje llano, el lugar de la inteligencia), al elegir, repito, los elementos de una coherencia nueva, su efecto es el de destruir las estructuras periclitadas de las que se han salvado los elementos vivos. Por ello, no es forzoso aceptar como universalmente válida la afirmación de Goldmann en *Le Dieu caché* según la cual "el sentido de un elemento depende del conjunto coherente de la obra entera".<sup>543</sup> Se ha dicho siempre que las partes están determinadas por el todo, y el todo por las partes, lo cual resulta la obviedad misma; pero ese elemento, esa parte, de que habla Goldmann, puede perfectamente pertenecer al menos a dos conjuntos, a dos *todos*, sin perder su identidad; de ahí su posible larvada independencia relativa.

Vemos en el párrafo transcrito que Goldmann usa la palabra *conjunto* como sinónimo de totalidad ("coherencia de la obra entera"). Enseguida veremos que Bajtín, por el contrario, la usa distanciándola, a mi juicio, de la idea de lo total. No es el único. En realidad, desde la teoría de los conjuntos, este término ha adquirido una connotación que lo relaciona de modo diferente con la parte. Filosóficamente se ha relacionado también, de manera autónoma, con la idea de proceso. Se generan así dos pares dialécticos muy fértiles: conjuntos-partes y conjuntos-procesos, que nos alejan de la idea cerrada, circular, que inexorablemente adquieren las categorías de sistema y de totalidad, y sugieren más claramente la de diferencia. (En la mecánica cuántica el término *ensemble* viene a abrir más aún y, en cierto sentido, a devaluar, la idea demasiado rigurosa y estática de conjunto.)

Claudio Guillén, desde el título mismo de su libro, *Entre lo uno y lo diverso*, pone de relieve esta rica interrelación dialéctica. No abandona la idea de sistema (su libro anterior se titula precisa-mente *Literatura como sistema*), pero esa sistematicidad es la concreta y objetiva de la historia ("sistema histórico literario") lo cual convierte al sistema, siguiendo a Saussure, en un "conjunto solidario que implica múltiples relaciones",<sup>544</sup> y que se relaciona con el devenir, con la historia, hasta confundirse con la idea de período. "El sistema coincide con el período".<sup>545</sup>

La idea de sistema resulta tan insensiblemente orientadora hacia lo total o lo homogéneo que Itamar Even-Zohar (citado por Guillén, p. 389) prefiere el término polisistema (*polysystem*) que denota mejor "la heterogeneidad de los conjuntos bajo

543. Goldmann, *Le Dieu caché*, Gallimard, París, 1959, p. 44.

544. Guillén, *Entre lo uno y lo diverso*, p. 192.

545. *Ibidem*, p. 389.

consideración" y el "carácter conflictivo y jerárquico" de sus interrelaciones, y abre de par en par la eventualidad de "contactos 'intersistémicos'". Estos contactos hacen que los sistemas se desestabilicen, se hagan "fluidos", y "dependan parcial o completamente de otros sistemas". Tales "sistemas" pueden incluso tener "elementos más o menos coherentes en su interior".<sup>546</sup> En otras palabras: habría que considerar, acaso, dos concepciones de la idea de sistema, una fuerte y otra débil. Y, en ambos casos, tener muy en cuenta que la historia va deteriorando toda legalidad sistémica abstracta, hasta el punto en que todo sistema acaba dividiéndose en tres conjuntos dispares: elementos vivos, elementos reelaborables y elementos muertos. En definitiva, una disponibilidad electiva, ecléctica, abierta a la constitución de nuevas legalidades relativas, en las que los viejos sistemas (salvo en sus vigencias históricas como tales) desaparecen.

En la literatura esta actitud se da de modo natural. Dice Bajtín:

En todas partes aparece [en la novela] un determinado *conjunto* de ideas, pensamientos y discursos que atraviesa varias voces separadas, en cada una de las cuales suena de una manera diferente. El objeto de la intención del autor no es el *conjunto* de las ideas en sí, como algo natural e idéntico a sí mismo; no, su objeto es precisamente este transcurrir del tema a través de muchas y diferentes voces, una polifonía y heterofonía de principio.<sup>547</sup>

Esa *heterofonía* dialógica, repito, es soberana en la literatura y las artes; pero, para Bajtín, en una cierta medida al menos, se da también en terrenos ideológicos, filosóficos. Su interesantísima reflexión sobre "el dialogismo filosófico de la menipea" lo pone de relieve. En la menipea, lo mismo en *El satiricón*, en Apuleyo, Rabelais, etc., se encuentra

una combinación notable de elementos al parecer absolutamente heterogéneos e incompatibles: el diálogo filosófico, la aventura y lo fantástico, el naturalismo bajo, la utopía, etc. Ahora podemos decir que el principio unificador que relacionaba los más variados elementos en un todo orgánico del género, principio de una fuerza y vitalidad excepcionales, fue el carnaval y la percepción carnavalesca del mundo. En el desarrollo posterior de la literatura europea la carnavalización ayudó constantemente a eliminar toda clase de barreras entre los géneros, entre los sistemas cerrados de pensamiento, entre diversos estilos, etc.<sup>548</sup>

---

546. *Ibidem*, p. 426.

547. Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, FCE, México, 1986, p. 374. (1ra. ed. rusa, Moscú, 1979.) Trad. Tatiana Bubnova. (Las itálicas son mías, FA.)

548. Bajtín, *Problemas de...*, p. 189.

Y, saltando de la literatura a la filosofía. Bajtín pone como ejemplo, entre otros, “una menipea tan seria como la **Consolación de la filosofía** de Boccio”,<sup>549</sup> autor cuyo eclecticismo ha sido mencionado muchas veces. Ya se sabe que Bajtín, a partir de las primitivas menipeas de Varrón, dio a este género poligénico un rango extensísimo que iba desde Boecio y Rabelais, hasta Joyce y Kafka, pasando por Swift, Sade, Voltaire, La Fontaine, etc. Se fundaba en el dialoguismo —“distancia, relación, analogía, *oposición no excluyente*, transfinita”, dice Kristeva (y yo subrayo, FA)— y en la liberación de la palabra. Política y socialmente la menipea era escandalosa, excéntrica y subversiva; en lo religioso, profanadora; en filosofía, cínica y universalista. “Género englobante, la menipea se construye como un empedrado de citas [...] El pluriestilismo y la pluritonalidad de la menipea, el estatuto dialógico de la palabra menipea, explican la imposibilidad que han tenido el clasicismo y toda sociedad autoritaria de expresarse en una novela heredada de la menipea”. Julia Kristeva dice que “sólo la modernidad, si está libre de 'Dios', libera la fuerza menipea de la novela”, pero todo parece indicar que será la pos-trans-modernidad la que acaso aborde esa tarea, a partir del escarnio carnavalesco en que todo acaba por cristalizar. Concluye Kristeva:

El dialoguismo, más que el binarismo, sería quizás la base de la estructura intelectual de nuestra época. El predominio de la novela y de las estructuras literarias ambivalentes, las atracciones comunitarias (carnavalescas) de la juventud, los intercambios cuánticos [es decir, azarosos, inciertos, FA], el interés por el simbolismo correlacional de la filosofía china, por no citar provisionalmente más que algunos elementos señalados del pensamiento moderno, confirman esta hipótesis.<sup>550</sup>

#### (Intertextualidad)

Poco más arriba acabamos de hablar de la menipea como de un “empedrado de citas” (Kristeva). En un capítulo anterior hemos recordado con Ulmer el interés de Walter Benjamin en “escribir un libro hecho totalmente con citas”, “en recoger y reproducir en citas las contradicciones del presente sin resolución”. Antes de que se inventara la palabra “intertextualidad” Benjamin conocía ya su contenido. No pretendía una síntesis dialéctica acabada, sino, mediante esa imaginativa “dialéctica inmóvil” de que hablaba, “reproducir las contradicciones sin resolución”. Ese múltiple cruce de textos, ¿no podría iluminar la perspectiva posible? Si todo libro nace de otro libro, ese *intencional* “empedrado de citas”, ¿no

549. Bajtín, *ibid.* p. 188.

550. Kristeva, *Semiótica* 1, pp. 214, 216, 219, 225.

brindaría, en efecto, las expresión de "tendencias culturales objetivas"?

Con semejante capacidad intuitiva decía también Adorno que "los textos decorosamente elaborados son una telaraña: [...] atraen hacia sí todos los insectos y volátiles. Las metáforas que fugazmente los atraviesan se convierten para ellos en presa nutritiva".<sup>551</sup> Cultivo de la improvisación, de lo contingente, del azar y aun del caos. Todo el condicionamiento de los medios masivos actuales provocan, por oposición, "la actualidad de lo no captado por el sistema y de la improvisación".<sup>552</sup> "Los filósofos debieran tender a no tener nunca razón"..., "importaría poseer conocimientos que no fueran absolutamente correctos"..., "entre las tareas de la lógica dialéctica está la de acabar con los últimos rastros del sistema deductivo".<sup>553</sup>

### c) Eclecticismo y síntesis

A estas alturas podemos generalizar la crítica marxista al eclecticismo como una denuncia de su incapacidad para lograr síntesis verdaderas. El eclecticismo sería, una vez más, una mezcla de tesis diferentes e incluso contradictorias, elegidas de sistemas o de estructuras de reflexión coherentes, y conciliadas de modo arbitrario sin alcanzar una verdadera integración lógica, es decir, sin lograr una síntesis original, nueva. Kosik añade que el eclecticismo, la "mescolanza ecléctica", dice él, no "opera el desarrollo interno y necesario de la *cosa misma*", "no desarrolla *necesariamente* las restantes determinaciones".<sup>554</sup> Es, pues, un método opuesto a la dialéctica.

Pero hemos visto que, desde el siglo II de nuestra era hasta el *éclctisme* decimonónico cousiniano (y aun después), la historia de la cultura universal nos muestra una nómina nutridísima de eclécticos conscientes (pensadores que eligen y concilian, de manera intencional, no arbitraria, tesis diversas, e incluso opuestas, tomadas de sistemas anteriores) en la que aparecen nombres muy relevantes de la filosofía y del arte. Incluso periodos enteros de la historia de las ideas aparecen definidos como periodos eclécticos. (La gran contradicción entre idealismo y materialismo se convierte casi siempre en "una mezcla de elementos pertenecientes a ambos campos" en cuanto se estudia el pensamiento de cualquier filósofo en particular. De hecho, dice el filósofo marxista mexicano Rubén R. Dri, profesor de ciencia política en la Universidad Autónoma Metropolitana,

551. Adorno. *Minima moralia* (2da. parte, fragmento 51), ed. Monte Avila, p. 97.

552. Adorno, *ibidem* (1ra. parte, fragmento 30), p. 54.

553. Adorno, *ibidem* (1ra. parte, fragmento 44), pp. 78. 79.

554. Kosik, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*, Grijalbo, México, 1967, p. 51. (1ra. ed. checa, Praga, 1963.) Pról. y trad. de Adolfo Sánchez Vázquez.

"gnoseológicamente la contraposición es entre racionalismo por una parte, y empirismo por otra, que históricamente se entrecruzan y mezclan continuamente. Muchas veces en un mismo autor es posible encontrar ambas posiciones".)<sup>555</sup>

Y, sin embargo, es obvio que, en muchas figuras descollantes, estas "mezclas" produjeron síntesis intelectuales que desempeñaron un papel importante en la historia de las ideas. Esa suposición de una mezcla, mosaico, amalgama, etc., de tesis contrapuestas, reunidas al azar, y abortando insensateces, no es ni siquiera una caricatura de la reflexión humana, y no puede aplicarse ni al más modesto de los pensadores. Ni siquiera el niño piensa así. En esa mezcla de tesis incoherentes no parece mediar la participación de un ser pensante, y se manifiesta como un fenómeno de vasos comunicantes en el que sólo se produce —como decía Sartre en su crítica del surrealismo— "una mezcla, un flujo y reflujo, pero no una unidad sintética". La supuesta liberación del inconsciente propiamente, en efecto, los encuentros, las sumas, más sorprendentes, los cadáveres esquisitos: "una colección heteróclita", dice Sartre (y es él quien subraya la palabra "colección"). "El hombre surrealista es una adición, una mezcla, jamás una síntesis", y el propio Sartre apuntaba "la regrettable absence de toute médiation".<sup>556</sup> Pero el eclecticismo se funda precisamente en una elección —es decir, en una mediación— a plena conciencia, y con un *a priori*, cualquiera que este sea (aunque, por supuesto, reflexivo y coherente).

Ya hemos subrayado en diversos momentos de este trabajo la importancia esencial de ese *a priori*, sin el cual no es concebible ninguna verdadera elección. Es el "compromiso normativo" de que habla Apel, sin el cual no puede comprenderse siquiera una acción orientada racionalmente.<sup>557</sup> Ese *a priori* es evidentemente ideológico, en el sentido que da al concepto de ideología Sánchez Vázquez: "conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado, y que guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales".<sup>558</sup> Todo filósofo (todo ser pensante) tiene una ideología de este tipo ("toda ciencia social se hace siempre desde y con cierta ideología", añade Sánchez Vázquez) y es ella justamente la que "gula y justifica" su comportamiento práctico y, dentro

---

555. Rubén R. Dri, *Los modos del saber y su periodización. Introducción epistemológica*, El Caballito, México, 1983, p. 16.

556. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, París, 1948, pp. 365-366 (nota 6).

557. En Agnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989, p. 85.

558. Sánchez Vázquez, "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", en vv.aa., *La filosofía y las ciencias sociales*, Grijalbo, México, 1976, p. 293.

de él, sus elecciones ante diversas alternativas intelectuales. Ese *a priori* puede ser de distintos orígenes (filosófico, político, religioso, científico), pero, en todos los casos, da carácter intencional, proyectivo, es decir, coherente. (Su definición más avanzada tendría que estar relacionada, a mi juicio, con una componente moral fincada en los derechos humanos, en el progreso humano, en la justicia y en la libertad del hombre.)

Es imposible, pues, hablar, de ausencia de lógica. En el más elemental de los casos, el pensamiento se constituye mediante una red primaria de inferencias contrastadas con la experiencia. Y ese pensamiento elemental se ve a sí mismo elevado a niveles de creciente complejidad hasta el punto en que, para proseguir la reflexión, es necesario disponer de un determinado juego de conceptos. En un hombre culto, provisto de esos elementos categoriales adecuados, esa reflexión progresiva conduce a generalizaciones abstractas.

Claro que la manera más fácil de zanjar la cuestión sería la de negar que el eclecticismo tuviera algo que ver con método alguno; o la de rechazar, amparados en una concepción presentista de la historia de la filosofía, la adscripción al eclecticismo de aquellos pensadores que hubieran logrado síntesis "verdaderas", aunque ellos mismos se autodefinieran como eclécticos; o rechazar igualmente los capítulos de todas aquellas historias de la filosofía y del arte (que son legión) que postulan el eclecticismo de tales pensadores y artistas.

Frente a esta patada al balón fuera del campo, podría recurrirse a una reducción al absurdo. En efecto, si el eclecticismo es la mezcla arbitraria de ideas descoyuntadas de sus originales estructuras de reflexión y no integradas en una nueva estructura coherente, y si su producto es, por lo tanto, absurdo y descabellado, ¿qué artista o filósofo podría ser calificado como ecléctico? Solamente aquéllos que no han pasado a la historia de la filosofía y del arte. ¿Por qué historiar amalgamas desarticuladas, absurdas, infundadas? La noción de eclecticismo sería un concepto inútil no aplicable a ningún pensador o artista digno de recordación, un punto ciego en la historia de la filosofía. Si, por el contrario, tales amalgamas fueran considerables en alguna medida y, a pesar de no alcanzar síntesis satisfactorias, susceptibles de reelaboración y desarrollo efectivos, ¿por qué descalificar de manera absoluta ese método de conocimiento?<sup>559</sup>

Vueltos al terreno positivo, se nos plantean, pues, al menos, dos problemas. En

---

559. Un ejemplo tomado al azar: Santayana. En el libro de Charles Hartshorne, *La creatividad en la filosofía estadounidense*, Edamex, México, 1987, p. 149ss. (1ra. ed., State University of New York Press, 1985) Santayana aparece como "quizás demasiado ecléctico": escéptico humeano, realista platónico, dualista, ateo, racionalista, materialista hobbesiano...



primer lugar, el de puntualizar qué condiciones son las que definen una síntesis "verdadera"; y, en segundo lugar, ver en qué medida una elección de tesis opuestas o encontradas, arrancadas de no importa que otros sistemas diversos, puede o no alcanzar una síntesis que reúna aquellas condiciones.

En tanto que fenómeno reflexivo, toda síntesis debería corresponder, como quería Aristóteles, "a la síntesis que existe en las cosas". En el terreno intelectual esa síntesis significa unión, reunión creadora de elementos de juicio: concreción ideal coherente, adecuada y nueva, provista de una legalidad interna. En realidad, dejando a un lado a la intuición sensible, no hay otra posibilidad de conocimiento racional, concreto.

Pero todo sucede como si el marxismo no pudiera concebir una síntesis verdadera que no fuera dialéctica y, en tal sentido, estuviera obligado a rechazar todo eclecticismismo precisamente por su incapacidad para la síntesis.

Estaríamos aquí en el terreno de la reducción al absurdo de la que hablábamos antes. Si la síntesis dialéctica es, en definitiva, junto a la intuición, la única forma de conocimiento, ¿qué sentido tiene considerar elaboraciones intelectuales que no conducen a ella? Quienes niegan al eclecticismismo la posibilidad de llegar a síntesis alguna, niegan de hecho toda validez histórica a la noción misma, y la reducen a un instrumento que se autodescalifica. Desde este punto de vista, lo que el eclecticismismo alcanza a lograr son tan sólo sumatorios cuyos resultados no son diferentes cualitativamente de sus sumandos. Se trataría de averiguar si, a pesar de ello, son o no concreciones de conocimiento.

Para Hegel la cosa está clara: la síntesis dialéctica, como producto de una tesis y una antítesis, y como superación de ambas, es, en primer lugar, algo esencialmente nuevo. Pero esa novedad, ¿solamente puede conseguirse por ese camino? No parece haber en Hegel una idea muy estricta al respecto. En la *Fenomenología del espíritu* hay al menos una formulación confusa. Al distinguir el trabajo del artesano del trabajo del artista, Hegel afirma que el del primero es un "trabajo sintético, la mezcla de formas extrañas del pensamiento y de lo natural" (subrayado por Hegel).<sup>560</sup> Hay aquí una evidente identificación entre la mezcla (de pensamiento y naturaleza, en este caso) y la síntesis. El artesano puede, pues, lograr síntesis válidas a partir de yuxtaposiciones, amalgamas, mezclas.

Iser, al estudiar el proceso de lectura y la actividad sintética que tal actividad presupone, advierte que "estas síntesis son ciertamente de naturaleza propia. No se

560. Hegel, *Fenomenología...* (CC,7,B), p.408.

manifiestan ni en el lenguaje del texto ni tampoco son puros fantasmas de la capacidad imaginativa del lector".<sup>561</sup> Las identifica —según vimos poco más arriba— con “agrupamientos por cuyo medio las perspectivas del texto que mutuamente se influyen se añan en un equivalente que posee el carácter de una constitución de sentido”. Si hay constitución de sentido hay, creo, concreción de conocimiento: síntesis. Esas influencias mutuas constituyen “estructuras de interacción”.<sup>562</sup> De *interacción*. Concepto metafísico, idealista y ecléctico, según Plejanov (véase, supra, nota <sup>43</sup>29), pero que se ha desarrollado con fortuna hasta constituirse en una de las categorías más frecuentadas en la filosofía contemporánea, sin excluir a la filosofía marxista. Está pues, sin duda, en el marco conceptual disponible de la dialéctica. ¿Lo utiliza Habermas —y no parcamente— de manera ecléctica o dialéctica? En definitiva, lo decisivo es ver si el resultado es consistente en cualquiera de ambas modalidades. De otra manera, ¿qué clase de filósofos serían los eclécticos de la Antigüedad, los eclécticos árabes y judíos medievales, los renacentistas, los ilustrados? ¿Qué clase de filósofos serían Nietzsche, Kierkegaard o Unamuno, o todos aquellos a quienes Lenin, Lukacs, Bloch, Korsch, tacharon de eclécticos? Salta a la vista que estos autores marxistas usaron el término sin precisión categorial, tomándolo como un bien mostrenco del arsenal polémico disponible, y usándolo con la misma imprecisión con que lo venía usando toda la cultura contemporánea.

En resumen, no toda síntesis es forzosamente dialéctica. La síntesis del artesano es *mezcla*, dice Hegel. La síntesis que se produce en el proceso de lectura es de naturaleza propia y constituye sentido, dice Iser.

Este último caso nos lleva, además, a la necesidad de considerar una síntesis *en el sujeto* (el sujeto de la lectura) mediante inferencia, a partir de textos constituídos de modo ecléctico o carentes de conclusiones sintéticas. Lo cual puede devaluar el contenido de esos textos pero no la posibilidad de lecturas eclécticas (electivas) que acaben constituyendo sentido. En otras palabras, ¿cuántas grandes síntesis no se han generado eclécticamente? ¿hay alguna muralla de la China entre suma ecléctica e integración dialéctica? O, en sentido contrario, ¿cuántos grandes pensadores no han logrado —ni siquiera perseguido— grandes síntesis dialécticas y, no obstante, siguen siendo hoy día maestros admirados y eficaces provocadores de síntesis nuevas?

Además, a diferencia de las proposiciones analíticas (que son “verdades necesarias” cuya negación es imposible), las proposiciones sintéticas son a menudo

---

561. Iser, p. 217.

562. Iser, p. 193.

contingentes —nos dice Abagnano— “en el sentido de que no son necesarias ni imposibles”.<sup>563</sup>

Síntesis contingentes posibles... pero no necesarias. Lo cual nos lleva al grande y debatido problema de la totalidad y de la contingencia.

#### **d) Eclecticismo y totalidad**

La idea de totalidad, imprescindible en toda reflexión, tiene que ir íntimamente ligada a la idea no menos imprescindible de lo parcial. Absolutizar cualquiera de las dos en detrimento de la otra es fuente de incontables descarríos. Dice Hegel: “El todo es igual a las partes, y las partes son iguales al todo. No hay nada en el todo que no esté en las partes, y nada en las partes que no esté en el todo”.<sup>564</sup> Suponer que el todo es superior a la suma de las partes resultó durante mucho tiempo algo ensayísticamente eficaz. Se trataba de salvar la distancia entre lo puramente cuantitativo y lo cualitativo. Sin abordar todavía el problema de la variable disposición (temporal y espacial) de un mismo número de partes, el análisis no podía aceptar un total que no fuera igual a la suma de ellas. Pero lo parcial, en tanto que fragmento o dispersión, finito e inacabado, se evidencia en todas las manifestaciones concretas de la naturaleza y de la vida social, mientras que la totalidad se manifiesta como ausencia, como búsqueda o como abstracción. O como anticipación, según dice Gadamer,<sup>565</sup> es decir, como presupuesto. Cuando Hegel dice que “la vida [...] es el todo que se desarrolla”<sup>566</sup> no está diciendo, ni mucho menos, que la vida se desarrolle solamente en el todo, o que no haya vida ni desarrollo en la parte. La función del análisis y de la abstracción reconoce precisamente la vida de los elementos del todo (de los todos). El todo se insinúa en la parte. Así lo veía Bloch: “totalidad lejana y, sin embargo, insinuada por doquier”.<sup>567</sup> Esa fina intelección de Bloch sobre la insinuación de lo total, lo hace siempre, de una manera u otra, presente: las partes componen siempre un todo, y ese todo, aunque más o menos lejano, es tan concreto y real como sus partes; en realidad, más. Pero cuando Hegel dice que “la vida [...] es el todo que se desarrolla” no está negando que la vida se desarrolle también en la parte.

563. Abagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1974 (2da. ed. esp.), p. 1081. (1ra. ed. ital., Turín, 1961). Trad. Alfredo N. Galletti. (El autor remite a Carnap, *Meaning and Necessity*, #39.)

564. *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1976, p.453.

565. Gadamer, “Prólogo” a *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1979, p.9. (1ra. ed. al., Mohr/Siebeck, 1967) Trad. Manuel Garrido.

566. *Fenomenología*, (B,IV,2), p. 111.

567. Bloch, *Sujeto-objeto*, p. 136.

La dialéctica presupone, decía Lenin, la capacidad del pensamiento para captar la objetividad de "el movimiento EN SU TOTALIDAD" (mayúsculas de Lenin).<sup>568</sup> Por otra parte, añadía, "la división de un *todo único* [subrayado por mí, FA] y el conocimiento de sus partes contradictorias es una de las principales características, si no la principal, de la dialéctica".<sup>569</sup> "El pensamiento *debe* aprehender la "representación" en su movimiento, pero para eso el pensamiento *debe* [itálicas mías, FA] ser dialéctico".<sup>570</sup>

Vemos aquí, y en mil lugares más, la insistencia en la categoría de totalidad, como uno de los ejes esenciales de la dialéctica. Se parte de la capacidad del pensamiento para captar totalidades, para captar *toda* la "representación", y se pasa a la capacidad de captar *toda* totalidad mediante la capacidad de captar *todas* sus partes. Bien decía Víctor Hugo: la palabra *todos* es "el enemigo misterioso de todo".<sup>571</sup> Esa unicidad de cada totalidad (el "todo único") no siempre resulta desentrañable en *todas* sus partes contradictorias, es decir, no siempre se capta en su totalidad. De hecho, ese desentrañamiento y esa captación es lo excepcional, o bien, ocurre comúnmente tan sólo en el campo de las cosas simples. Además, las totalidades no son discretas, no son mónadas; están necesariamente interrelacionadas con otras en muy diferentes niveles y medidas. "Todo universal —decía el propio Lenin— entra en forma incompleta en lo universal... Todo individual está vinculado por miles de transiciones con otros *tipos* de individuales (cosas, fenómenos, procesos, etc.)".<sup>572</sup>

En tal medida, no puede pretenderse captar la *complejidad* de los hechos sociales o históricos *en su totalidad*, mediante la captación de todas sus partes. La complejidad de estos hechos presupone vinculaciones y transiciones no conocidas o poco conocidas; o dependientes, a su vez, de otras vinculaciones y transiciones todavía oscuras. La presunción totalizante es, pues, muchas veces —aunque no siempre, como veremos más adelante—, abstracta, aparentemente autosuficiente, desligada de toda realidad concreta o ligada a ella tan sólo de manera esquemática. Decía Hegel: "La verdad es lo completo" o "la verdad es la totalidad". Pero contestaba Mefistófeles: "ese todo sólo se ha hecho para un dios".<sup>573</sup>

Según María Zambrano no era sino apariencia: "un algo que se aparece como la

568. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, p. 216.

569. *Ibid.*, "Sobre el problema de la dialéctica", p. 327.

570. *Ibid.*, p. 215.

571. Citado por Bachelard, "La obra de Jean Cavaillès" (1950), en *El compromiso racionalista*. Siglo XXI, México, 1980, p.173. Trad. Hugo Beccacece.

572. *Ibid.*, "Sobre el problema de la dialéctica", p. 329.

573. Hegel, *Fenomenología...*; Goethe, *Fausto*, en *Obras completas*, tres tomos, Aguilar, Madrid, 1951, III, 1202. (Trad. Cansinos Assens.)

totalidad".<sup>574</sup> Pero esta frase de María Zambrano podría también asumirse metodológicamente (como indica el título del libro) y considerarse tan sólo en el campo operativo. Así es como, a mi juicio, lo plantea Agnes Heller cuando dice: "La verdad es 'el todo' no porque se refiera a la *totalidad*, sino por que se refiere a nuestra existencia *como un todo*" (subrayado por A.H.).<sup>575</sup> Los enunciados de las dos eminentes filósofas terminen paralelamente: la totalidad se asume *como si lo fuera*.

Esa es también la formulación de T. Parsons: "La condición más decisiva para que un análisis dinámico sea bueno, es que cada problema sea continuamente y sistemáticamente referido al estado del sistema considerado como un todo". (No está de más subrayar aquí que a Lyotard —de quien tomo esta cita— le falta tiempo para añadir en seguida que tal es también la idea sobre la totalidad de los "tecnócratas" y "burócratas" lo mismo del capitalismo que del socialismo real.<sup>576</sup> Cosa que conviene no echar en saco roto.) Por eso Adorno puede decir, como ya vimos, terminantemente y en otro plano: "La totalidad es lo no verdadero".<sup>577</sup> No sólomente es lo no verdadero, sino que es lo falso. Y, relacionando esta aparente provocación intelectual con las ambigüedades de Hegel, comenta Gadamer: "Las ambigüedades [de Hegel] tienen en definitiva, una significación positiva: nos previenen de pensar el concepto del todo [...] en términos de total determinación".<sup>578</sup> Es, de nuevo, el terreno en el que se colocan Zambrano y Heller. Es lo que le hacía decir a Bergamín: "para encontrar la verdad hay que perder la razón"...

Los siete están, en realidad, pensando lo mismo: la totalidad es la verdad deseada, y por ello precisamente sólo es verdadera como desideratum... Adorno ha roto muchas lanzas en contra de la fragmentación humana provocada por la división social del trabajo. En su precioso ensayo sobre Valéry, Adorno asume la amargura del autor de *La joven parca* cuando éste habla de la extinción moderna del "hombre pleno". Dice Adorno:

La expresión [hombre pleno] apunta al hombre indiviso, a aquel hombre cuyos modos de reacción y cuyas capacidades no han sido disociadas ellas mismas según el

574. Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p.68.

575. Agnes Heller, "De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales", en Heller y F. Fehér, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989, p. 68.

576. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, París, 1979, p. 26. (La cita de Talcott Parson está tomada de *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Free Press, Glencoe, 1957 (reed.) p. 46-47.)

577. Adorno, *Minima moralia* (1ra. parte, aforismos 29), p.53. (Textos escritos en 1944-1945.)

578. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1979, p. 139. Trad. Manuel Garrido.

esquema de la división social del trabajo, enajenadas las unas a las otras, cuajadas en funciones utilizables.

Adorno hace causa común con Valéry cuando éste se queja del creciente predominio de la mera receptividad sensible, efectista, en la pintura, a costa de las "fuerzas constructivas" y "del objeto *total* al que Valéry refiere todo arte". Y retomando la declaración enfática de Degas contra la resignación, Adorno elogia su obra: "toda ella [es] una protesta contra la mortal tentación de hacerse las cosas fáciles renunciando a la felicidad *total* y a la verdad *entera*".<sup>579</sup>

Es decir, el hecho de que no sea posible la cognición acabada de totalidades no quiere decir que no existan, ni que el ser humano yerre al intentar captarlas. Para Fredric Jameson "totality is not available for representation", pero existe una fundamentación inmovible de la totalidad que reside en el hecho de que "the human adventure is one", y de que el escritor no puede contar su historia salvo que lo haga "within the unity of a single great collective story".<sup>580</sup> Planteado así el problema, es evidente que, como apunta Claudio Guillén, ese "único relato colectivo", en su enorme amplitud, no coincide con aquello que estructura, ni con totalidad alguna, y que, aunque puede ser dominante y prioritario (como el *a priori* al que me he referido más de una vez), está lejos de ser "la estructura de todas las estructuras". No obstante, las presupone tendencialmente en un espacio-tiempo infinito en cuyo seno prevalece la parcialidad (o la particidad).

El eclecticismo —aunque para algunos resulte paradójico, si no irrisorio— es una búsqueda de totalidades: elegir, reunir, tratar de integrar. El más ecléctico y fragmentario de los filósofos modernos, Nietzsche, el que había aprendido a pensar, según decía, con Pascal —otro ecléctico fragmentario desentrañador de totalidades—, no perdía jamás de vista la perspectiva totalizadora; y relacionaba su ausencia en el arte —tanto más en la filosofía— con la decadencia.

¿Cómo se distingue —preguntaba— toda *décadence* literaria? En que la vida ya no mora en el todo. La palabra se hace soberana y se desprende de la frase, ésta se extiende y oscurece el sentido de la página y la página cobra vida a expensas del todo: el todo ya no es tal. Y éste es el simul para todo estilo de la *décadence*. Cada vez más anarquía de los átomos, disgregación de la voluntad... La vida, la misma vitalidad, la vibración y la exuberancia de la vida, retraídas en los elementos más

579. Adorno. "El artista como lugarteniente", en *Notas*, Ariel, Barcelona, 1968, pp. 127 ss.

580. Jameson. *The political unconscious*, Cornell University Press, Nueva York, 1981, p. 19. Cit. por Claudio Guillén en *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*, Grijalbo, Barcelona, 1985, p. 406.

pequeños y, en cuanto al resto, pobre en vida. Parálisis, fatiga, y anquilosamiento por doquier, o enemistad y caos: las dos cosas cada vez más obvias cuanto más se asciende a formas superiores de organización. El conjunto ya no vive en absoluto; está ensamblado y es calculado y artificioso: un artefacto.

Y es Lúkacs quien echa mano de él.<sup>581</sup>

No hay, pues, que perder de vista este desideratum. Pero, tampoco fetichizarlo (Barthes ha llegado a hablar de una "ideología de la totalidad") y negar toda otra posibilidad de penetración "parcial" en la realidad, mediante el *fragmento* incluso. (Y tal vez podamos encontrar aquí una cierta justificación de la actual tendencia de no pocos filósofos contemporáneos "posmodernos" de relacionar epistemológicamente literatura y filosofía.) La reflexión parcial suele ser ridiculizada con la famosa anécdota india del elefante y los cuatro ciegos que, al tocarle la trompa, la pata, el rabo y el colmillo pensaba cada uno de ellos en un animal distinto. Pero, ¿no era Quintiliano quien llevaba un ladrillo en la mano "para que la gente supiera cómo era su casa"? La parte puede enmascarar al todo, pero puede también reflejarlo (volvemos aquí a la relación epistemológica literatura-filosofía).

Esa relación incompletable entre la totalidad y las partes relativiza a la totalidad y la hace crecientemente compleja e inasible: tanto, que llega a esfumarse o a abstraerse o a absolutizarse y confundirse con el cosmos o con dios. Su descubrimiento —aunque siempre relativo— da, no obstante, sentido: lo disperso se reúne en algo reconocible, lo contingente se hace efecto, lo fragmentario se integra.

De aquí la nostalgia por la totalidad en la Grecia clásica y en el medioevo, ubicada, una, en la perspectiva de lo immanente y, la otra, en la de lo trascendente. Pero, desde el Renacimiento, la posibilidad totalizadora —asumida teológicamente en la Edad Media— entró en crisis. Dos maneras de reflexión surgieron de esta crisis: la de la ciencia, que se orientó exclusivamente hacia la riqueza heterogénea de la vida y, por ende, de las disciplinas que habrían de estudiarla; y la del arte, que prosiguió en la tarea de hacer concretas esas extrañas totalidades humanas surgidas precisamente de la particularidad sensible. ¿No eran acaso totalidades el Quijote o la Mona Lisa? Lo eran, sin duda; pero eran también partes. Como partes funcionaban aditivamente: el Quijote era parte de la literatura española y de otras totalidades, y lo mismo, cambiando lo cambiante, podía decirse de la Gioconda. ¿Se trataba de totalidades relativas en tanto que humanas? En efecto. La idea de totalidad se despojó de reminiscencias teológicas y fue asumida en las artes y en las

---

581. Lúkacs, *Problemas del realismo*. FCE, México, 1968, p. 304. Trad. W. Rocas.

ciencias humanas de manera immanente. Paradójicamente, había totalidades "parciales" y, lo que resultaba con frecuencia engañoso, partes "totales", es decir, elementos de la totalidad que se elegían de entre todos los demás y se privilegiaban (*pars pro toto*) dándoles un carácter internamente o genéticamente determinante; y el Marx dialéctico y estructuralista<sup>582</sup> (diálogo cambiante entre lo abstracto y lo concreto en la relación jerárquica de categorías) estaba sobradamente consciente de ello.

De aquí la frecuente indistinción entre unidad y totalidad. La unidad, nos dice el estructuralismo, es siempre una unidad de partes interrelacionadas: una integración, una totalidad. Frente a ella queda sólo lo desintegrado y fragmentario, las partes que no son partes de un todo, el caos azaroso y contingente de lo heterogéneo. La totalidad, por el contrario, no sólo da sentido y coherencia: crea también, gracias precisamente a sus relaciones (las relaciones que la relativizan, que la desabsolutizan) y a su desarrollo, nuevas concreciones. El Lukacs de *Teoría de la novela*, escrita durante la guerra del 14, antes de su adscripción al marxismo, absolutizaba, por un lado, a la totalidad (perfección, clausura, autosuficiencia), y por otro, la relativizaba (capacidad de dar forma y de establecer nexos):

La totalidad, como a priori formador de todo fenómeno individual, significa que algo cerrado puede ser perfecto porque contiene todo, porque no excluye nada y no indica en nada algo superior; perfecto porque todo madura en ella a una perfección propia y se inserta en los nexos cuando la alcanza. La totalidad de la existencia es fácil allí donde todo es ya homogéneo antes de ser incorporada por las formas; donde las formas no son una coacción sino una toma de conciencia, el simple hecho de llevar a la superficie lo que ya dormía en el interior del contenido como aspiración confusa, donde el saber es virtud y la virtud felicidad, donde la belleza hace visible la significación del universo.<sup>583</sup>

Esta totalidad, tan bellamente evocada por Lukacs, estaba en el *omnia ubique* de Nicolás de Cusa. En ella coincidían Leibniz, Kant y Hegel. Entró en Marx como paradigma, como utopía. Era, en palabras de Bloch, el "todo inexistente", "meta coordinadora del movimiento dialéctico", aquello que "se encuentra en todos y cada uno de los momentos del camino" y cuya realidad creciente no puede perderse de vista.<sup>584</sup> Y en Adorno, "lo no verdadero".<sup>585</sup>

582. Dice Hobsbawm (apoyándose en R. Bastide): "Es muy cierto que Marx [...] es un estructuralista prematuro o, más precisamente aún, un pensador a quien Lévi-Strauss podía pedir prestado dicho término". (En "El aporte de Karl Marx...", n. 110.)

583. Lukacs, *Teoría de la novela*, **Obras completas**, Grijalbo, México, 1970, cap. 1, p. 32. Trad. M. Sacristán.

584. Bloch, *Sujeto-objeto*, p. 137, 138. Decía, en otro lugar, y en una adición a la segunda edición (1962) (p.475): "Es la totalidad del todo no actualmente existente la que --sobre la base del contenido mismo



Pero se hizo unívocamente absoluta en la dialéctica oficial soviética. Los intereses políticos hipostasiaron la idea de totalidad en la lucha contra el revisionismo de Bernstein que hipostasiaba a su vez tan sólo una parte —la económica— del proceso social. Aunque Lukacs y Bloch, a todo lo largo de sus vidas, matizaron con insuperable talento las posibilidades instrumentales de esta categoría central, colaboraron de hecho en su entronización escolástica, como punto de arranque y como punto de fuga, como *terminus a quo* y como *terminus ad quem*. Lo mismo sucedió en casi toda la filosofía europea contemporánea: neokantianos y neohegelianos, fenomenólogos y existencialistas, todos compitieron, a más y mejor, en la sacralización de lo total, como identificación del ser o de la realidad. La arremetida irracionalista contra el pensamiento ilustrado (y, en particular, la del romanticismo) acabó por cegar toda alternativa conscientemente parcial. Lo fragmentario o contingente, como contenido, fue, en la filosofía y en la teoría política (no en la literatura), insulto. Sólo las ciencias positivas (que implicaban e implican el peligro de la especialización y del especialismo, es decir, de lo parcial como objeto), y, en filosofía, el pragmatismo, el positivismo y sus derivaciones, permanecieron ligados a lo inmediato parcial, susceptible de extensión. De aquí, tal vez, el repudio unánime del eclecticismo (identificado con una reunión o sumatorio caótico de fragmentos heterogéneos no integrados) en casi todos los medios filosóficos y políticos europeos ajenos a las ciencias "duras".

Si el todo se abroquela de lo racional, lo fragmentario puede aparecer como irracional. Pero no será culpa de lo fragmentario real sino de una racionalidad dura, autosuficiente, que la dialéctica ha de rechazar. Jean-Marie Lardie lo decía con estas palabras:

Cuando la filosofía pretende que hay que comprenderlo todo o que hay que comprender el Todo, el entendimiento limitado se escandaliza y no puede soportar esa pretensión. Es sobre la contingencia sobre lo que se lleva el debate, la contingencia que es, pero que podría también no ser, y que no será dentro de poco. ¿Dónde está la razón de ser de lo que no es sino razón?<sup>586</sup>

Adorno llega a propugnar una "lógica de la desintegración", una reivindicación de lo particular individual, y afirma que, "*sub specie individuationis*, la contingencia absoluta

---

todavía no presente-- constituye por ese movimiento el fin que le da cohesión".

585. Adorno, *Mínima moralía* (1ra. parte, aforismos 29), ed. Monte Avila, Caracas, p. 53.

586. Lardie, "La contingence chez Hegel", ensayo-epílogo a Hegel, *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Seuil, París, 1990.

[...] es lo esencial".<sup>587</sup> Es la misma actitud que la de la desconstrucción de Derrida contra el logocentrismo, es decir, contra un orden autosuficiente que "aspira a la dominación inequívoca de un modo de significar",<sup>588</sup> fundado en una lógica de la integración que totaliza imperialmente (el logocentrismo es una característica de la faceta hegemónica de la cultura occidental) con la impunidad del elefante en la cristalería.

En sus laboriosos intentos por escribir su tragedia **Empédocles**, Hölderlin se debate frente a la dicotomía entre lo total, natural, divino (ambición de Empédocles), y lo parcial, finito, cultural y contingente (dominio de su hermano, el rey Strato). En los sucesivos bocetos y proyectos, Hölderlin parece querer avanzar hacia una síntesis de la que, al final, desiste. La idea de una totalidad absoluta ("un Uno e infinito Todo", Hölderlin) que careciera de oposición extraña, ajena, niega al conocimiento. Empédocles, aislado y solitario, desavenido del espíritu de "totalidad" parcial de su pueblo, enfrentado a toda determinación cultural o artística, es decir, al mundo de las oposiciones, forzosamente parcial y finito, busca en la muerte la unión con la naturaleza infinita, total, morada de los dioses. Hölderlin parece defender la idea suicida de Empédocles: "Perece y debe perecer [...] porque de otro modo lo universal [total] se perdería en el individuo y [...] la vida de un mundo se extinguiría en una de sus partes" (III, 327). Pero, en otro lugar: "El hombre, como cognoscente, debe distinguir también diversos mundos, porque el conocimiento sólo es posible por oposición [...] Lo propio debe ser tan bien aprendido como lo extraño", porque en ambos hay cosas comunes: la vida y el destino.<sup>589</sup> Es la idea de lo fragmentario como parte de una totalidad todavía inexistente o no encontrada la que vence aquí frente a la de lo total concebido. En la filosofía contemporánea esa totalidad ha sido denunciada como falsa o abstracta, y lo parcial y fragmentario adquiere nuevas significaciones.<sup>590</sup>

La idea ortodoxa de totalidad rechaza a priori, como si del transplante de un organismo ajeno se tratara, toda categoría correspondiente a otra totalidad de diferente

587. Adorno, *Minima moralia* (2da. parte, fragmento 70), ed. Monte Avila, p. 127.

588. Son palabras de Barbara Johnson, cit. por Jonathan Culler. "La crítica postestructuralista", en *Criterios*, núm. 21-24, La Habana, ene1987-dic1988.

589. Cf. Beda Alleman, *Hölderlin y Heidegger*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1965, pp. 34-36. (1ra. ed. al. Atlantis, Zurich, 1953.) Trad. y notas Eduardo García Belsunce.

590. Cfr. Levinas, *Totalité et infini*, Marinus Nijhoff, La Haya, 1961. Por ejemplo, uno entre mil, leo en Fernando Sabater: "Debemos admitir con júbilo y sin escándalo que nuestra cultura no contempla el universo y su devenir como emanación de todo o como variaciones ilusorias de la unidad natural, sino como perpetuo conflicto". ("Noviolencia y siconflicto", en *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Tusquets/Orbis, Barcelona, 1985, p. 162.) En otro lugar, analizando el utopismo de Bloch, salva los "aciertos parciales" de las utopías y los "vislumbres relativos que la pretensión totalizadora echa a perder". (Ibíd., p. 40).

origen o de campo distinto. Hegel dice: "fragmentos pertenecientes a otro todo".<sup>591</sup>

Ya vimos que Schmidt, en su crítica a Althusser, acepta, no obstante, estos transportes entre "totalidades" diferentes cuando la "totalidad" estudiada (o, más precisamente, cuando una determinada parte de la "totalidad" estudiada) exige acudir a otra disciplina. Pero aquí estamos todavía en el terreno lógico, sincrónico, estructural. ¿Qué sucede cuando pasamos al terreno diacrónico?

Es aquí, en verdad, donde, entre Hegel y Marx, se produce la fractura metodológica. Marx había puesto de cabeza, en efecto, la dialéctica hegeliana, pero, al hacerlo, al rechazar la absolutización de la Idea, rechazó también la de la totalidad y la concibió, con todas sus consecuencias, de una manera realmente histórica, temporal, diacrónica, huyendo críticamente de sistemas cristalizados. La noción de desarrollo ("el despliegue de la cosa misma") aplicada a la de totalidad impide su acartonamiento categorial ortodoxo. Ese "despliegue" —dice muy bien Hugo Zemelman— "excede los límites teórico-formales de cualquier sistema teórico, en la medida en que rompe con ellos debido a una exigencia cognoscitiva que no se deriva del sistema". Exacto. No hay sistema que soporte inalterable el "despliegue de la cosa misma" en su contexto, su nueva articulación, su nueva "fase". ¿Podrá definirse con las categorías de la fase inmediatamente anterior? No lo sabemos. No es forzoso. Zemelman explica la relación entre "niveles" y "momentos" expuesta por Marx en su **Introducción de 1857**. "Los niveles nos permiten comprender la totalidad como "articulación dada", mientras que los momentos están referidos a la forma como se transforma la totalidad articulada" (nuevo paralelismo con la posición y la velocidad cuánticas). En resumen, la complejidad de los procesos reales presupone "no reducir la articulación a parámetros homogéneos" y "no identificar a la totalidad con una estructura de determinaciones, esto es, con un modelo teórico".<sup>592</sup>

En el terreno de la historia Hobsbawm lo dice de manera un tanto vacilante: "Parece admitirse generalmente que el mismo análisis no sirve a la vez para explicar la función y el cambio histórico".<sup>593</sup> Estamos aquí nuevamente ante el problema de los niveles y los momentos, no sólo ante una problemática temporal sino sobre todo ante la cuestión del cambio de método patrocinado por Bachelard, Carl Hempel, Fredric Jameson y otros, para

591. Hegel. *Fenomenología...*, p. 29.

592. Zemelman. *En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, 1. Universidad de las Naciones Unidas/El Colegio de México, México, 1987, pp. 48-55.

593. Hobsbawm, "El aporte de Karl Marx a la historiografía", *Diógenes*, núm. 64, UNESCO/Sudamericana, Buenos Aires, oct-dic. 1968, p. 48. Las itálicas son de Hobsbawm.

escapar del "crítico monometódico y monotéorico", como lo llama Claudio Guillén.<sup>504</sup> Ponerse en los zapatos de otro es adoptar, al menos provisionalmente, su punto de vista y su método. Y si los esquimales —dice Hobsbawm— acuden a la magia, "el pensamiento mágico puede ser tan lógico en su esfera como el pensamiento científico, e igualmente adaptado a su función". Lo mismo cabría decir de los imaginarios colectivos de tantas comunidades nacionales modernas. Y, cambiando todo lo cambiante, de la "comuna rusa", en la polémica de Plejánov y Lenin contra Mijailovski. Porque —cita Hobsbawm a Hempel— hace falta saber "por qué razón un elemento dado, *e*, se halla actualizado en un sistema *s*, más que cualquier otro equivalente funcional de dicho elemento". Y ahí puede venir en ayuda un modelo de análisis diacrónico.<sup>505</sup> Y, en ese modelo diacrónico, ¿puede obviarse la presencia (y la "combinación nueva", apunta Hobsbawm) de categorías tan viejas como se quiera, pertenecientes a otro sistema o estructura históricos reales?<sup>506</sup>

Dos categorías emparentadas, que en poco tiempo han adquirido gran notoriedad "antitotalitaria", se relacionan también con la cuestión del eclecticismo: la de *lo interdisciplinario* (o, en cierto sentido, *lo dialógico* e, incluso, *lo intertextual*), y la de *lo diferente*.

#### (Interdisciplinariedad)

La interdisciplinariedad, cada día más indispensable, es una especie de amparo o de patente de corso del eclecticismo. De hecho, presupone una vulneración de la idea de

---

504. Guillén, *Entre lo uno y ...*, p. 34.

505. En su famoso capítulo sobre "el método" de su "Introducción" a los *Grundrisse* ("Introducción general a la crítica de la economía política"). Marx explica con gran claridad esta necesidad de un doble acercamiento metodológico, sincrónico y diacrónico, a cualquier sistema o fenómeno, en función precisamente de la historicidad, y no sólo de la lógica, de cada una de las categorías que lo componen. Considerar estos dos acercamientos como partes de un solo método, el método dialéctico, sería perfectamente justo si no introdujera el peligro de considerarlo, de manera autosuficiente, como el método, y descalificar así, a priori, cualquier otro.

506. Dice Morelli (el personaje de Cortázar en *Rayuela*, cap.116): "Hay tiempos diferentes aunque paralelos. En ese sentido, uno de los tiempos de la llamada Edad Media puede coincidir con uno de los tiempos de la llamada Edad Moderna". Claro que Morelli lo aplica al arte: "Ese tiempo es el percibido y habitado por pintores y escritores que rehúsan apoyarse en la circunstancia, ser 'modernos' en el sentido en que lo entienden los contemporáneos, lo que no significa que opten por ser anacrónicos"... "Desde ese otro tiempo [...] intentan una obra que puede parecer ajena o antagónica a su tiempo y a su historia circundantes, y que sin embargo los incluye, los explica, y en último término los orienta hacia una trascendencia en cuyo término está esperando el hombre" (es decir, una "trascendencia" immanente, FA). ¿Sería siempre erróneo trasladar al campo de las ciencias humanas este paralelismo estético entre dos tiempos distintos?

totalidad subyacente en la de sistema. Dice Muller: 597

A consecuencia de la realidad en que todos nosotros estamos en común entretejidos, sólo poseemos un sector del conocimiento posible; otros seres, sumidos en realidades de una naturaleza totalmente distinta, podrían encontrar accesibles otros sectores.

Un sentido de la modestia intelectual muy oportuno en nuestro tiempo.

Esta relación entre disciplinas (sobre todo, entre disciplinas "duras" y "blandas") estaba (y, en gran parte, está todavía) fuera de la educación y de la práctica científicas. Incluso dentro del campo de las disciplinas "duras", Feyerabend critica muy justamente el procedimiento científico según el cual "se define primero un dominio de investigación [y], a continuación, el dominio se separa del resto de la historia y recibe una 'lógica' propia". Feyerabend cita a H. Blumenberg cuando, en su libro sobre "el giro copernicano", dice que "una preponderancia única de la lógica *interna* de una materia sobre las influencias *externas* no [...] se encuentra al comienzo de la ciencia moderna".<sup>598</sup> En efecto. Y no se encontraba entonces tal reduccionismo porque la ciencia moderna surgía, a partir del Renacimiento (Galileo, Bacon, Descartes, Gassendi, etc.), de una actitud abiertamente ecléctica, con fronteras borrosas entre las diversas disciplinas y con una imaginación universalmente atenta.

Esas fronteras borrosas entre las diversas disciplinas se mantuvieron hasta el siglo XVIII, en el que la **Enciclopedia** las dividió en la máxima medida que pudo y supo, para despejar de ello una nueva unidad precisamente "enciclopédica" y ecléctica. Surgieron enseguida las divisiones y clasificaciones entre las ciencias (ciencias formales, exactas, de la naturaleza, humanas, del espíritu, etc.) y poco a poco crecieron las fronteras y se acabó desembocando en la especialización, predominantemente a mediados de nuestro siglo. La especialización fue un medio de progreso industrial en los países desarrollados (y todavía lo es) pero puso muy pronto de relieve sus insuficiencias, su incapacidad precisamente de captar totalidades.

Nació entonces la interdisciplinariedad que pretendía, en campos cada vez más extensos, volver, cambiando todo lo cambiante, a la idea enciclopédica, en busca de totalidades. Esta interdisciplinariedad contemporánea, posmoderna, aunque esté muchas

---

597. Müller, *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1931, p. 98. Traducción José Gaos.

598. Feyerabend, *Contra el método...*, p. 12.

veces predeterminada por intereses industriales o de Estado, es, en su más auténtico sentido, tan ecléctica como lo fue la **Enciclopedia**. La relación, por ejemplo, entre la genética y la filosofía moral, entre la física atómica y la ecología, entre la psicología y el urbanismo, por poner sólo los ejemplos más a la mano, presuponen una especie de *intertextualidad*, un dialoguismo abierto en el que el intertexto no es sino el lugar de encuentro. La historia del conocimiento hace posibles síntesis (o mezclas, o conciliaciones, o "amalgamas", o "mosaicos", en la medida de su logro) que antes eran imposibles.

En la presentación editorial de un libro francés reciente, **L'innovation dans les sciences sociales**, de dos investigadores sociólogos, Mattei Dogan y Robert Pahre,<sup>599</sup> leo que, según los autores, un sabio tiene más oportunidades de innovar alejándose de los núcleos tradicionales de su disciplina y avanzando hacia las zonas fronterizas; y que el progreso científico se acopla de una manera creciente en los intersticios entre las disciplinas (intersticios de los que hablaba según ya hemos visto Epicuro, Marx y Bloch).

Por supuesto que esto se ve muy claramente en el campo de las ciencias. Pero no hay razón para suponer que, de la misma manera en que hemos integrado alguno de los ejemplos antes indicados, con la filosofía moral y la psicología (en tanto que "ciencias humanas"), no se pueda mañana concebir otros intertextos más audaces aún. (La relación, por ejemplo, entre epistemología y mecánica cuántica, brinda ya nutridos intertextos apenas desarrollados.)

#### **(Lo diferente)**

Aquel caos azaroso y contingente de lo heterogéneo (la tantas veces repetida "esencial heterogeneidad del ser" de que hablaba Machado) opuesto y fuera de la totalidad es, en realidad, el terreno de las otras totalidades: lo otro, lo extraño, es decir, lo exterior —a diferencia de lo interno (o entero, íntegro, cabal: que sí cabe en el todo)—. Desde la totalidad (desde la totalidad occidental o nordatlántica, por ejemplo, o desde la totalidad católica, o desde el marxismo hecho totalidad), lo demás aparece como extraño, y es fácil convertirlo en caos heterogéneo, fragmentario. Pero eso extraño, eso otro, es también totalidad o integración compleja de partes; y, si es todavía fragmento inacabado y finito, "pugna —como decía Bloch— por ser acabado y lo finito choca continuamente contra sus límites" y aparece la "necesidad": "la voluntad de superar, de rebasar los límites".<sup>600</sup>

599. Mattei Dogan y Robert Pahre. *L'innovation dans les sciences sociales. La marginalité créatrice*, P.U.F., París, 1991.

600. Bloch, *Sujeto-objeto*, p. 132.

El fragmento es válido, e incluso fundamental en todo desentrañamiento de la realidad, en la medida en que *necesariamente* busca dejar de serlo, y "siempre que la totalidad se conciba como algo intencionado [...] y no como algo conseguido".<sup>601</sup>

Hemos visto, pues, que, en efecto, cualquier *todo* presupone a la parte, pero también a la totalidad extraña, ajena, otra: y que la contradicción interna, dialéctica, entre las partes de un todo (o entre el todo y sus partes) se conjuga con la contradicción entre totalidades extrañas, presentadas acaso, por la incapacidad temporal de la ciencia, como contingentes o fragmentarias.

En la práctica de toda investigación filosófica o científica, uno se enfrenta a diversas estructuras conceptuales (*conceptual frameworks*, las llama Northrop Frye)<sup>602</sup> que pueden organizarla, y, como muy bien dice, a otro propósito, un filósofo indio (es decir, de la periferia), Daya Krishna, "cada una de estas estructuras disponibles muestra las limitaciones de las otras y sugiere una posibilidad alternativa inexplorada para estas últimas". De hecho, "atraen nuestra atención hacia aquellos hechos de nuestra experiencia que se han rechazado desde otras perspectivas".

Esta apertura aparentemente ingenua, propia de un mundo —hasta ayer, el tercer mundo— secularmente postergado y necesariamente ansioso de asimilaciones modificables pro domo sua, se identifica, con la misma aparente ingenuidad, con esos viajes que uno emprende para conocer cosas distintas "y mirar el mundo con una capacidad renovada de asombro y originalidad". De igual modo, "también es posible emprender viajes conceptuales a otras culturas" y "enriquecerse uno mismo con la conciencia de una posibilidad alternativa de pensamiento" y así "liberar nuestra imaginación conceptual de las restricciones inconscientes de nuestra tradición conceptual".<sup>603</sup>

Aunque la intención de Krishna es llamar la atención sobre la injusta preferencia de las filosofías china, hindú, árabe, etcétera, a manos de la filosofía occidental, la idea misma de "filosofía comparada" que él pone de nuevo sobre el tapete, a pesar del sentido geográfico que tiene en su ensayo, es ya, sin más, un revulsivo contra toda pretensión de sistematizaciones "totalizadoras" autosuficientes.

Es aquí donde la inferencia, la intuición, la imaginación, la metáfora, el azar,

601. Bloch, *ibidem*, p. 502.

602. Frye, *Anatomy of criticism*, Princeton University Press, New Jersey, 1957, p. 15. Cit. por Claudio Guillén, *op. cit.*, p. 89.

603. Daya Krishna, "La filosofía comparada: lo que es y lo que debería ser", *Diógenes*, núm. 136, UNESCO/UNAM, México, invierno 1986, pp. 65, 66, 67.

incluso el tanteo, pueden desempeñar un papel epistemológico que, aunque indudablemente inferior al del análisis y al de la abstracción, no puede ser negado por la dialéctica. El intento (intencio; a priori; terminus ad quem) de captar totalidades o de reconstituir totalidades disipadas —empezando por la de la totalidad del ser humano, contra el intento fragmentador de la sociedad contemporánea— o, en otras palabras, la ambición de comprender globalidades, puede tener carácter normativo en la misma medida en que lo tiene la historia de la creciente liberación humana frente a la necesidad.

Pero ello no es razón para concebirlo como vía única de conocimiento. Ya el propio Marx afirmaba la capacidad cognoscente de la intuición ("el conocimiento repentino de la cosa", como decía san Agustín), aunque no fuera esa la vía constitutiva predominante del pensamiento científico. Pero la vía dialéctica, el tan repetido paso hegeliano-marxista de lo concreto en la realidad a lo concreto en el pensamiento a través de la abstracción, no quita espacio a otros modos, acaso "menores", de reflexión, cuya misión indeclinable es la de romper la probable univocidad de la "verdad dialéctica" capaz de reducir toda otra alternativa al rincón de lo indecible.

Más arriba hemos hablado de la analogía que entre socialismo y mir establecía Mijailovski (atropellando las reglas de la dialéctica), y también de la analogía que Bunge establece entre algunos recursos metodológicos de la ciencia y la "técnica del cuclillo" que se hacía empollar sus huevos por otras aves. Tal vez podríamos decir que, en definitiva, no hay eclecticismo en ninguno de los dos casos, sino, más bien, la aplicación precoz de esa utilización de la metáfora (metáfora = transporte o desplazamiento analógico de sentido) que entre científicos y filósofos tanto prestigio está alcanzando como método últimamente.

Los lindes entre la filosofía y la ciencia se encuentran en ampliación constante —decía en 1978 W. V. Quine— y la metáfora es vital en esa frontera. "La teoría molecular de los gases surgió como una ingeniosa metáfora", "las ondas de luz se entienden mejor como una metáfora", "sólo la metáfora puede empezar a iluminar el nuevo orden", "la semejanza de las ocasiones es lo que cuenta, como en la metáfora", "el meollo de la metáfora radica en la ampliación creativa que se lleva a cabo mediante la analogía", etc.<sup>604</sup> Según W.T. Jones, el anillo del benceno surgió en el químico alemán Friedrich A. Kekulé de una metáfora soñada (serpientes mordiéndose la cola y formando un círculo). Jones relaciona metáfora con modelo, y en esa línea el transporte se hace virtualmente cognoscitivo. "Esta

---

604. Quine, "Postdata sobre la metáfora" (1978), en *Teorías y cosas*, UNAM, México, 1986, pp. 223, 224 (1ra. ed. ingl., Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/ Londres, 1981). Trad. Antonio Zirión.



metáfora (o modelo) enfocó una semejanza entre cosas que, desde otros puntos de vista, son muy diferentes" 605

En realidad, la imaginación del científico o la del filósofo funciona en algunos momentos de manera similar a la del poeta. Cuando el científico o el filósofo ronda en torno al planteamiento de cierto problema o se acerca a su solución desde hipótesis todavía borrosas, es fácil que el lenguaje matemático o conceptual disponible sea insuficiente. Como en el caso del poeta, el filósofo no encuentra las palabras de algo que empieza a concebir de manera todavía imprecisa, o el investigador científico no puede aún plasmar en lenguaje matemático sus intuiciones, o el matemático se encuentra con un "problema intrínsecamente difícil" (sobrecargado de variantes). Recurre entonces a la constitución de modelos metafóricos o simplemente accede a ellos por azar. Claro que esta metaforización "azarosa" está probablemente supradeterminada, pero ello no deja de cargarla de implicaciones "irracionales" y de situarla fuera de una dialéctica normalizada. No obstante, la experiencia indica que es una forma de conocimiento y que, salvo el paréntesis positivista del último tercio del siglo XIX, y aun en él, la ciencia no ha dejado de usarla abundantemente.

La concepción que Heisenberg tenía de estos transportes metafóricos le llevaba más allá de la frontera del misticismo. Empezaba recordando que Platón (cuyas tesis prefería frente a las de Demócrito) había optado por el lenguaje de los poetas, "despertando en el lector imágenes que le imparten un tipo diferente de comprensión" (itálicas mías, FA). Y añadía cautamente:

No deseo examinar qué puede significar realmente este tipo de comprensión. Probablemente estas imágenes están relacionadas con modelos subconscientes de nuestra mente, llamados por los psicólogos arquetipos, formas de un carácter marcadamente emocional, que de alguna manera reflejan la estructura interna del mundo. Pero cualquiera que sea la explicación de estas formas de comprensión, el lenguaje de las imágenes, las metáforas y los símiles quizás constituyan la única vía de acercarnos al 'uno' desde regiones más vastas. Si la armonía de una sociedad depende de la interpretación común del 'uno', de la unidad subyacente a la multitud de fenómenos, el lenguaje de los poetas podría ser más importante que el de los científicos. 606

605. Jones, *Las ciencias y las humanidades. Conflicto y reconciliación*, FCE (Breviario núm. 266), México, 1976, p. 289-290 (1ra. ed. ingl., University of California, 1965.) Trad. Flora Botton. Puede también verse, en el campo de la sociología, el libro de Alain Mos, de la Universidad de Rennes, *La métaphore sociale. Image, territoire, communication*, de Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

606. Heisenberg, "Ley natural y estructura de la materia" (1964), en Heisenberg, Tiselius, Yukawa, *El humanismo en la filosofía de la ciencia*, UNAM (Col. Suplementos, III/4. Seminario de Problemas Científicos y filosóficos), 1967, pp.22-23. (1ra. ed., Elsevier, Amsterdam, 1966). Trad. Ernesto Mayáns,

El concepto holista de lo "uno" (opuesto a lo "múltiple") como "principio fundamental" o "unidad subyacente a la multitud de fenómenos", le llevaba al viejo problema de la contradicción entre idealismo y materialismo. Pero él rechazaba esa dicotomía. "La lucha —escribía— no es primordialmente entre dos puntos de vista contradictorios, como por ejemplo, el materialismo y el idealismo, sino entre el método científico, por un lado, y, por otro, la relación común con el "uno". Para Heisenberg, pues, aquel método y esta relación están en lucha pero no pertenecen a dos puntos de vista contradictorios: es decir, son susceptibles de unidad. Esta unidad hacía de Heisenberg, para cualquier marxista ortodoxo, uno más entre los eclécticos metafísicos. Y sería difícil no asentir. Pero, ¿cómo conciliar, entonces, esta epistemología metafísica con los indudables aportes de Heisenberg a la ciencia contemporánea?

El dictum de Lenin a Gorki sobre la posible eficacia de no importa qué concepción metafísica en la creación estética podría extenderse a la filosofía y a la ciencia. Porque, en la situación diametral, ¿qué eficacia había demostrado la dialéctica normativa en el caso de Lysenko? El oportunismo ideológico dirá tal vez que, en este caso, siempre que Heisenberg se acercaba a la verdad de la naturaleza, actuaba, de hecho, dialécticamente, y Lyse B. por el contrario, de manera metafísica. Lo cual borraría de un plumazo nada menos que el papel de la conciencia en el individuo.

No. Aunque el método científico —el método de ensayo y error— y el concomitante método dialéctico —que va a través de la abstracción hacia el conocimiento de lo concreto real— resulten de la mayor eficacia en el descubrimiento de la realidad no por eso pueden descalificarse a priori otras formas de reflexión que, dependientes en definitiva de aquellos métodos e imbricadas muchas veces en ellos, estén orientadas hacia la búsqueda de la determinación del objeto.

Poco más arriba subrayaba yo la palabra *complejidad*. Las nuevas teorías de la investigación científica se enfrentan hoy, en efecto, al carácter específicamente complejo de toda realidad, a partir del descubrimiento del creciente predominio de la *inestabilidad* en los sistemas reales (la llamada fluidez de los sistemas y entre sistemas) y del desarrollo de la física del *no-equilibrio*.<sup>607</sup> Toda ortodoxia estructuralista y totalizadora de la realidad social, e incluso de la realidad natural, tropieza ante estos dos enfoques de la ciencia contemporánea. La totalidad es inestable; su realidad fluctúa.

---

Karel Wendl y José Luis González.

607. Véase: Grégoire Nicolis e Ilya Prigogine, *A la rencontre du complexe*, PUF, París 1992.

Los modernos métodos analíticos del discurso, en particular la escuela francesa de M. Pêcheux, F. Gadet y J. Fossaert,<sup>608</sup> introducen en nuestro campo de reflexión nuevas categorías tales como "discurso social común", "enunciado", "práctica discursiva", "formación discursiva", etc., y renuevan otras viejas como, por ejemplo, la de "metáfora". Aunque esta tendencia afirma que todo enunciado está determinado por su pertenencia a un macroconjunto temático (la "institución"), su relación con el eclecticismo parece clara puesto que permite considerar los discursos de Marx y de Ricardo, por ejemplo (independientemente de sus respectivas "instituciones"), como pertenecientes a una misma "formación discursiva".

Es lo que Michel Foucault llamará "genealogía": "alianza de conocimientos eruditos y de memorias locales, que permite la constitución de un saber histórico acerca de las luchas, así como la utilización de este saber en las tácticas actuales". Gilberto Giménez, con cuyo ensayo<sup>609</sup> estoy en deuda en estos aspectos, añade: "Se trata de un saber disperso, localista y particular, que se confronta con las teorías totalitarias y globales como el marxismo y el freudismo". Es decir, *pluralismo* (incluso disperso) contra *totalidad*; pero, también, inferencia libre, carambola heterogénea, cercana a la anarquía feyerabendiana.

Frente a esta aceptación del "análisis del discurso" algunos marxistas denuncian, no sin razones, "el desplazamiento del problema de las ideologías por el de los discursos", y el consiguiente eclecticismo de estas posturas: el de la mezcla foucaultiana, en nuestro caso, de ideas tomadas prestadas de Marx, Nietzsche, Freud, Piaget, Lacan. Pero el ataque al eclecticismo reviste las formas ya conocidas, y reduce así su eficacia hasta anularla, hasta dejar intocado (justamente cuando se le cree anulado) el "discurso" de Foucault. Dice el marxista mexicano Patricio E. Marcos:

Hay presunción de ideología en todo intento por juntar cosas que no pueden ir juntas, cuando se buscan fantasmales interdisciplinas, cuando se aplica a construir una salchicha frankfurtiana, con filósofos que se cachetean, psicoanalistas y economistas políticos; o como en el caso del que nos ocupamos [es decir, las tesis epistemológicas de Foucault], cuando no teniendo en qué discurrir, se va de aquí para allá hurtando materiales de todos lados.<sup>610</sup>

608. Cf. Pêcheux, "Analyse du discours: langue et idéologies", en *Langages*, núm. 49, París, 1975. También: Françoise Gadet y Michel Pêcheux, *La lengua de nunca acabar*, FCE, México, 1984. (1ra. ed. fr., Maspéro, París, 1981.) Trad. Beatriz Job.

609. ~~Estoy en deuda, en estos aspectos, con el ensayo de Gilberto Giménez, "Foucault: poder y discurso", publicado en vv.aa., *La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, UNAM/El Caballito, México, 1987, p. 34, 35.~~

610. Marcos, "El poder como insidia", en vv.aa., *La herencia de Foucault*, UNAM/El Caballito, México, 1989, p. 89.

No queda claro que las cosas que junta Foucault “no puedan ir juntas”, ni que sus intentos interdisciplinarios hayan de descalificarse, ni que haya que rechazar la relación, *en el sujeto que reflexiona*, entre filósofos en pugna, eligiendo (hurtando) ideas de diversa procedencia. Por otra parte, el hecho de que haya “una presunción de ideología” en el supuesto “desplazamiento de los problemas de las ideologías por los de los discursos” no hace sino subrayar la existencia de un *a priori* “ideológico” en todo eclecticismo medianamente serio, lo cual está muy lejos de invalidarlo.

El eclecticismo de Foucault es un valor entendido. “En su obra, es cierto, volvimos a leer a Marx, a Freud, a Nietzsche”, decía en uno de sus últimos trabajos el lastimosamente desaparecido filósofo mexicano Armando Pereira.<sup>611</sup> Pero añadía enseguida: “pero ahora de otra manera”. Más aún: “lo que en esa lectura se privilegiaba era justamente lo que las ideologías nos habían ocultado”: el campo de lo particular. Había, pues, que “buscar en los pliegues del discurso aquello que hablaba de nosotros mismos, de nuestro cuerpo”... “Sólo allí, bajo esa piel y esa carne que es la nuestra, la historia se volvía inteligible”. Era preciso poner en cuarentena a las totalidades, a “la coacción —como decía Foucault— de un discurso teórico, unitario, formal y científico”. “No podíamos seguir oponiendo a la universalidad burguesa una imaginaria universalidad proletaria”. Foucault nos proponía justamente el “decidido abandono de lo universal” y nuestra remisión “a la interioridad del sujeto”.

Parece una despolitización, una subjetivación, una romantización. No hay tal. El título del trabajo de Pereira (“Michel Foucault: política de la vida cotidiana”) avanzaba ya su defensa, con Foucault, de “una consecuente liberación de la práctica revolucionaria” con respecto a las instituciones en las que “el sujeto se ha visto atrapado”, y proponía —temible proposición— “la atomización de los puntos de resistencia frente al poder”. En resumen: “aceptar la diferencia, la diversidad, la constante heterogeneización tanto de la vida como de los discursos”. Pereira sabía muy bien que esta concepción epistemológica, tan emparentada con el eclecticismo, prefiguraba “la imagen del caos, de la confusión y del desorden” en quienes concebían la realidad social como sujeta a un orden legal que era preciso sustituir por otro. Y contestaba a esta probable objeción citando a Foucault: “imaginar otro sistema constituye [...] parte del sistema”;<sup>612</sup> “el conjunto de la sociedad”, la totalidad, es el “objetivo a destruir”, con la esperanza de que nunca habrá ya nada que se le

611. Pereira, “Michel Foucault: política de la vida cotidiana”, en *La herencia de Foucault*, ed. cit. nota anterior, p. 116.

612. Podría decirse, parodiando a McLuhan: “el sistema es el mensaje”...

parezca. El orden, la normalización, ha de surgir de los suficientes recursos que las masas tienen en sí mismas. Negación, pues, de las ideas de sistema y totalidad; afirmación de las ideas de diferencia, heterogeneidad de lo particular e intención. Epistemología de lo extendible y, como dice Derrida, de lo "diferenciante".<sup>613</sup>

No se trata aquí de dirimir alternativas: pro-Foucault o anti-Foucault, ni de ver dónde Foucault acierta y dónde yerra. Se trata solamente de no negar un método de reflexión; de no impedir *otra* capacidad teórica exploratoria del ser humano; de aceptar, como dice Cesáreo Morales, "las posibilidades de las diferencias" y, por lo tanto, el hecho de que "uno de los grandes méritos de Foucault" pueda ser, precisamente, "su relectura de Marx".<sup>614</sup> Y saber que esta relectura está muy lejos de ser la única. Wittgenstein tendría razón, pues, cuando criticando la tentación de toda relación unívoca entre causa y efecto, proponía, en un apunte suyo de 1940, otra manera de pensar: "así y de muchas otras maneras puede haber sucedido".<sup>615</sup> La concepción marxista del ser humano como ser irrenunciablemente social, llevada al extremo de la ortodoxia, ¿no puede dejar en un espacio ciego los aspectos psicológicos, individuales o instintivos de la praxis humana?

La totalidad puede engañarnos incluso allí donde más evidente parece. Marx escribió **El capital** y, aunque distinguió —bien es verdad que no de una manera notoria— diversos tipos de capitalismo, las derivaciones o desarrollos de su trascendental análisis presupusieron siempre que sistema capitalista no había más que uno. Ya los economistas clásicos (Ricardo, Adam Smith, etc.) concebían al capitalismo como una totalidad plenamente identificable; y, después de Marx, Keynes lo concibió también como un todo definido. Sin embargo, en los países del tercer mundo y en los de la periferia europea, los marxistas revolucionarios tropezaban constantemente con esa presuposición unívoca. Se decía que no había diversos capitalismo sino solamente diferentes estadios de su desarrollo. Y, como el carácter histórico de toda estructura social resultaba el colmo de la obviedad, se concentró en

613. También había escrito Adorno: "Es propio de la condición básica de todo poder el desterrar al campo de los enemigos al que no se identifique con él; no en vano es *catolicismo* una voz griega que traduce a la latina *totalidad*, y que los antinacionalistas llevaron a la práctica. Totalidad significa equiparar lo diferente con el enemigo". (*Minima moralia*, 2da. parte, fragmento 83, ed. Monte Avila, p.149-150.) La experiencia histórica actual nos dice que "la diferencia" (nacionalismo y religión en Yugoslavia, Cáucaso, Cercano Oriente, India) puede ser, al mismo tiempo, una pretensión de totalidad. Por eso hablaba Adorno también de "armonía de las diferencias" y de que "el mejor estado es aquel donde se puede ser diferente sin temor alguno" (p. 114).

614. Morales, "Individuo, violencia y política", en *vv.aa.*, **La herencia de Foucault**, p. 140.

615. Wittgenstein, **Observaciones**. Siglo XXI, México 1981, p. 73. (Tra. ed. al., **Vermischte bemerkungen**, Suhrkamp, Frankfurt/Moa, 1977.) Trad. Elsa Cecilia Frost.

esa historicidad el esfuerzo por elaborar análisis concretos de las estrategias revolucionarias, y se abandonó —si es que alguna vez se tomó en cuenta— la idea de la posible heterogeneidad del sistema, y la probable invalidez universal de aquellos principios únicos y totales que definían el capitalismo inglés. Y cuando Lenin estudió el capitalismo ruso, estudió precisamente su desarrollo, y sólo de manera muy pasajera su eventual estructura diferente, su heteroclitismo, es decir, su “declinación” irregular, diferente. Fueron los populistas los que se acercaron a la idea, ciertamente ecléctica, de que en Rusia el capitalismo podría ser *otro*, y de que los principios que regulaban el capitalismo europeo occidental podrían no ser universales y, desde luego, no corresponder al naciente capitalismo ruso. No podemos entrar aquí en la conocidas dudas de Marx sobre el modo de producción “asiático”, sobre la *obshchina* (ya comentadas más arriba) o sobre las fallas que siempre acarrea una aplicación mecánica de los famosos principios esbozados por él en su admirado y admirable Prólogo a la **Contribución a la Crítica de la Economía Política**. Lukacs subrayó muy pronto, en su **Historia y conciencia de clase**, la dificultad metodológica —muchas veces advertida por Marx— que aparece cuando se aplica el materialismo histórico a épocas pre-capitalistas:

Las verdades materiales del materialismo histórico son de la misma naturaleza que vio Marx en las verdades de la economía política clásica, son verdades dentro de un determinado orden social y de producción. Y valen incondicionalmente como tales, pero sólo como tales. *Esto no excluye la aparición de sociedades en las cuales, a consecuencia de la naturaleza de su estructura, rijan otras categorías, otras conexiones de la verdad* [subrayado por mí, FA]. 616

Y esto era así porque, en definitiva, el materialismo histórico, aunque aplicable a otras épocas históricas, es, por de pronto, “una teoría de la sociedad burguesa”, que significa “el autoconocimiento de la sociedad capitalista”. ¿No habría que reconocer hoy que, en el estudio del capitalismo actual (postimperialismo, capitalismo “adulto”, capitalismo “tardío”, etc.), nos encontramos con dificultades metodológicas *nuevas*, con categorías en parte *nuevas*, y, por lo tanto, con la necesidad de romper con la concepción de estructuras (ya no sólo teóricas, de pensamiento, sino también sociales, objetivas) en tanto que “totalidades” sistemáticas estrictas?

---

616. Lukacs. “El cambio funcional del materialismo histórico” (junio 1919), en **Historia y conciencia de clase**. Grijalbo, México, 1969, pp. 95,99. Trad. Manuel Sacristán. Más adelante insiste Lukacs: “Las sociedades precapitalistas estaban *realmente constituidas* [...] como dominio de sistemas categoriales completamente distintos”. “En los varios ambientes sociales rigen leyes distintas, pues la vigencia de un determinado tipo de ley está ligada a presupuestos sociales precisos” (p. 102).

La concepción posmoderna del problema de la totalidad no es ecléctica, como cabría suponer, porque es precisamente irreductible, paradójicamente *totalitaria*: "Guerra al todo", dice Lyotard. Partiendo de una consideración sensata sobre los peligros que concita una idea absoluta de lo total, acaba en un radicalismo monista. "Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible de la experiencia transparente y comunicable... Guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre".<sup>617</sup>

En su reflexión sobre la posmodernidad, Fredric Jameson ha establecido una diferenciación interesante entre totalidad (*totality*) y totalización (*totalization*), caracterizando, obviamente, a este último término —al igual que Sartre y Kosik— como "operación", como praxis (... "the new word 'totalization' as an equivalent for 'praxis'").<sup>618</sup> Y dice: "my approach to posmodernism is a 'totalizing' one"...: una aproximación *totalizante*, es decir, que busca la totalidad sin pretenderla: una totalidad *metodológica*, provisional. De otra manera, dice Jameson, nos abocamos a un cierto concepto de totalidad que presupone el de verdad, y que "conduce fatalmente al Terror".<sup>619</sup>

El pensamiento "totalizante", por el contrario, no se pregunta por su contenido de verdad o de validez "but rather for its historical conditions of possibility". Al pasar al pragmatismo de lo "totalizing" (aunque Jameson prefiere emparentarlo no con el pragmatismo sino con el nominalismo), el concepto clásico de totalidad queda degradado: "means little more than the making of connections between various phenomena"... Así, por ejemplo, un *modo de producción* no es un "sistema total" (en el sentido —dice Jameson sin mencionar a Marx— de Weber, Foucault o 1984) ya que incluye "a variety of counterforces and new tendencies within itself, of 'residual' as well as 'emergent' forces".<sup>620</sup> Más aún: el modo de producción capitalista produce incluso diferencias o diferenciaciones "as a

617. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 26. Cit. por J. Muñoz en su "Introducción" a *¿Por qué filosofar?*, de Lyotard. Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, p. 59.

618. Fredric Jameson, *Posmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991, p. 333.

619. *Ibidem*, pp. 400, 401. Diez años antes, desde un posmodernismo estadounidense radical (deconstrucción, descentramiento, diseminación, discontinuidad, dispersión, etc.), Habib Hassan todavía no hacía distinción entre totalidad y totalización y proclamaba la *episteme* del *unmaking*, uno de cuyos principios era "to refuse the tyranny of wholes; totalization in any human endeavor is potentially totalitarian". (Cit. por Albrecht Wellmer (53) en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993 (1ra. ed. ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1985) 620. Jameson dice que toma los términos "residual" y "emergente" de Raymond Williams, pero es evidente que Williams los toma de John Stuart Mill.

function of its own internal logic".<sup>621</sup>

La diferencia entre totalidad y totalización es lo suficientemente eficaz como para haber pasado, acaso inconscientemente, a otros discursos posmodernos: no trivialización sino trivialización, no humanidad sino humanización, no verdad sino verificación, no modernidad sino modernización... Y, en estética, adquieren nuevo sentido posmoderno términos tales como teatralización, escenificación, novelización, musicalización, etc., huyendo de definiciones universales presuntamente ontológicas y predeterminadas.<sup>622</sup> Con lo cual la idea de totalidad queda salvada en el dominio positivo de la reflexión dialéctica o historicista, dándole una identidad "totalizante".<sup>623</sup>

Sin embargo, también la idea de "totalización" puede tener una faceta autoritaria. "To totalize —dice Lynda Hutcheon— means to unify with an eye to power and control".<sup>624</sup> En otras palabras, la idea de totalidad (y la de sistema) puede ser lo que Bachelard llama (aplicado por él a otros conceptos) un "obstáculo epistemológico".<sup>625</sup> Puede ser un recurso epistemológico válido..., pero puede ser también un obstáculo.

#### e) Eclecticismo y dialéctica

Lenin no tenía dudas en cuanto a las diferencias entre eclecticismo y dialéctica. Ya hemos visto cómo, en los **Cuadernos filosóficos**, indicaba que el eclecticismo de Aristóteles (aceptando un Dios frente al materialista Leucipo y, en el sentido opuesto, criticando el idealismo de Platón, en cuanto "idealismo en general") era, sin embargo, positivo en la medida en que, con la crítica de un idealista a otro idealista, "el materialismo siempre sale ganando". Incluso "el idealista Hegel eludió cobardemente el hecho de que Aristóteles había minado los cimientos del idealismo (en su crítica a las ideas de Platón)".<sup>626</sup>

<sup>621</sup> Jameson, op. cit., pp. 399-406.

<sup>622</sup> Sobre este aspecto del pensamiento posmoderno, Guillermo Zermeno Padilla, de la Universidad Iberoamericana de México, comenta: "Del ser no queda sino su rastro... Ser es acontecer... El ser se ha convertido en un simulacro". Y él mismo añade un nuevo ejemplo: "tribalización de la cultura". (En "Paráfrasis posmodernistas", *Revista de Filosofía*, núm. 64, Universidad Iberoamericana, México, ene-abr 1989.)

<sup>623</sup> Terminada la redacción de este capítulo descubrí, sin tiempo ya para localizarlo y estudiarlo, la existencia de un libro sin duda necesario para la discusión del tema: Martin Jay, *Marxism and Totality, the Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1984.

<sup>624</sup> Lynda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism*, Nueva York, 1988, p. XI. Citada por Jameson, op. cit. p. 334.

<sup>625</sup> Bachelard, "La actualidad de la historia de las ciencias" (1951), en *El compromiso racionalista*, Siglo XXI, México, 1980, p. 141. Trad. Hugo Beccacece.

<sup>626</sup> Lenin, *Cuadernos filosóficos*, p. 264. (Las itálicas son de Lenin.) El eclecticismo de Aristóteles vuelve



¿Cuál era la diferencia entre una "transición dialéctica" y una "transición no dialéctica" (subjctiva, escéptica, sofisticada; ecléctica)? "El salto", responde Lenin en esa misma página de los **Cuadernos**: "El salto. La contradicción. La interrupción de lo gradual. La unidad (identidad) del ser y el no ser". Parece evidente que "el salto" resulta ser una distinción radical entre la dialéctica y el escepticismo subjetivo y sofisticado; pero, ¿lo es también entre dialéctica y eclecticismo?, ¿hay entre ambos una verdadera solución de continuidad? Podría haberla sí, partiendo de la propia definición leniniana de lo dialéctico, reservamos para lo ecléctico el campo de lo gradual. Resulta, en efecto, difícil imaginar la desembocadura en el salto, en la revolución, mediante un camino reflexivo de elecciones y rechazos. Al distinguir precisamente el dialoguismo bajtiniano (que debe mucho a Hegel, dice Julia Kristeva) de la dialéctica hegeliana, decía la estudiosa franco-búlgara:

El dialoguismo reemplaza esos conceptos (los de la tríada hegeliana) absorbiéndolos en el concepto de relación, y no apunta a una superación, sino a una armonía, al tiempo que implica una idea de ruptura (oposición, analogía) como modo de transformación.<sup>627</sup>

Hay aquí una alternativa al parecer sustancial: superación o armonía (con ruptura transformadora); tríada hegeliana o absorción de sus términos en el concepto de relación. Parece como si la segunda alternativa abandonara lo dialéctico por lo dialógico. Pero el terreno es el mismo: el de la "dialéctica inmóvil" de Walter Benjamin.

Desde Hegel mismo sabemos que la superación entre la tesis y la antítesis, siendo una ley del movimiento, no siempre es posible dentro de determinadas condiciones históricas o físicas. De no ser posible, pues, la modificación de ese condicionamiento objetivo, como el movimiento real no puede estancarse, el cauce adopta objetivamente la forma de la *coincidentia oppositorum*, (un aspecto, como el de lo carnavalesco-menipeo, *dramático* —dice Kristeva—, es decir, "homicida, cínico, revolucionario, en el sentido de una transformación dialéctica") (italicas de Julia Kristeva!)<sup>628</sup> hasta que de esa transformación gradual-revolucionaria de los términos de la oposición, surja un nuevo paradigma, una nueva síntesis. Del desarrollo gradual al salto no sólo no hay solución de

---

hoy a recibirse como una idea plausible. Leo en la recensión editorial del libro *Aristote et la Renaissance*, de Charles B. Schmitt: "Eclectique, il absorbe et accompagne les avancées de la connaissance scientifique et sut rester indispensable à tous". (En *Nouveautés*, PUF, Paris, núm. 249, nov-dic. 1992, p. 14.)

627. Kristeva, "La palabra, el diálogo y la novela" (1966), en *Semiótica* 1, p. 224. (1ra. ed. fr., Seuil, 1970.) Trad. José Martín Arancibia.

628. Kristeva, op. cit., p. 211.

continuidad, sino que, mediando las condiciones concretas adecuadas, puede muy bien haber una relación de causa-efecto.

El proceso de síntesis no es una simple anulación de la contradicción anterior, sino —como dice Gadamer— “la preservación de todos los elementos de verdad que se hacen valer en las contradicciones”.<sup>629</sup> La famosa *Aufhebung*, en tanto que *sublimación* (o reformulación a otro nivel superador del conflicto), no es forzosamente una solución científica, rigurosa, de la contradicción, sino, como dice sorprendentemente Hegel, “la reconciliación de la ruina”. Vence una vez más lo concreto real y la tensión de la “síntesis” puede prevalecer “sublimada”, como —según Freud— hace no pocas veces el artista.

Me parece oportuno traer aquí a colación la comparación que con el trabajo de un cirujano hacia del método científico un profesor rumano, Alexandre Giuculescu, del Instituto de Cibernética de Bucarest:

El hombre de ciencia se comporta como un cirujano facultativo, desarticulando la teoría en cuestión para eliminar las partes sospechosas y sólo conservar aquéllas que se revelan sanas. El conjunto de esas intervenciones tiene como fin el poner a punto un instrumento conceptual eficaz, que representa una síntesis entre lo que queda de utilizable en la tradición y las aportaciones nuevas elaboradas bajo la presión de la actualidad científica y técnica.

Parece evidente que el profesor Giuculescu se sitúa en el terreno de la transformación gradual, sin saltos, hecha de “partes” escogidas, electiva, ecléctica; pero con un resultado eficaz, con una síntesis. Todo el proceso (“de actualización permanente”, dice Giuculescu) está regido por las “aportaciones nuevas” que ponen en crisis la teoría, el sistema, el modelo, el método...: la autoridad, el status, lo establecido. De la síntesis anterior sólo queda lo todavía sano (la reconciliación de la ruina.) ¿Y el salto? El salto no está fuera de este desarrollo, y se produce —para decirlo que palabras archisacramentadas— cuando esa elección permanente y calculada produce la aparición de un nuevo paradigma. Ningún ejemplo más sobresaliente de salto dialéctico que la revolución copernicana. Pues bien —nos recuerda Giuculescu—, “Copérnico retiene ciertos elementos del Almagesto al mismo tiempo que rechaza otros”. Y Newton hace lo mismo con Kepler.<sup>630</sup> La barrera entre ambos criterios no está definida. No es, pues, casual que, en la historia de la filosofía, muchos

629. Cf. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1979, p. 132-133. Trad. Manuel Garrido.

630. Giuculescu, “La arquitectónica del saber científico. Ensayo sobre la dinámica de las ciencias”, en *Diógenes*, núm. 131, UNESCO /UNAM, México, otoño 1985, pp. 18, 19.

ecléticos de ayer sean hoy considerados como dialécticos.

Para el propio Lenin, un filósofo como Leibniz —que aún entonces se tenía por eclético, pero que había sido muy elogiado por Marx—<sup>631</sup> ponía de manifiesto “un tipo de dialéctica muy profundo, a pesar del idealismo y el clericalismo”, cuando “llegó, a través de la teología, al principio de la conexión inseparable (y universal, absoluta) de la materia y el movimiento”.<sup>632</sup> Y hacía causa común con Feuerbach, cuando éste criticaba la idea de la “armonía preestablecida” —“el lado débil de Leibniz”—,<sup>633</sup> concepto teológico que, buscando el arbitrio último de Dios, mostraba una de las facetas más evidentemente ecléticas de Leibniz.

Otros importantes filósofos que fueron también considerados ecléticos (Bacon, Bruno, Descartes, Gassendi, etc.) son definidos como “dialécticos”, en mayor o menor medida, por los clásicos del marxismo. En la famosa polémica entre existencialistas y marxistas de diciembre de 1961, en París, Jean-Pierre Vigier decía que, para no hablar de los filósofos presocráticos, como Heráclito, “se ve cómo surgen análisis dialécticos anteriores al marxismo a medida que se desarrolla el conocimiento científico desde el Renacimiento”.<sup>634</sup> Y es ésa, precisamente, la época que Brucker define como eclética. El caso de Giordano Bruno es definitivo. Según Paul Sandor, filósofo marxista, Bruno tiene ciertos “traits dialectiques” (al igual que Bacon, Hobbes y Leibniz).<sup>635</sup> Pero he aquí lo que dice Agnes Heller de Bruno:

Bruno abrió nuevas vías en su **Expulsión de la bestia triunfante**. La intención de ese diálogo alegórico es elaborar un sistema axiológico donde encuentren un lugar no sólo las “virtudes” tradicionales, sino también todas aquellas cualidades, actividades y circunstancias que hayan desempeñado un papel positivo en la evolución histórica. De aquí se colige, naturalmente, que entren en mezcla múltiple categorías heterogéneas sin que encajen en jerarquía alguna ni se haga el menor esfuerzo por organizar algunas de ellas. [...] Fue ésta la última tentativa de síntesis, la busca de una síntesis de todos los valores del Renacimiento.

Es decir, un eclecticismo rampante que no consigue plasmar una síntesis pero que, sin

631. Carta de Marx a Engels (10 may 1970). Cit. por Lenin en **Cuadernos filosóficos**, p.72. Marx mostraba su admiración por Leibniz “a pesar de sus tendencias conciliadoras en política y religión”.

632. Lenin, **Cuadernos filosóficos**, p. 74, 71. Citado por Vladimir Posner, “La lucha entre el materialismo y el idealismo durante los siglos XVII y XVIII”, cap.IV de la **Historia general de la filosofía** (A.V. Schegolov, coord.), Academia de Ciencias de la URSS, Ed. Pavlov, México, s.a.(1948?), p. 110.

633. Lenin, **Cuadernos filosóficos**, p. 75.

634. Sartre, Hyppolite, Vigier, Garaudy, Oréal, **Marxismo y existencialismo**, Sur, Buenos Aires, 1963. (1ra. ed. Plon, París, 1962). Trad. Ezequiel de Olaso.

635. Sandor, **Histoire de la dialectique**, Nagel, Paris, 1947, p.83.

embargo, "abre nuevas vías" y tiene "rasgos dialécticos"...

Pero, desde el punto de vista filosófico marxista (y también desde otras perspectivas), el eclecticismo de estos filósofos fue, a la postre, negado, y el método ecléctico, al ser identificado con el sincretismo como fautor de síntesis "malas", fue arrumbado en el desván de la epistemología. La razón última de este repudio por parte de los continuadores del marxismo era obvia: una vez aparecido el proletariado y su filosofía de clase, cualquier eclecticismo no podía ser sino una conciliación de esa filosofía con la ideología burguesa, o un compromiso oportunista en el seno mismo de la concepción burguesa del mundo.

El problema de la neutralidad se sitúa, evidentemente, en el entresijo de todos estos problemas. Ya vimos más arriba cómo Lenin concedía a Gorki toda clase de libertades en "cuestiones neutrales" (es decir, en cuestiones estéticas y literarias, desligadas de la filosofía y la política). Y es que, en el seno del marxismo y, en general, de las ciencias sociales, la neutralidad entre posiciones antagónicas parece imposible. Adolfo Sánchez Vázquez ha dedicado un ensayo penetrante a esta cuestión, y no parece necesario debatir de nuevo el problema.

Pero lo importante no es, para nuestro propósito, discutir la certeza o no de una posición neutral en las ciencias sociales, sino la posibilidad de encontrar en tales posiciones aspectos válidos. La posición "neutral" puede suponer una resistencia a "tomar partido", una incertidumbre o un oportunismo. Pero si hemos de atender a los trabajos científicos concretos de no importa qué "neutralista", parece evidente que sus resultados pueden ser perfectamente válidos, independientemente de su neutralidad. En las ciencias puras o exactas esta evidencia es aún más clara. Ya Sacristán había advertido que "desde el punto de vista político-moral, la ciencia es ambigua, por así decirlo, si no queremos usar la palabra 'neutral', lamentablemente satanizada en los ambientes de izquierda".<sup>636</sup> ¿Por qué la ciencia es ambigua o neutral? Por su objetividad (al menos, en el terreno teórico, abstracto). Es la razón también por la que, desde cierto punto de vista, no puede ser ecléctica (según quedó indicado en el acápite anterior sobre Bajtín).

\* \* \*

No obstante, las tesis de Mario Bunge sobre la heurística científica y sobre la interrelación entre teorías defienden la posible síntesis de lo dispar. En otro lugar cito a Bunge cuando

---

636. Y añadía: "En los cuales se recuerda poco quién fue el autor que propuso llamar "canalla" al que practica la ciencia con un interés que no sea puramente el científico, a saber, Karl Marx, y no algún positivista". En "Manuel Sacristán habla con Dialéctica", en *Dialéctica*, año VIII, núm. 13, México, jun 1983, p. 105.

propone "aplicar soluciones conocidas a situaciones nuevas y examinar si siguen valiendo para éstas; [...] generalizar viejos problemas: probar con nuevas variables y/o nuevos dominios para la mismas; bucar relaciones con problemas pertenecientes a otros campos". Utilizar los lemas ("hipótesis demostradas como teoremas en otras teorías y tomadas en préstamos de ellas") y ciertas premisas subsidiarias (hipótesis especiales, lemas, datos) "que se añaden a medida que se necesitan para inferencias" y que "es lícito tomarlas de cualquier campo, mientras satisfagan los requisitos de cierre y homogeneidad semánticos". Todo esto presupone la interrelación entre teorías, que, según Bunge, puede manifestarse de tres maneras:

- 1) como un isomorfismo o relación de inclusión (teorías con la misma estructura subyacente pero con símbolos de significaciones diversas);
- 2) como un solapamiento parcial de las bases predicativas (teorías que, aunque "no se encuentren en la relación de inclusión", tengan en común algunos conceptos básicos), y
- 3) como un solapamiento parcial de las bases axiomáticas (teorías que, además de tener en común algunos predicados, coinciden también en algunos enunciados).

"En ninguno de los tres casos podemos decir con propiedad que una de las teorías se haya reducido a la otra", es decir: las dos teorías relacionadas mantienen su propia lógica interna, su propia coherencia, pero permiten, en principio, "utilizando los conceptos comunes a ambos conjuntos como eslabones de enlace, [...] construir una entera tercera teoría que constituya un puente entre las dos viejas, o incluso que englobe a ambas".<sup>637</sup> Esto implica, según Bunge, que una teoría innovadora no sólo puede ser la "reformulación" de una teoría ya conocida, sino que puede consistir también en la "fusión de varios fragmentos" de otras teorías, o en la "relación sin precedentes" de conceptos ya conocidos.<sup>638</sup>

\* \* \*

---

637. Bunge, *La investigación científica, su estrategia y su filosofía*, Ariel/Planeta, Barcelona/México, 1983 (2da. ed. corregida) pp. 191-192, 437, 600. Trad. Manuel Sacristán.

638. *Ibidem*, p. 933. En el párrafo final de su libro (p.930) Bunge confiesa: "No hay duda de que para construir la imagen de la investigación científica presentada en este libro hemos utilizado unas cuantas contribuciones claves y capitales de varias tendencias filosóficas *incompatibles entre ellas* [...] La posición alcanzada es por tanto *una especie de síntesis* del realismo, el racionalismo y el empirismo, pero (esperamos) sin el extremismo ni la rigidez que caracterizan toda escuela filosófica. Es mejor que no bauticemos la posición construida en este libro: los ismos filosóficos son el cementerio de la investigación porque ellos tienen ya todas las respuestas, mientras que la investigación, científica o filosófica, consiste en luchar con problemas rechazando las constricciones dogmáticas" (titúlicas mías, FA). Para muchos, esta síntesis bungiana será, sin duda, ecléctica. No entiendo cómo, al mismo tiempo, puede no considerársele dialéctica.

En América, en nuestro siglo, la inmensa mayoría de los marxistas condenó desde luego al eclecticismo siguiendo primero las ideas de Lenin y luego las de los diccionarios soviéticos citados. Un ejemplo entre muchos sería el de Carlos Astrada, marxista argentino que condena a Bloch, Lukacs, Marcuse y Sartre porque, de manera "abigarrada e inconsistente", involucran en sus tesis "ingredientes heteróclitos, de difícil soldadura: profetismo, marxismo, utopismo, magia, misticismo, antropologismo solipsista".<sup>639</sup> (A diferencia de Baudelaire, lo heteróclito tiene ya también aquí —y en otros muchos autores— una significación negativa sinónima de eclecticismo.)

A pesar de la negación del método electivo, la aplicación del marxismo a las condiciones latinoamericanas (e igualmente en Africa y Asia) exigió, incluso en política, modificaciones eclécticas no siempre condenadas. Un autor tan poco heterodoxo como el destacado marxista ecuatoriano Agustín Cueva, a quien desgraciadamente ya no podemos contar entre nosotros, al comentar la introducción del moderno acervo científico en el campo teórico de la izquierda revolucionaria americana marxista, indicaba que tal transmisión "tuvo mucho que ver con el eclecticismo" y que, aun reconociendo los términos peyorativos que otros marxistas utilizan para referirse a esa corriente, "sea de esto lo que fuere, es innegable que aquello contribuyó a establecer un nuevo y más elevado nivel técnico de producción de conocimientos en nuestras ciencias sociales, y *en este sentido*—subraya Cueva, salvando las espaldas— fue un hecho positivo".

Así, pues, el eclecticismo en el marxismo ha podido ser en América un hecho positivo. Y sin duda que lo fue. ¿Cómo explicar, si no (y es un argumento del propio Cueva), las diversas perspectivas particulares de análisis entre autores de una misma corriente (Gunder Frank, Marini, Dos Santos, Quijano, Sunkel y Paz, por ejemplo)?<sup>640</sup> Fred Gillette Sturm, latinoamericanista de la Universidad de Nuevo México, es más explícito cuando, al reconocer la existencia en América de "auténticas síntesis culturales e intelectuales que tienden actualmente a trascender sus orígenes", observa, además, que, en nuestro continente, "la ideología marxista tampoco ha sido un marxismo ortodoxo [...] Varias ideologías marxistas heterodoxas se han difundido por la vía intelectual y política de gran parte de Iberoamérica. De esta base marxista los movimientos actuales de "liberación"

639. Carlos Astrada, *Dialéctica e historia: Hegel-Marx*. Col. Paideuma, Buenos Aires 1969, p.138. Cit. por Horacio Cerrutti, *Ensayos de utopía*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1989, p. 107.

640. Agustín Cueva, "El pensamiento social latinoamericano (Notas sobre el desarrollo de nuestras ciencias sociales en el último periodo)", en *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, núm. 14, UNAM, México, 1981, p. 115.

derivan una parte importante de su posición, y puede decirse que representan una síntesis ideológica más madura y que promete ser más eficaz".<sup>641</sup> Es ésta también la tesis de Richard M. Morse, profesor de Stanford University, en su obra **El espejo de Próspero**:

Las doctrinas y estrategias marxistas iberoamericanas tienen muy amplias variaciones; incluso movimientos nacionales recientes que surgieron o llegaron eventualmente a colocarse bajo banderas marxistas dejan dudas acerca de si son una iniciativa realmente marxista o un brote tardío de rousseaunianismo.

Y establece seguidamente un paralelismo entre esta situación "de incertidumbre" y la tesis de Halperin Donghi sobre el suarezismo de los hombres de Mayo.

En definitiva, esta actitud resulta típica de los pensadores de países dependientes o subdesarrollados, según una acertada observación de C.B. Macpherson glosada por Morse: "los ideólogos progresistas de naciones pobres [...] son agudamente selectivos en su fusión de elementos de las tradiciones nacional y europea".<sup>642</sup> Volvemos, una vez más, al eclecticismo, en tanto que característica latinoamericana (y de "naciones pobres": las de Africa y Asia). "Hoy presenciamos —dice más adelante Morse de manera caricaturesca— la compenetración de marxismo-leninismo, trotskismo, maofismo, rousseaunianismo, liberalismo de discoteca, neotomismo galo y neofascismo [¿peronismo?, ¿varguismo brasileño?, FA] dentro de una mentalidad que apenas está empezando a descubrir una "retórica" modernizada en el sentido deliberativo o forense".<sup>643</sup>

Esta conjunción de tendencias dispares ha desembocado no ha mucho en una metodología marxista "de pepenadores", es decir, de buscadores "al tanteo" (según expresión de Dumézil) en los basurales ideológicos. Oscar del Barco, de cuyo libro **El otro Marx** recojo estas ideas, afirma que, de hecho, el marxismo es una "mezcla": "conjunto [no sistema, FA] de teorías que sólo por circunstancias aleatorias fueron subsumidas bajo el nombre de Marx. Sostener la pureza total del marxismo puede convertirse en un elemento que sirva para ocultar ese originario", es decir, "el conjunto de formas teóricas constituidas por las clases explotadas". Ni siquiera puede negarse a priori todo pensamiento "no-revolucionario". "En la hipótesis mortal de la supresión del resto lo que sucumbe es el orden de la cultura en su acepción amplísima de forma, o de 'espíritu' de los pueblos, como diría Hegel". Porque,

641. Fred Gillette Sturm, "Dependencia y originalidad en la filosofía iberoamericana", en **Latinoamérica**, núm. 14, p. 194, 207.

642. Morse, **El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo, Siglo XXI**, México, 1982, p. 124, 144. Traducción Stella Mastrangelo.

643. Morse, p. 209.

después de todo, "las teorías originarias que son propias de las clases explotadas" han surgido "en el interior del mundo teórico burgués".<sup>644</sup> Es preciso, pues, "deconstruir y redefinir" la práctica filosófica; y para ello, el autor convoca a una "práctica crítica descentrada (sofistas, escépticos, cínicos, moralistas heterodoxos, nominalistas)"<sup>645</sup> que tiene mucho de Feyerabend. La ortodoxia absoluta genera por oposición estos disparaderos heterodoxos orientados también de modo tendencialmente absoluto.

\* \* \*

Vivimos hoy el imprevisto acontecimiento de la desaparición de la Unión Soviética, la crisis final del escolasticismo y del academismo "marxista" y su inevitable revisión a la luz de la experiencia histórica.

En verdad, aunque decimos "imprevisto", no faltó gente que lo previera en una cierta medida. Entre ellos, el filósofo español exiliado en Venezuela, Juan García Bacca, vio (en 1970) que al marxismo y al catolicismo les había llegado "la hora de la verdad": "Llegada esa hora de la verdad, y ha llegado ya, veremos quien prefiere ser marxista a ser libre y dar libertad; quien prefiere ser católico a ser libre y dar libertad".

Este paralelismo entre marxismo y catolicismo tenía en García Bacca una justificación histórica que, como en tantos otros momentos de su siempre agilsima reflexión, buscaba —como buen matemático que era— mostrar y, más que mostrar, demostrar. Y el catolicismo en su primitiva etapa *ecléctica* se servía como hipótesis central.

El cristianismo fue posible, y de posible llegó a ser real —dice García Bacca—, porque los cristianos primitivos reivindicaron el derecho a ser libres, y se lo ganaron. En los tiempos en que aún se lo estaban ganando, contra viento y marea, decía san Agustín: "Nemo invitus bene facit, etiamsi bonum sit quod facit" ["Nadie, forzado, hace bien, aunque sea bueno lo que le fuerzan a hacer"]. Después de ganado tal derecho a ser libres, a ser cristianos, lo negaron por siglos y más siglos a los demás en nombre de la Verdad y del Bien, y olvidaron lo que san Agustín dijera. [...] Los herejes no lo fueron, primariamente, contra el contenido de un dogma; fueron los paladines de la libertad de decir y de creer. Eran agustinianos.

El marxismo se encuentra ahora, según García Bacca, en una coyuntura semejante. Sus fundadores, como los primitivos padres de la Iglesia, ganaron el derecho a decir su verdad; y sus seguidores la convirtieron en dogma, y en herejes a sus opositores. Toca ahora volver a los orígenes, deshacer el entramado escolástico y "defender a toda costa el derecho de los no

---

644. Oscar del Barco, *El otro Marx*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1983, p. 56, 57.

645. Del Barco, p. 103.



marxistas a sostener opiniones no marxistas".<sup>646</sup>

En ningún momento menciona García Bacca el término ecléctico. Pero esos primeros padres de la Iglesia (lo sabe muy bien García Bacca) fueron eclécticos, y los herejes postagustinianos también; y en el propio García Bacca esa es la actitud más frecuente. ¿No tendremos los marxistas que releer todos los textos postmarxianos, tachados no pocas veces de eclécticos (de heréticos), y constituir una nueva síntesis abierta, heterogénea, heteróclita (como lo fue el marxismo); híbrida, si se quiere; libremente buscada; diferente acaso en cada país o en cada región del mundo; forjada en el derecho de todos a pensar partiendo de fuentes disímiles; condicionados tan sólo por un punto de vista de clase?

Al final de un análisis muy lúcido sobre la crisis del socialismo real, Enrique Semo, marxista mexicano, afirma:

Ahora sabemos que la abolición del orden capitalista no asegura el surgimiento de uno socialista. Existen otras opciones, no siempre deseables. También nos enseña que en el siglo XXI el socialismo no puede aspirar a ser el portador único de la emancipación social. Junto a él han adquirido carta de legitimidad movimientos como el liberalismo social, el ecologista, el feminista, el de emancipación nacional, que tienen sus propios mensajes irreductibles frente al pensamiento y la práctica socialistas [...] Cada gran experiencia obliga a revisar los objetivos y los medios que a ellos llevan.<sup>647</sup>

Esto es lo que sabemos ahora. Pero, en verdad, lo sabemos desde que Hegel escribió aquella sutil reflexión, tan alabada por Lenin:

Lo que la experiencia y la historia enseñan es esto: que los pueblos y los gobiernos de un pueblo jamás han aprendido nada de la historia, ni actuado de acuerdo con las lecciones que podrían haber extraído de ella. Cada período es demasiado individual para eso.<sup>648</sup>

Si a esto añadimos el hecho indudable de que la relación entre el individuo y la historia no se rige por leyes fijas,<sup>649</sup> vemos que la captación dialéctica de la totalidad objetiva compleja en los eventos históricos es punto menos que imposible, que toda verdadera síntesis es

646. Juan García Bacca, *Ensayos*, Península, Barcelona, 1970, pp. 100-101.

647. Enrique Semo, "1989: umbral de una época", *Utopías* (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM), núm. 8, México, feb-mar 1991, p. 36.

648. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, cit. por Lenin, *Cuadernos filosóficos*, p. 289.

649. José Luis de la Iglesia, "La recuperación de Dilthey por Habermas", en vv.aa., *Racionalidad y acción comunicativa en la obra de J. Habermas*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1988, p. 45.

provisional, y que, independientemente de la voluntad y del "método" del investigador, no puede no ser "dialéctica".

#### f) Eclecticismo y pos(trans)modernidad

La crisis de la modernidad, es decir, la crisis del racionalismo ilustrado (y de su antítesis romántica), de la fundamentación objetiva de la realidad (y de la hipóstasis del subjetivismo), de la historicidad del ser humano (y de la divinización de la naturaleza), ha venido acarreada, como tantas otras crisis en la historia de la humanidad, por grandes rupturas en la reflexión científica.

En un día tan fundamental en la historia del pensamiento como aquel en que Descartes descubrió su método, Heisenberg tuvo la tremenda intuición del principio de incertidumbre (25 de julio de 1925). Que fuera recibido con escepticismo por sabios de la talla de Bohr (con una actitud displicente que provocó las lágrimas del veinteañero Heisenberg) indica hasta qué punto se estaba produciendo una ruptura (una ruptura epistemológica, como dirían Foucault o Althusser) que daba origen a una nueva época en la historia de la ciencia y de la humanidad.

A escala microscópica (física cuántica) sucedían en la materia (y la experimentación lo confirmaba) fenómenos cuya base conceptual parecía ser la complementariedad de pares de variables contrapuestas o contradictorias (espacio y tiempo, momento y posición, etcétera) que provocaba la consiguiente incertidumbre en el intento de precisar o determinar las condiciones o las consecuencias de tales fenómenos. En algunos de ellos la aglomeración de variables, recibidas como input, era tal que provocaba lisa y llanamente el caos. En la medida en que se ponían de manifiesto mayor número de variables, la posibilidad de error crecía de manera exponencial. Pronto se descubrieron fronteras en los rangos de aplicabilidad del principio de incertidumbre o de complementariedad, y, en ciertos casos, saltaron de lo microscópico a la escala macroscópica (la superconductividad es tal vez el ejemplo más notorio). Ernest R. Hilgard lo plantea de este modo:

Todos los teóricos aceptan todos los hechos [...] De ahí que las diferencias entre dos teóricos sean primordialmente diferencias de interpretación. Ambas teorías pueden casar razonablemente bien con los hechos, pero cada uno de los que las presentan cree que su punto de vista es más fructífero [...] El apelar a los hechos como forma de escoger entre dos teorías es un proceso muy complejo, que en la práctica no es, con

mucho, tan decisivo, como podríamos esperar que fuera.<sup>650</sup>

Surgieron las teorías de caos pero, junto a ellas, los sistemas reales mantuvieron rigentes las regularidades descubiertas por la ciencia (por Poincaré, especialmente) en contra precisamente de la idea de caos. Era forzoso admitir que los sistemas reales tenían diferentes grados de libertad y que, en definitiva, la epistemología era, en ciertos aspectos, casuística y, en todos, evolutiva. ¿No lo sería también la dialéctica que se había asumido en muchos círculos poderosos como sistema de categorías universales y método igualmente universal?

La posmodernidad se autopresenta en función de ese "corte epistemológico" de la ciencia, y pone sobre sus espaldas (sobre las de la ciencia) toda la responsabilidad de las consecuencias que evidentemente acarrea en los campos de la filosofía y de la vida social. Dice Lyotard:

Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los fracta, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia posmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica.<sup>651</sup>

Todo esto provoca que, a diferencia de Habermas y de Rawls, Lyotard no crea en la posibilidad de un consenso social instituido, ni en un acuerdo sobre las reglas "universalmente válidas para todos los juegos del lenguaje". Para Lyotard es inconcebible que "los juegos de lenguaje heteromorfos" puedan integrarse o derivarse de un juego superior unificante; la paradoja, es decir, la argumentación formalmente falsa que cree ser verdadera, es, para él, la única solución previsible.<sup>652</sup>

Ya, a finales de los años treinta, enfrentándose a parecidos argumentos de las vanguardias, Julien Benda, estudioso de las ciencias y de la filosofía, había rechazado este paralelismo entre incertidumbre científica e ilogicidad artística. Los proscriptores —decía Benda— de toda "idea precisa", se reclaman de la ciencia.

650. Hilgard, *Theories of Learning*, Appleton, Nueva York, 1956, p. 9. Cit. por W. T. Jones, *Las ciencias y las humanidades. Conflicto y reconciliación*. FCE (Col. Breviario 266), México, 1976, p. 295 (1ra. ed., University of California, 1965). Trad. Flora Botton.

651. Lyotard, *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984, p. 107. Cit. por Jacobo Muñoz, "Introducción" a *¿Por qué filosofar?* de Lyotard, Paidós/ Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1989. En todo lo referente a Lyotard estoy enteramente en deuda con esta extensa y penetrante introducción del filósofo catalán.

652. Lyotard, *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988.

La nouvelle physique, expliquent-ils, ne conçoit plus l'idée de matière que mêlée à celle d'énergie, l'idée de temps qu'imbriquée dans celle d'espace, l'idée de masse qu'enchevêtrée dans celle de vitesse, l'idée de lumière que fondue à celle d'électricité. Elle fait état d'idées expressément dénuées de netteté: les "incertitudes" d'Heisenberg, la "probabilité de présence" du corpuscule, le "champ" par opposé à la précision du point... Ces exégètes oublient que si, en effet, l'idée de matière a cessé d'être nette par rapport à celle d'espace, l'idée de masse par rapport à celle de vitesse, l'idée de lumière par rapport à celle d'électricité, il n'en demeure pas moins que l'idée de l'entité binaire matière-énergie, espace-temps, masse-vitesse, etc., est, elle, parfaitement nette; que ces idées sont parfaitement identiques à elles-mêmes —fixés— pendant que l'esprit les manipule, le langage étant impossible sans cette fixité; que la science n'avance que parce qu'elle emploie de telles idées, quitte à en modifier le contenu sur l'ordre de l'expérience; ils oublient que les incertitudes d'Heisenberg sont une chose, mais que *l'idée* des incertitudes d'Heisenberg en est une autre, qui n'a rien d'incertain.<sup>653</sup>

Supongo que habría, en efecto, que aceptar, con Julien Benda, que las ideas de esas entidades binarias, aunque guarden en su seno la incertidumbre, son ellas perfectamente precisas. Se ha dicho ya muchas veces que el desorden y el caos presupuesto por no pocos vanguardismos no podría ni siquiera pensarse si no fuera por el maravilloso orden lógico del lenguaje, de la palabra. El orden del pensamiento, de la reflexión, imposible sin la palabra, pone en crisis el carácter absoluto del desorden que descubre. Además, el caos, desde el punto de vista físico-matemático, no es sinónimo de desorden sino tan solo de incapacidad para determinar o predecir un resultado.

No obstante, al final de nuestro siglo, y tras la difusión de los principios de la física cuántica, la posmodernidad se ha presentado teóricamente, con tal carga de pluralidad, incertidumbre, incoherencia y complejidad, que a toda persona condicionada por la acepción derogatoria del término eclecticismo le parecerá que una y otro son sinónimos. De hecho, algunos de los más conspicuos teóricos de lo posmoderno, partiendo de la aceptación de ese carácter revocador del término, han incorporado al eclecticismo en su cínicamente pesimista cohete civilizatorio.

Al supuesto fin de la historia y de las ideologías sucede hoy un continuum esencialmente inalterable a prueba de contradicciones y de conflictos, sin ideologías y sin historia. En algunas de las teorías posmodernas hay, en efecto, una intencionada mezcla de todo ("todo vale"; "promiscuidad ideológica planetaria" se dice críticamente desde posiciones contrarias), que se contempla como producto plausible de la crisis irremediable

---

653. Benda, *La France byzantine*, Gallimard, Paris, 1945, p. 18.

de la modernidad. Sería, pues, un eclecticismo en el que, siguiendo algunas de las líneas filosóficas actuales que literaturizan a la filosofía, se adoptan el azar y el instinto como medios fundamentales de reflexión.

Tendríamos así una muestra paradigmática de un eclecticismo malo, reaccionario, que persigue de hecho la incoherencia, que elige y mezcla sin otro a priori que la persecución de lo múltiple y sin más telos (la *atelia* de Gillo Dorfles)<sup>654</sup> que el éxtasis o la simple contemplación de lo inmediato sensible; un eclecticismo en los antípodas del de Séneca, Clemente de Alejandría, Ibn Jaldún, Maimónides, Ficino, Vives, Bruno, Cardoso, Bacon, Leibniz, Feijóo, Voltaire, Diderot, Jovellanos, Goethe, Bolívar, Balzac, Sarmiento, Emerson, Wilde.

Sánchez Vázquez ha hecho un análisis certero de ese "posmodernismo" y una crítica radical de sus postulados.<sup>655</sup> Pero, en la parte final de su ensayo, indica que la superación de la modernidad "no puede consistir en tratar de rescatar su lado afirmativo como pretende Habermas", y que es irremediable tomar en cuenta no solamente el nuevo y viejo condicionamiento burgués sino también "el papel de nuevos agentes históricos que no pueden reducirse, como los redujo Marx en la modernidad, al proletariado, [...] los medios de comunicación, [...] y las experiencias históricas de las sociedades que convirtieron el proyecto socialista de emancipación en lo que se conoce como el 'socialismo real'". El proyecto emancipatorio socialista sigue siendo "posible, necesario y deseable" en las actuales condiciones de vida de los pueblos, pero sólo puede realizarse en la medida en que

se libere de las concepciones teleológicas, progresistas, productivistas y eurocentristas de la modernidad que llegaron incluso a impregnar al pensamiento de Marx y que se han prolongado en nuestro tiempo. Lo cual significa a su vez que no hay que echar en saco roto las críticas de la modernidad después de Marx, ni lo que la crítica del posmodernismo ha aportado —sin proponérselo— a esa emancipación.

Es decir, la posmodernidad —llámesela así o de otro modo— es un hecho histórico irrefragable y no se pueden cerrar los ojos ante ella. Alguna vez pudo afirmarse que, de ser posible, era preferible "no entrar en la posmodernidad". En el espíritu de populistas rusos e indigenistas latinoamericanos, resultaba deseable "ahorrarnos" este nuevo trago amargo del "late capitalism". Pero no era sino una ironía. Así, pues, la asunción de esta nueva episteme histórica requiere una concepción "positiva" de ella misma. Es lo que a mi juicio

654. Dorfles, *Nuevos mitos, nuevos ritos*, Lumen, Barcelona, 1978.

655. Sánchez Vázquez, "Posmodernidad, posmodernismo y socialismo", en *Casa de las Américas*, núm. 175, La Habana, jul-ago 1989, pp. 137-145.

están intentando algunos teóricos contemporáneos, marxistas y no marxistas, entre los que podríamos ya situar a Sánchez Vázquez.

Incluso en el pesimismo cínico de Lyotard, había ya, paradójicamente, un elemento positivo. Era, como ya se ha visto, el resultado de una actitud deprecatoria: puesto que todo es enajenación y miseria, y todas las alternativas se esfuman, que lo sea cada vez en mayor medida hasta el feliz autopudrimiento de la especie. Los orígenes ideológicos de Lyotard en el periódico *Socialisme ou barbarie* y en la revuelta universitaria francesa del 68, añaden a sus tesis un ingrediente enrabiado, anarquista: lo bueno de la situación es lo mal que se está poniendo. La excelente introducción de Jacobo Muñoz a la edición de *¿Por qué filosofar?*, de Jean-François Lyotard,<sup>656</sup> hace inútil toda insistencia en el tema. De ese pesimismo filosófico podía surgir una concepción positiva, liberadora. El imperio mismo de lo heterogéneo y de lo azaroso podía echar por tierra no sólo valores que hasta ayer nos parecieron válidos sino otros también sobre los que se fundaron hegemonías todopoderosas que nos parecieron y nos parecen injustas.

Vattimo es en este aspecto perspicaz y moderadamente optimista. cuando busca en la posmodernidad una alternativa salvadora, un espacio para "nuestras esperanzas de emancipación", una *transmodernidad*: Lo posmoderno es, ciertamente, la proliferación del mercado de la información y comunicación hasta desembocar en "una pluralización irresistible [...] sin coordinación central alguna". Pero esta "omnipotencia" de los medios no producirá, profetiza Vattimo, la homologación general que preveían Adorno y Horkheimer ni el control exhaustivo descrito por Orwell, sino "una explosión y multiplicación general de concepciones del mundo" en la que vienen ya tomando la palabra minorías de todas clases, abriendo así el camino a un ideal de emancipación que tiene en su propia base, en lugar del despliegue total de la autoconciencia que perseguía ingenuamente la modernidad, la oscilación y la pluralidad, la negación, con Nietzsche, del mito de "una realidad ordenada racionalmente", "sólida unitaria, estable y autorizada". Y es de esta sociedad de los medios de comunicación, de este universo de objetos mensurables y manipulables, de las mercaderías y de las imágenes, de donde ha de salir la liberación posible. Es viable una

---

656. Muñoz, Introducción a Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Paidós/ Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1989, pp. 9-79. Dice Jacobo Muñoz: "En una suerte de recuperación singular del lema mefistofélico según el cual 'cuanto peor, mejor', lo que Lyotard juzga recomendable ahora es otra cosa: acelerar la tendencia cínica, cruel, del capitalismo. Si éste 'liquida', con su instauración del primado de la venalidad universal, cuanto la humanidad ha considerado santo y justo, el programa mefistofélico parece claro: 'hacer aún más líquida' esa liquidación". Y concluye con palabras de Lyotard: "todo está bien porque todo está mal" (p. 51).

tarea emancipatoria fincada precisamente en el desarraigo, en la liberación de las diferencias, en

lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto.<sup>657</sup> Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades "locales" (minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas) que toman la palabra y dejan de ser finalmente acalladas y reprimidas.

Cuando Vattimo dice "racionalidades" se sitúa frente a la manifestación irracional de la espontaneidad y en defensa de las minorías marginadas ("también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis"), con una clara conciencia de la contingencia. El elemento democratizador e identificador de este proceso está, según Vattimo, en que "si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua". "en este mundo de culturas plurales tendré una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas empezando por el mío". Toda su tesis es un hacer de tripas corazón: puesto que esto es lo que tenemos, no podemos sino partir de ello, buscar sus elementos positivos, "hacernos capaces de captar esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como oportunidad (chance) de un nuevo modo de ser (quizá: por fin) humanos".<sup>658</sup>

Con la heterogeneidad y diferenciación de lo posmoderno entran por ejemplo en crisis los contenidos de conceptos tales como eurocentrismo, civilización occidental, Estadonación, ortodoxia religiosa, moralidad, norma, etc., y con esa crisis se tambalean todas las "armonías" y "equilibrios" proclamados por el establecimiento noratlántico. La noción de "crisis civilizatoria" no presupone nada bueno para los poderes establecidos. El "caos" tal vez tenga su ración de positividad.

No sólo Sánchez Vázquez y Vattimo ven los aspectos positivos de la situación posmoderna. Agnes Heller y Ferenc Fehér —que definen el posmodernismo como "hijo anticuropeo de Europa", capaz, como en otras épocas de la historia, de "erosionar desde los márgenes" (desde los "intersticios" de Marx y de Bloch) la cultura hegemónica inexpugnable— asumen la posmodernidad cuando afirman que "consiste en contemplar el

<sup>657</sup>. La noción de "dialecto" está aquí indirectamente relacionada con la de eclecticismo a través de su casi sinónimo "heteroclitismo". "Dialecto", en tanto que declinación o derivación diferenciada y diferenciadora de una lengua madre: heteroclitismo, declinación diferente, no sujeta a las reglas de la gramática original). Ya vimos que Baudelaire, por no usar la palabra "eclecticismo", usaba precisamente la de "heteroclitismo".  
<sup>658</sup>. Vattimo, "Posmodernidad, ¿una sociedad transparente?", en vv.aa., *En torno a la posmodernidad*, pp. 12-19.

mundo como una pluralidad de espacios y temporalidades heterogéneos", y cuando la consideran como inserta "dentro del tiempo y espacio más amplio de la modernidad". En tal sentido, su versatilidad histórica y temporal, su ambigüedad, permite que la *posthistoire* pueda ser un intento de recuperar todas las historias humanas que Europa, esa madre posesiva, nos ha impedido". 659

En uno de sus más recientes ensayos, Gerardo Mosquera, filósofo marxista cubano, ha hecho también hincapié en esa eventual positividad. En primer lugar, lo diferente puede ser "portador de virus nocivos" pero también de "elementos nutrientes". El pluralismo y el relativismo cultural plantean problemas de interrelación entre culturas que ya han puesto en tela de juicio, en sus propios centros irradiantes, el eurocentrismo y el etnocentrismo. Para los pueblos marginados, la posmodernidad puede ser el camino hacia el cumplimiento de una modernidad no alcanzada todavía. En el seno de los actuales Estados-nación las relaciones sociales se presentan preñadas de conflictos estructurales (emergencia política de capas marginadas, influencia de núcleos de inmigrantes, crisis ecológica, etc.) Todo se globaliza. Ya no hay tercer mundo. Lo que hasta ayer entendíamos por "tercer mundo" invade las metrópolis modificando la vida pública y el conservatismo de las viejas relaciones sociales.

La tesis contra la "postmodern melancholia", es decir, contra la idea de una posmodernidad irremediamente negativa, acaba de encontrar apoyo en un libro no exento de humorismo de Nicholas Zurrugg, *The Parameters of Posmodernism*, en el que se rechaza lo que él llama con divertida arbitrariedad el "unfortunate theoretical virus" de la posmodernidad o "the B-effect" (definido como "the premature exasperation" y "the needlessly catastrophic sense of critical and creative crisis" asociado a escritores tales como Benjamin, Brecht, Beckett, Barthes, Baudrillard y Bourdieu) al que contrapone de manera igualmente caprichosa "the C-effect" (o "the Third Alternative"), derivado de John Cage, cuyos escritos "insist upon the viability and value" de muchas de las tendencias culturales de la posmodernidad. 660

Es un criterio que va abriéndose paso. Fredric Jameson lo comparte igualmente cuando define a la posmodernidad como "an enlarged third stage of classical capitalism" (deduciéndolo incluso de la ortodoxa relación entre base —"late capitalism", concepto

659. F. Fehér y A. Heller, "La condición política posmoderna", en *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989, p. 149, 16, 19.

660. Nota de JM en el *Times Literary Supplement*, núm. 4754. Londres, mayo 13 de 1994. El libro de Zurrugg está editado por la Southern Illinois University, Carbondale, 1994, 183 pp.



tomado de Mandel— y superestructura —“structure of feeling”, concepto tomado de Raymond Williams—), cuando hace la genealogía de la posmodernidad en la modernidad (Gertrude Stein, Raymond Roussel, Joyce, Duchamp, etc.) y cuando considera que, en tanto que posmodernos, “we are rewriting high modernism in new ways” (Su mejor ejemplo —que hará feliz a Jauss— es el de Joyce, a quien hoy podemos ver como un escritor feminista, criollo, multiétnico, tecermundista y antiimperialista.)<sup>661</sup> Ese high modernism, repito, sería una nueva modernidad.

Ante esta actitud general del intelectual trágico que no tiene más misión que la de salvar todo lo salvable de la ruina de la modernidad, ¿no se podría, optimistamente, considerar la posmodernidad como una *transmodernidad* (o una *intermodernidad*), es decir, según Jameson, como “a transitional period between two stages of capitalism” en el que “a new international proletariat (taking forms we cannot yet imagine) will reemerge”,<sup>662</sup> o un tránsito crítico entre dos modernidades, la primera culpable pero no vacía, y la segunda nuevamente encaminada hacia la sociedad humana autoconsciente? Y, en ese tránsito, ¿no será la actitud ecléctica, a partir de aprioris social y éticamente humanos, una alternativa metodológica considerable?

\* \* \*

Desde la posmodernidad liberal, Richard Rorty nos propone un distanciamiento (el del “ironista”) menos subversivo: una *redescripción* dialéctica de la realidad con un nuevo vocabulario.

La forma argumentativa que el ironista prefiere es dialéctica en el sentido de que toma la unidad de persuasión como un vocabulario más que como una proposición. Su método es *redescripción* más que inferencia. [...] El ironista concibe la lógica como ancilar de la dialéctica, mientras que el metafísico piensa la dialéctica como una especie de retórica que, a su vez, es un burdo sustituto de la lógica.<sup>663</sup>

El metafísico es aquí el dogmático (de cualquier color) y, en efecto, la utilización de la dialéctica por el dogmático es, en la mayoría de los casos, una especie de lógica retórica, una lógica acartonada. Por otra parte, esa *re-descripción* que utiliza un nuevo vocabulario para enfrentarse a la retórica es un nuevo *camino* de la inferencia. Aunque no en sentido

661. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1992, pp. 4, 302s, 404-407.

662. Jameson, *ibidem*, p. 417.

663. Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p. 78.

estricto, al menos etimológicamente es un *método*, y puede ser un recurso plausible y eficaz de descubrimiento. Lenguaje y pensamiento nacieron juntos, dice Marx. Un nuevo lenguaje, cuando el viejo se ha convertido en retórica, puede propiciar una nueva reflexión. Gouldner dice bien que Lenin *reformuló* el marxismo de manera revolucionaria frente a la *re-visión* reformista de Bernstein, y, cuando describe la "puesta al día" del "marxismo científico" y sus diversas versiones del "análisis de sistemas", utiliza el término de *re-contextualización* con evidente atinencia.<sup>664</sup> Claro que, para Rorty, este nuevo vocabulario es, más que una puesta en circulación de palabras nuevas, una derogación o cancelación de palabras supuestamente viejas, en cuyo vacío prosperarán otras nuevas, cuya novedad no radica sino en la de su uso. Sólo sus resultados, como en la ciencia, pueden medir su vigencia.

El eclecticismo posmoderno acabará definiéndose por aquello que escoja. El internacionalista, por ejemplo, escogerá en función de su internacionalismo aquellos aspectos comunes a todo ser humano o aquellas ideas que los defiendan; el nacionalista escogerá, por el contrario, todo lo que reivindique la diferencia, su diferencia con respecto a todos los demás; y habrá, incluso, un tercero que escoja aquello que le parezca más justo y verdadero en ambas síntesis.

En este aspecto es interesante la opinión expuesta por un científico soviético a propósito del método del antropólogo jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin, en un ensayo aparecido en 1969 en la revista *Novi Mir*, de Moscú, y titulado "La ciencia como fuente de conocimiento y como fuente de superstición". En él se decía que en su libro *El fenómeno humano* Teilhard de Chardin "ha ligado su representación acerca del desarrollo de las más altas formas de vida de la humanidad que él ve como una unidad total, con elementos comunes de orden biológico, cultural y social".

Hasta aquí nada resulta heterodoxo: la totalidad se forja ligando los aspectos científicos con otros de orden social. Pero lo más notable es que la fundamentación epistemológica de esta idea estribaba en el interés del científico soviético por investigar hasta qué punto el tipo de modelo científico ha variado a través de la historia: Partiendo del modelo puramente determinista hacia el modelo de las probabilidades (en el cual el determinismo es debilitado a través de la operatividad de los factores accidentales) hasta llegar finalmente al planteamiento de la cuestión sobre la creación de modelos a-deterministas, que dan lugar a una auténtica libre elección. Para determinar el lugar y el significado del conocimiento científico estamos obligados a confrontar el análisis concreto de los datos con la consideración

---

664. Gouldner, *Los dos marxismos*, pp. 165, 58.

filosófica otorgadora de sentido.<sup>665</sup>

El "modelo de las probabilidades", es decir, el "modelo n-determinista", y la "libre elección" son aquí los elementos nuevos. Es verdad que, a renglón seguido, el autor considera obligatorio "confrontar el análisis concreto de los datos con la consideración filosófica otorgadora de sentido" (obviamente, la del marxismo), pero ello, aunque aparezca aquí como un a posteriori, funciona en realidad como el a priori que decide, que da sentido, a la libre elección. Ese a priori, al igual que la intuición, no es forzosamente un antecedente absoluto en el tiempo; el "análisis concreto de los datos" puede, y muchas veces debe, preceder a la intuición posible y al a priori filosófico o ideológico (aunque vaya estableciendo con ambos una relación indeterminada, casual), pero su papel esencial se desempeña en la síntesis. "Nadie tiene el derecho de limitarnos el horizonte mediante una restricción discursiva inicial", dice Julio Caro Baroja al exponer su método de trabajo en su estudio antropológico sobre los vascos.<sup>666</sup>

No hay que olvidar que nuestro conocimiento de lo concreto, de lo real, es (en tanto que plural, universal, multifacético) inexacto. La "verdad", pues, al cabo de la síntesis posible, resulta no ser más que sentido, efecto, tendencia en la que, eventualmente, descubrir nuevas concreciones "más verdaderas". No es otro el método de la ciencia: "fingir" hipótesis y tratar luego de probarlas, de "falsarlas".

El hecho de que en la realidad (y también en el mundo de la reflexión o en el de la imaginación) exista una *pluralidad* de estructuras heterogéneas que son además irreductibles entre sí, no presupone que no hayan de equilibrarse, compensarse, cohesionarse mutuamente en un proceso homeostático. Quedan así sentadas las bases de un *pluralismo abierto y dinámico* en el que las contradicciones, polaridades, conflictos y tensiones no son vistos ya como signo de enfermedad, sino como manifestaciones normales y saludables del movimiento de autorregulación, quedando la enfermedad como una detención, como el predominio exclusivo de un solo polo.<sup>667</sup>

Hemos hablado mucho de la pluralidad en el arte (y no sólo en el arte), pero hay que advertir, en efecto, que no toda pluralidad es viable. García Bacca ha llamado la atención sobre la posibilidad de una pura pluralidad de predicados, simple, irreductible e inconexa, como

665. Publ. en *Novi Mir*, XLV, núm.10, Moscú,1969, pp.207-226. Cit. por Igor A. Caruso, pp.135-136. (Caruso no da el nombre del autor citado.)

666. Caro Baroja, *Los vascos*, Madrid, 1975 (3ra ed.), p. 378.

667. Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, Barcelona,1990, p. 120.

“una variedad disparatada, que sería científicamente intratable”.<sup>668</sup> Hay, pues, que subrayar ese pluralismo dinámico en sus diversidades “normales y saludables” (que, por otra parte, siempre han estado en el centro de toda concepción dialéctica), y ese proceso homeostático, autorregulador, de búsqueda de relaciones estables, que no niega la eventualidad no menos dialéctica del salto, (aunque no la presuponga de una manera forzosa.)

Pero hay otro aspecto que me parece interesante adelantar. De la misma manera en que aceptamos el carácter ambiguo de la modernidad (ilustración y romanticismo, racionalismo e irracionalismo, sistema y fragmento, totalidad y diferencia, burguesía y proletariado, ciencia e instinto, etc.), de igual manera hemos de considerar el carácter ambiguo de la posmodernidad que se presenta falsamente como una condición humana definitiva, posthistórica, al fin descentrada y descentrante. En realidad, la posmodernidad es una *intermodernidad* o una *transmodernidad*, es decir, un proceso de transición entre una modernidad frustrada (para Lyotard, por ejemplo, Auschwitz es una demostración trágica de la “no-realización” de la modernidad)<sup>669</sup> y una segunda modernidad. Y esa segunda modernidad, aunque básicamente impredecible, es un telos, una utopía, un terminus ad quem. De aquí la importancia de un eclecticismo positivo (junto al inevitable eclecticismo desconcertador) en este proceso de intermodernidad que vaya dando concreción a esa renovada perspectiva de la sociedad humana.

---

668. García Bacca, *Historia filosófica de la ciencia*, UNAM, México, 1963, p. 176.

669. ¡Pero luego Lyotard está de acuerdo con la guerra del Golfo contra Irak!

## IX. CONCLUSIONES

1) El eclecticismo como sistema filosófico puede parecer hoy casi monstruoso. Como método, sin embargo, o, más bien, como praxis intelectual, parece casi inevitable, en lo sucesivo, durante no pocos años.

2) Hace siglo y medio que el término "eclecticismo" se ha usado abrumadoramente como definición derogatoria —aunque hay muy notables excepciones—, pero la historia de la filosofía, de la literatura y del arte, así como la situación crítica del pensamiento contemporáneo, permiten concebir su reformulación como una apertura positiva hacia formas de reflexión abiertas, dialogantes (es decir, polémicas y controversiales) e interdisciplinarias.

3) En tanto que "método", exige coherencia y sentido, y ello sólo puede lograrse con un *a priori* filosófico, político, científico o estético, que fundamente su aplicación. Pero esa coherencia, aunque esencial en la praxis filosófica, puede no serlo en la praxis literaria o artística. Para el escritor (y para el artista) la práctica exige, como dice certeramente Claudio Guillén, un "vaivén primordial [...] entre la descomposición y la recomposición, la incoherencia y la integridad".<sup>670</sup>

4) Muchos ejemplos muestran que una reformulación del eclecticismo no tiene por qué estar en contradicción con la dialéctica; al contrario, una concepción abierta, ecléctica, de la elaboración intelectual, puede y debe librar a la dialéctica de todas las excrecencias metafísicas y escolásticas que durante más de medio siglo han trabado la investigación y la creación libre y concreta.

5) La ciencia está comprobando, cada vez en mayor medida, algo que ya sabíamos: que la realidad es infinitamente compleja, que no hay un isomorfismo total entre pensamiento y realidad,<sup>671</sup> y que el número de factores que determinan un hecho cualquiera (físico, social, histórico, artístico) puede ser tan alto que hace contingente todo análisis. Esta enorme participación de determinaciones (o de "contingencias perturbadoras", como decía Engels; o de "variables ocultas" como se discute en la física desde hace ya medio siglo) hace que cualquier investigación tenga múltiples niveles no homogéneos ni convergentes, que

670. Guillén, p. 35.

671. Leo Apostel, *Materialismo dialettico e metodo scientifico. Cibernetica, logica, marxismo*, trad. ital. Turín, 1968 (p. 198s), cit. por Giuseppe Prestipino. *El pensamiento filosófico de Engels. Naturaleza y sociedad en la perspectiva teórica marxista*, Siglo XXI, México, 1977, p. 218. (1ra. ed. ital., *Natura e società*, Editori riuniti, 1973.) Trad. Fernando Hugo Azcurra.

pueda desembocar en resultados diversos a diversas escalas de magnitud, y que queden siempre inexplorados campos imprevisibles cuya eventual revelación puede requerir de otros modos de conocimiento igualmente rigurosos. Los resultados fehacientes, a su vez, provocan una mayor complejidad del panorama factual resultante, y con cada descubrimiento, con cada desvelamiento de una parte de la realidad, se multiplican los nuevos problemas.

6) La idea de *totalidad* es un desideratum. Un ejemplo significativo es precisamente el de la redacción de los tomos II y III de *El capital*, que provocó tanta desazón en Marx. La insuficiente disponibilidad de conocimientos no permite muchas veces resolver soluciones de continuidad que se presentan en el proceso de investigación. Hay que acudir entonces a extrapolaciones arriesgadas, más allá de los límites de aplicabilidad del método, en puntos críticos en los que otras alternativas son igualmente posibles. El objeto mismo no es invariante; en realidad, la vida demuestra cotidianamente su variabilidad. En la nueva física de las partículas han surgido los conceptos de indeterminación, incertidumbre, complementariedad, cálculo de probabilidades y aleatoriedad, y ha dado valores inéditos a la hasta ahora menospreciada estadística. Nada de esto es ignorado por el método dialéctico, pero no cabe duda de que, de modo creciente, todo este nuevo despliegue de problemas obliga a cualquier método a abrir muy conscientemente su abanico de libertades, ejercer la elección una y otra vez, y no negar a priori ninguna alternativa. Cornforth subrayó en los años sesentas algo que hoy hay que re-subrayar: la fundamental flexibilidad del marxismo y su esencial disposición hacia las alternativas.

7) Nada de esto quiere decir que la indeterminación, la incertidumbre, y el azar reinen por doquier, ni que sea imposible definir las condiciones reales en que se produce un fenómeno. Pero tampoco quiere decir que en un autor tan dogmático y petulante como Popper no puedan encontrarse afirmaciones válidas fundamentales. Esa es la cuestión. Tampoco hemos de asumir lo que Colletti ("sabio marxista" según Gouldner, en 1980,<sup>672</sup> "ex-marxista convencido" según Rossana Rossanda en 1992) ha llamado la "destrucción del intelecto" emprendida de modo pesimista por el intuicionismo bergsonian y, un cuarto de siglo después, continuada por la crítica frankfurtiana al iluminismo. La incertidumbre y el azar en las ciencias de la naturaleza han pasado incontenibles a las del hombre, e incluso es necesario hoy volver a defender teóricamente, como en tiempos de Goethe, la posibilidad del conocimiento verdadero y la determinabilidad del objeto, por lo menos en el mundo

---

672. Gouldner, *Los dos marxismos*, p. 42. (1ra. ed. ingl. 1980).

macromolecular. Pero ahora, como siempre en la historia humana, lo hacemos enriquecidos por la funesta experiencia de aquel predominio del determinismo escolástico. Y por la mucho más reciente del indeterminismo físico. Y esas experiencias nos hacen concebir modestamente nuestra posibilidad de abarcar, o no, todo el condicionamiento de un fenómeno. Sucede lo que en las ecuaciones hiperestáticas: hemos de ser conscientes de que en infinidad de casos, tenemos muchas más incógnitas que ecuaciones, de que hay en todo fenómeno eventuales variables ocultas, y de que las nuevas relaciones que completen el cuadro hipotético de no importa qué problema han de buscarse acaso en otros niveles, en otras escalas, en otros sistemas de referencia, en otras disciplinas. La idea de totalidad se tambalea en algunos terrenos en los que la incertidumbre asume de hecho la hegemonía. Esta constatación de la indeterminación o de la incertidumbre en determinados niveles obliga al investigador a no reducirse a un método en el que la idea de totalidad sea inexorable. "Cambiando de métodos la ciencia se hace cada vez más metódica" (Bachelard).

8) También en las ciencias del espíritu se producen mutaciones casuales o fluctuaciones que pueden cambiar total o parcialmente el condicionamiento de un sistema de equilibrio cualquiera entre individuos, grupos y totalidades, y, por consiguiente, los parámetros de reflexión social, económica, política o artística. Pretender resolver entonces los nuevos problemas con criterios y categorías validados en la situación anterior puede conducir a conclusiones erróneas y, sin embargo, lógicamente coherentes; o bien, esa mutación o fluctuación puede aumentar el número de parámetros y la necesidad de considerarlos simultáneamente. El caso más difícil y frecuente es el de situaciones nuevas con información insuficiente o contradictoria. Ya lo advertía Max Horkheimer cuando hacía hincapié en el "constante cambio del contexto espiritual del mundo": "Los principios rigurosamente mantenidos pueden ser distorsionados, equivocados, o por lo menos irrelevantes, por el hecho de que la realidad, y con ella el estado del conocimiento, se estructura de un modo distinto".<sup>673</sup> Lo cual tampoco quiere decir, por supuesto, que haya que hacer obligatoriamente mangas y capirotes con leyes bien establecidas, inventar nuevos valores o antivaleores, y hacer de la política un ejercicio de oportunismos, armonías y conciliaciones. Se trata solamente de abrir, junto al espacio de la totalidad posible y relativa, es decir, de la "totalización" en el sentido de Kosik y Jameson, el espacio de la diversidad inexorable, y tener en cuenta que en la realidad hay siempre valores "emergentes", con frecuencia impredecibles; que la validez de las leyes sociales es histórica y contextual,

673. Horkheimer, "Modos de sepultar". *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 35. (1ra. ed. al., Zurich, 1934; 2da. ed., *Dämmerung*, Fischer, 1974.) Trad. y pról. José M. Ortega.

como Marx afirmó más de una vez; y que las ortodoxias pueden ser con mucha frecuencia engañosas.

9) En la historia de las ideas, el eclecticismo ha desempeñado con frecuencia, en mayor o menor medida, el papel de desencadenador de una "revolución cultural" (cristianismo, Renacimiento, Ilustración, vanguardias). Cuando ha sido atacado, sus atacantes lo han hecho siempre desde posiciones ortodoxas, sistemáticas, dogmáticas. Y es que su eficacia se manifiesta, precisamente, contra los dogmatismos religiosos, filosóficos, nacionales, raciales, políticos.

10) Hoy día, ante el asombroso tránsito civilizatorio que nuestro planeta está experimentando (fracaso del socialismo, fracaso del capitalismo), cuando resurgen torrencialmente las viejas pasiones nacionalistas, las viejas supersticiones religiosas, los viejos racismos, los mitos y fetiches de otros tiempos (al igual que tras la decadencia imperial romana, tras el teologismo medieval, tras el monarquismo absolutista, tras la primera conflagración mundial), se impone un gigantesco recomienzo, una rigurosa reconsideración de la herencia intelectual de la época moderna. Frente a este recomienzo se alza la figura omniabarcante de una posmodernidad que se considera a sí misma definitiva pero que no es sino una transmodernidad, una intermodernidad, un tránsito a una nueva modernidad. En este proceso intermoderno, tan ambiguo como la modernidad a la que sustituye, se habrán de perfilar —ya empiezan a perfilarse de modo incierto— diversas perspectivas, diversos modos de describir esa segunda modernidad previsible. El capitalismo pretende constituirse como definitivo con ayuda de la revolución científica, la globalización financiera y del mercado, y la constitución de una nueva identidad consumista; el socialismo, por el contrario, pretende desandar el camino mal andado, reconstituir su nuevo punto de partida y plasmar la alternativa de un mundo justo y libre. Toda la enorme suma de conocimientos acumulada por las ciencias y la filosofía, y toda la sensibilidad y sensualidad liberada por la literatura y el arte en los tiempos modernos forman un *terminus a quo* realmente fastuoso. Retomar el camino de una segunda modernidad ignorándolo sería una insensatez que ni siquiera es racionalmente concebible. En ese *terminus a quo* figura también una actitud filosófica y científica dialógica, electiva, acaso fragmentaria, tentativamente sintetizadora, con un a priori, en nuestro caso, de clase. A esa actitud podrá o no llamarsele ecléctica. Pero, durante un largo tiempo, tendrá que serlo.



## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Abagnano, N. (1961), **Diccionario de filosofía**, FCE, México, 1974 (2da. ed.). Trad. Alfredo N. Galletti.
- Abdel-Malek, Anouar (1968), "Marxismo y sociología de las civilizaciones", **Diógenes**, núm.64, UNESCO/Sudamericana, Buenos Aires, oct-dic 1968.
- Adler, M. (1910), **El socialismo y los intelectuales**, Siglo XXI, México, 1980. Trad. Alfonso García y Manuel Planas.
- Adorno, T. W. (1945), **Minima moralia**, Monte Avila, Caracas, 1975. Trad. Norberto Silveti Paz.
- (1966), **Notas**, Ariel, Barcelona, 1968.
- (1970), **Teoría estética**, Taurus, Madrid, 1971. Trad. F. Riaza y F. Pérez Gutiérrez.
- Alleman, Beda (1953), **Hölderlin y Heidegger**, Fabril Editora, Buenos Aires, 1965. Trad. y notas Eduardo García Belsunce.
- Amir, Samin (1976), **La nation arabe. Nationalismo et luttes de classes**, Minuit, París.
- Anderson, Perry (1967), **La cultura represiva. Elementos de la cultura nacional británica**, Anagrama, Barcelona, 1969. Trad. Enrique Hegewicz.
- Arato, A. y Paul Breines (1979), **El joven Lukacs y los orígenes del marxismo occidental**, FCE, México, 1986. Trad. Jorge Aguilar Moya.
- Aricó, José (1878), "Introducción" a **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, Siglo XXI, México.
- Aron, R. (1969), **D'une sainte famille a l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires**, París.
- Arroniz, Marcos (1857), **Manual de biografía mejicana**, Ed. Rosa Bouret, París.
- Astrada, Carlos (1969), **Dialéctica e Historia: Hegel-Marx**, Paideuma, Buenos Aires.
- Auerbach, E., **Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media**, Seix-Barral, Barcelona, 1969.
- Avenas, Denise y Alain Brossad, "Las 'malsanas' lecturas de Althusser", en vv.aa., **Sobre el método marxista**, Grijalbo, México, 1974.
- Bachelard, G. (1951), **El compromiso racionalista**, Siglo XXI, México, 1980. Trad. Hugo Beccacece.
- Bacon, Francis (1625), "Of Studies", en **Essays and Counsels, Civil and Moral**, Londres, 1625. También en Bacon, **Ensayos**, Orbis, Barcelona, 1985. Trad. L. Escolar Bareño.

- Bajtín, M. (1971). **Estética de la creación verbal**, Siglo XXI, México, 1982. Trad. Tatiana Bubnova.
- (1979), **Problemas de la poética de Dostoievski**, FCE, México, 1986. Trad. Tatiana Bubnova.
- Balzac, H. de.(1840), "Estudio sobre monsieur Beyle (Stendhal)", en **Obras completas**, (2t.) Aguilar, Madrid, 1970. (tomo II).
- Barcia, R. (1951), **El pensamiento vivo de Jovellanos**, Losada, Buenos Aires.
- Barjau, E. (1975), **Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo**, Ariel, Barcelona.
- Barthes, R., (1963), **Ensayos críticos**, Seix-Barral, Barcelona, 1967. Trad. Carlos Pujol.
- (1972), **El grado cero de la escritura**, Siglo XXI, México, 1973.
- Basso, Lelio (1980), **Socialismo y revolución**, Siglo XXI, México, 1983. Trad. E. Molina y Vedia.
- Bataillon, M. (1952), **Varia lección de clásicos castellanos**, Gredos, Madrid, 1952. Trad. J. Pérez Riesco.
- Batálov, E. (1975), **Filosofía de la rebelión**, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1987.
- Baudelaire, Ch. (1869), **Curiosités esthétiques. L'Art romantique**, Garnier, París, 1962.
- Bauer, Mariano (1986), "Niels Bohr: contraria sunt complementa", en vv.aa., **Niels Bohr, científico, filósofo, humanista**, SEP/FCE/ CONACYT, México.
- Benda, J., **La France byzantine, ou le triomphe de la littérature pure (Mallarmé, Gide, Valery, Alain, Giraudoux, Suarès, les surréalistes). Essai d'une psychologie originelle du littérateur**, Gallimard, París, 1945 (2da.ed.)
- Bénichou, P. (1973), **La coronación del escritor (1750-1830)**, FCE, México, 1981. Trad. A. Garzón del Camino.
- (1977), **El tiempo de los profetas**, FCE, México, 1984.
- Benjamin, W. (1918), **Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos**, Planeta, Barcelona, 1986. Trad. R.J. Vernengo.
- (1974), **El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán**, Península, Barcelona, 1988. Pról. y trad. J.F. Ivars y Vicente Jarque.
- Bergamín, José (1941), "Noche y prodigio de los tiempos" en **El pozo de la angustia. Burla y pasión del hombre invisible**, Séneca, México.
- Berlín, I. (1953), **Contra la corriente**, FCE, México, 1983. Trad. Hero Rodríguez Toro.
- (1978) **Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos**, FCE, 1983. Trad. Francisco González Aramburo.
- Bernstein, E. (1896), **Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia**, Siglo

- XXI, México, 1982.
- , **Socialismo teórico y socialismo práctico**, Claridad, Buenos Aires, 1966.
- Bernstein, R.J. (ed.), "Forewords" a **Habermas and modernity**, Oxford University Press, 1985.
- Blanche, R. (1969), **El método experimental y la filosofía de la física**, FCE, Brev. núm. 223, México, 1972. Trad. A. Ezcurdia.
- Blauberg, I., (1968), **Diccionario marxista de filosofía**, 2t., Cultura Popular, México, 1971.
- Bloch, E., (1962), **Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel**, FCE, México, 1983 (2da. ed.) Trad. W. Roces, G. Hirata, J.M. Ripalda, J. Pérez del Corral.
- (1959), **Principio esperanza** (3t.), Aguilar, Madrid, 1980. Trad. Felipe González Vicen.
- (1966), **Avicena y la izquierda aristotélica**, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.
- Boff, Clodovis, "Marxismo y teología", en vv.aa. **La teología de la liberación**, Madrid, 1990.
- Bordas Demoulin, J.-J. (1835), "Éclectisme", en el **Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture**, vol. 23.
- Bourdieu, Pierre (1984), **Sociología y cultura**, Grijalbo/CNCult, México, 1990. Trad. Martha Pou.
- Braun, E. (1986), **Una faceta desconocida de Einstein**, FCE/ CONACYT, México, México.
- Bréhier, J. (1938), **Histoire de la Philosophie**, 2t., PUF, París, 1943.
- Brossat, A. (1974), **El pensamiento político del joven Trotski. En los orígenes de la revolución permanente**, Siglo XXI, México, 1976. Trad. Dolores Sacristán y José M. López.
- Brucker, Johann Jacob (1742), **Historia critica philosophiae a mundi incvnavlis ad nostram vsqve aetatem dedvcta** (6 vols.), Bern, Christoph Breitkopf, Lipsiae. (Edición facsimilar, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Nueva York, 1975).
- Bunge, M. (1969), **La investigación científica. Su estrategia y su filosofía**, Ariel/Planeta, México, 1983 (2da. ed. corregida). Trad. Manuel Sacristán.
- (1975), **La ciencia, su método y su filosofía**, Siglo XX, Buenos Aires.
- (1985), **Seudociencia e ideología**, Alianza Universidad, Madrid.
- Cardoza y Aragón, L.(1984), "Marx, atisbos sobre su obra", en **Dialéctica**, año VIII, núm. 14-15, México, dic 1983-mar 1984.
- Caro Baroja, J. (1969), **Los vascos**, Madrid, 1975 (3ra. ed.).
- Cassirer, E. (1918), **Kant, vida y doctrina**, FCE, México, 1948. Trad. Wencoslao Roces.
- Cauldwell, C. (1935), **Illusion and reality**, Lawrence & Wishart, Londres, 1946.

- Castro, Américo (1961), **De la edad conflictiva**, Taurus, Madrid.
- Cerroni, E. (1969), "La heterogeneidad del objeto estético y los problemas de la crítica de arte", en vv.aa., **Lingüística formal y crítica literaria**, Comunicación 3, Corazón, Madrid, 1970. Trad. Esther Benítez.
- (1973), **Teoría política y socialismo**, Era, México, 1976. Trad. Ana M. Palos.
- "El estéril tribunal de la política", en vv.aa. **Marx a cien años**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984.
- Cerrutti, H. (1989), **Ensayos de utopía**, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Chatelet, F., (1979), **Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas**, FCE, México, 1989. Trad. A. Garzón del Camino.
- Colliot-Thélène, Catherine, "Releer El capital", en vv.aa. **Sobre el método marxista**, Grijalbo, México, 1974.
- Comín, Alfonso (1978), **Por qué soy marxista y otras confesiones**, Laia, Barcelona.
- Cornforth, M. (1968), **The open philosophy and the open society. A reply to Dr. Karl Popper's refutations of marxism**, Londres.
- Cortázar, J., (1963), **Rayuela**, Sudamericana, Buenos Aires.
- Cousin, V., **Histoire Générale de la Philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle**, Perricr, París, 1884, 11a. ed.)
- Crimp, Douglas (1983), "Sobre las ruinas del museo", en vv.aa., **La posmodernidad** (comp. y pról. Hal Foster), Kairós, Barcelona, 1985. Trad. Jordi Fibla.
- Cuénot, Cl. (1969), **Ciencia y fe en Teilhard de Chardin**, Plaza & Janés/ Rotativa, Barcelona, 1972. Trad. Ramón Hernández.
- Cueva, Agustín, (1981), "El pensamiento social latinoamericano (Notas sobre el desarrollo de nuestras ciencias sociales en el último período)", en **Latinoamérica**. Anuario de Estudios Latinoamericanos, núm. 14, UNAM, México.
- Curtius, E., **Ensayos críticos acerca de la literatura europea**, 2t., Seix-Barral, Barcelona, 1959. Trad. Eduardo Valentí.
- Cuvillier, A., **Proudhon**, FCE, México, 1939. Trad. María Luisa Díez-Canedo.
- De la Iglesia, J.L., (1988), "La recuperación de Dilthey por Habermas", en vv.aa., **Racionalidad y acción comunicativa en la obra de J. Habermas**, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid.
- Debray, Régis (1967), **¿Revolución en la revolución?**, Ed. Casa de las Américas, La Habana.
- Del Barco, Oscar (1983), **El otro Marx**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México.
- Del Paso, Fernando, **Noticias del Imperio**, Diana, México, 1988 (2da. ed.).

- Del Río, Angel (1935), "Introducción" a **Jovellanos, Obras escogidas**, 4t., Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid.
- Della Volpe, G. (1967), **Crítica de la ideología contemporánea**, Comunicación/ Corazón, Madrid, 1970. Trad. Esther Benítez.
- (1961), **Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista**, Ed. Política, La Habana, 1965.
- Demetz, P. (1959), **Marx, Engels y los poetas**, Fontanella, Barcelona, 1968. Trad. Carlos Sánchez-Rodrigo.
- Desanti, J.-T. (1977), **El filósofo y los poderes**, Premiá, México, 1979. Trad. Fernando Zamora.
- Dewey, J., **El arte como experiencia**, FCE, México, 1949, Trad. Samuel Ramos.
- Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture** (1835), 52 vols., París.
- Diderot, D., et al., (1755), **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et de Métiers**. Ed. facsimilar de Pergamon Press, s.a.
- Dilthey, W., **Historia de la filosofía**, FCE (Brev. núm. 50), México, 1951. Trad. y pról. Eugenio Imaz.
- Dogan, Mattei, y R. Pahre (1991), **L'innovation dans les sciences sociales. La marginalité créatrice**, PUF, París.
- Dorfles, G., **Nuevos mitos, nuevos ritos**, Lumen, Barcelona, 1978.
- Drew Egbert, D., **El arte y la izquierda en Europa**, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- Dri, Rubén R., (1983), **Los modos del saber y su periodización. Introducción epistemológica**, El Caballito, México.
- Dunham, Barrows, **Héroes y herejes**, 2t., Seix-Barral, Barcelona, 1965.
- Durisin, D., (1987), "Sobre las regularidades del proceso interliterario", **Casa de las Américas**, núm. 160, La Habana, ene-feb 1987. Trad. Desiderio Navarro.
- Dussel, E. (1977), **Filosofía de la liberación**, (3ra. ed.), La Aurora, Buenos Aires, 1985.
- Dutschke, Rudi, "Sobre los escritos del socialismo revolucionario desde Karl Marx hasta la actualidad", en **Palos**, núm. 2-3, México, oct 1980-mar 1981.
- Dynnik, et al. (1957), **Historia de la Filosofía**, Academia de Ciencias de la URSS, (6t.), Grijalbo, México, 1963. Trad. A. Sánchez Vázquez y José Laín.
- Eagleton, T. (1978), "Aesthetics and Politics", en **New left review**, núm. 107, Londres, ene-feb 1978.
- Echeverría, Bolívar (1991), "Modernidad y capitalismo. 15 tesis", en **Review Fernand Braudel Center**, vol.XIV, núm.4, otoño 1991.

- Eco, U. (1962), **Obra abierta**, Seix-Barral, Barcelona, 1965. Trad. Francisca Perujo.
- (1965), **Socialismo y consolación**, Tusquets, Barcelona, 1970. (Con un apéndice con textos de Edgar Allan Poe, Bielinski, Marx y Engels sobre Sue.)
- (1979), **Lector in fabula. La cooperación interpretativa, en el texto narrativo**, Lumen, Barcelona, 1981. Trad. Ricardo Potchar.
- Engels, F. (1842), "Schelling y la revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre", en **Marx-Engels, Obras fundamentales**, t. 2: Engels. **Escritos de juventud**, FCE, México, 1981.
- (1878), **La subversión de la ciencia por el señor Eugene Dühring**, en Engels, **Obras filosóficas**, t. 18 de **Marx-Engels, Obras fundamentales**, FCE, 1986. Trad. W. Rocas.
- (1888), Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en Engels, **Obras filosóficas**, FCE, México, 1986.
- (1888), **Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos**, Grijalbo, México, 1970.
- (1892), **Socialismo utópico y socialismo científico**, en Engels, **Obras filosóficas**, FCE, México, 1986.
- Entralgo, E., (1953), **La liberación étnica cubana**, Universidad de La Habana, La Habana.
- Favre, Pierre y Monique Favre (1970), **Les marxismes après Marx**, PUF (Col. Que sais-je?, París. (Hay traducción española de Alberto Méndez, ed. Redondo, Barcelona, 1970).
- Feijóo, B.J., (1779), **Teatro crítico universal**, Ibarra, impr. Madrid.
- Fernández Buey, F. (1994), "El marxismo crítico de Manuel Sacristán", en **Dialéctica** (nueva época) núm. 25, México, primavera 1994.
- Fernández Retamar, R. **Nuestra América y el Occidente**, UNAM, Centro de Estudios Latinoamericanos, México, 1977.
- "Calibán en esta hora de Nuestra América", **Plural**, núm. 245, México, 1992. Ver también: **Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América**, Diógenes, México, 1972.
- Feuerbach, L. (1840), **La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión**, Juan Pablos, México, 1971.
- (1843), **La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel**, Roca (Col. R, núm 69), Barcelona, 1975.
- Feyerabend, P. K. (1970), **Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento**, Ariel, Barcelona, 1974. Trad. Francisco Hernán.
- Fischer-Lichte, Erika (1989), "El posmoderno: ¿continuación o fin del moderno? La literatura entre la crisis de la cultura y el cambio cultural", en **Criterios**, núm. 31, La

- Habana, ene-jun 1994.
- Fisher, E.(1966), **Arte y coexistencia**, Península/62, Barcelona, 1967.
- Foster, Hal et al.(1963), **La modernidad**, Kayros, Barcelona, 1985.
- Frye, N. (1957), **Anatomy of criticism**, Princeton University Press, New Jersey.
- Friedman, G. (1981), **La filosofía política de la escuela de Frankfurt**, FCE, México, 1986.  
Trad. Carmen Candiotti.
- Frolov, I. (1984), **Dictionary of Philosophy**, Progress, Moscú, 1984 (2da. ed. revisada).
- Fromm, E. (1962), **Más allá de las cadenas de la ilusión. Mi encuentro con Marx y Freud**, Herrero Hnos., México, 1964. Trad. Enrique Martínez Cid.
- (1968), **La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada**, FCE, México, 1970. Trad. Daniel Jiménez Castillejo.
- Fromm, E./Suzuki (1960), **Budismo zen y psicoanálisis**. FCE, México, 1964. Trad. Julieta Campos.
- Fuentes, C. (1989), **Myself with others**, Londres.
- Gadamer, G., (1967), **La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos**, Cátedra, Madrid, 1979. Trad. Manuel Garrido.
- Gadet, F., M. Pêcheux, (1981), **La lengua de nunca acabar**, FCE, México, 1984. Trad. Beatriz Job.
- Gaos, J. (1940), **Filosofía de Maimónides**, Casa de España en México, México.
- (1945) **Pensamiento de lengua española**, Stylo, México.
- (1945), **Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea**, Séneca, México. (Hay reedición facsimilar, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1982.)
- (1967) **De antropología e historiografía**, Universidad Veracruzana, México.
- Garagalza, L. (1990), **La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual**, Anthropos, Barcelona.
- Garaudy, R. (1969), "El sentido de la vida y de la historia en Marx y en Teilhard de Chardin", en vv.aa. **Evolución, marxismo y cristianismo**, Plaza&Janés. Barcelona, 1974.
- **Militancia marxista y experiencia cristiana**, Laia, Barcelona, 1979.
- García Bacca, J., (1963), **Historia filosófica de la ciencia**, UNAM, México.
- **Ensayos**, Península, Barcelona, 1970.
- Nota a: Dilthey, Hombre y mundo, **El hijo pródigo**, núm. 14, México, mayo 1944.
- García Canclini, Néstor (1990), "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu",

Introducción a Pierre Bourdieu, **Sociología y cultura**, Grijalbo/CNCult, México.

- García Martínez, J.A. (1976), "Richter y el romanticismo", introd. a la **Introducción a la estética**, de Richter, Hachette, Buenos Aires.
- Genette, G. (1966), **Figures I**, Seuil, París.
- Gide, A. (1903), **Morceaux choisis**, NRF, París, 1921 (5ta. ed.).
- (1943), **Les nourritures terrestres**, NRF/Gallimard, Quebec, s.a.
- Gilson, E. (1944), **La Philosophie au Moyen Age**, Payot, París. (2da. ed. revisada y aumentada.)
- Giménez, Gilberto (1987), "Foucault: poder y discurso", en vv. aa., **La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia**, UNAM/El Caballito, México.
- Giuculescu, Alexandre (1985), "La arquitectónica del saber científico. Ensayo sobre la dinámica de las ciencias", en **Diógenes**, núm 131, UNESCO/UNAM, México, otoño 1985.
- Globot, Jean-Jacques (1977), **Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)**, Presses Universitaires de Lyon.
- Godelier, M. "Entrevista con Maurice Godelier", en **Marx a cien años**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984.
- Goethe, J. W., **Obras completas**, 3t., Aguilar, Madrid, 1951. Trad. Cansinos Assens.
- Goic, Cedomil, ed. (1988), **Historia y crítica de la literatura hispanoamericana**, Crítica, Grijalbo, Barcelona.
- Goldmann, L. (1959), **Investigaciones dialécticas**, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962. Trad. Eduardo Vásquez.
- (1959), **Le Dieu caché**, Gallimard, París.
- Gouldner, A.W. (1980), **Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría**, Alianza Editorial, Madrid, 1983. Trad. Néstor A. Míguez.
- Gramsci, A., **Obras de Gramsci**, 5t., Ed. Juan Pablos, México, 1977. Trad. J. M. Aricó, Gabriel Ojeda Padilla.
- **Cuadernos de la cárcel**, 6t., Era, México, 1981. Trad. Ana M. Palos y J.L. González.
- **Antología** (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Siglo XXI, México, 1970.
- Grenier, J. (1961), **L'absolu et le choix**, PUF, París.
- Guignebert, Charles (1927), **El cristianismo medieval y moderno**, FCE, México, 1957. Trad. Nélida Orfila Reynal.



- Guillén, C. (1985), **Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada**, Crítica/Grijalbo, Barcelona.
- Habermas, J. **Connaisance et intérêt**, Gallimard, París, 1976. (Prólogo de J.-R. Ladmiral.)
- "Entrevista a Jürgen Habermas" (23 marzo 79), en **Estudios**, núm. 28, ITAM, México, primavera 1992.
- Hadot, P. (1986), "Sólo el presente es nuestra felicidad. El valor del momento presente en Goethe y en la filosofía de la Antigüedad", en **Diógenes**, núm. 133, UNESCO/UMAN, México, primavera 1986.
- Hall, Stuart (1991), "Brave new world", en **Casa de las Américas**, núm. 188, La Habana, jul-sep 1992.
- Halperin Donghi, Tulio (1961), **Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo**, EUDEBA, Buenos Aires.
- Hamburger, J. (1984), **Los límites del conocimiento**, FCE, México, 1986.
- Hartshorne, Ch. (1985), **La creatividad en la filosofía estadounidense**, Edamex, México, 1987.
- Haug, Wolfgang, F. (1983), "Debate sobre la filosofía del marxismo", **Dialéctica**, núm. 13, México, dic 1983-mar 1984.
- Hauser, A. (1951), **Historia social de la literatura y del arte**, 2t., Guadarrama, Madrid, 1959 (2da. ed.). Trad. de A. Tovar y F.P. Varas-Rey.
- Hazard, P. (1963), **La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu a Lessing**, Fayard, París.
- Hegel, G.W. (1807), **Fenomenología del espíritu**, FCE, México, 1964. Trad. W. Roces y R. Guerra.
- (1833), **Lecciones de Historia de la Filosofía**, 3t., FCE, México, 1955. Trad. W. Roces.
- Heisenberg, Tiselius y Yukawa (1966), **El humanismo en la filosofía de la ciencia**, UNAM, 1967. Trad. E. Mayáns, K. Wendl y José L. González.
- Heller, A. (1978), **El hombre del Renacimiento**, Península, Barcelona, 1980. Trad. J.F. Ivars y A. P. Moya.
- y Ferenc Fehér, **Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural**, Península, Barcelona, 1989.
- Herrera, María (1990), "En torno del problemas del sujeto en Jürgen Habermas", en **vv.aa. Crítica del sujeto**, UNAM, México.
- Hilton, R. (1973), "Positivism in Europe to 1900", en **Dictionary of the History of Ideas** (4 vols + index), III, Charles Scribers's Sons, Nueva York.
- Hill, C., (1965), **Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa**, Crítica/Grijalbo,

- Barcelona, 1980.
- Histoire des Littératures**, 3t., Pléiade, Gallimard, París, 1958.
- Hobsbawn, E. J. (1968), "El aporte de Karl Marx a la historiografía", en **Diógenes**, núm. 64, UNESCO/Sudamericana, Buenos Aires, oct-dic 1968.
- Holderlin, F., **Ensayos**, Ayuso/Peralta, Madrid, 1976. Trad., presentación y notas de Felipe Martínez Marzoa.
- Horkheimer, M., (1974), **Ocaso**, Anthropos, Barcelona, 1986. Trad. José M. Ortega.
- Hulme, T.E. (1924), **Especulaciones. Ensayos sobre humanismo y filosofía del arte**, UNAM, México, 1979. Trad. V. Gaos.
- Iser, W. (1976), **El acto de leer. Teoría del efecto estético**, Taurus, Madrid, 1987. Trad. J.A. Gimbernat y Manuel Barbeito.
- Iudin y Rosental (1941), **Diccionario filosófico abreviado**, Pueblos Unidos, Montevideo, s.a.
- Izuzquiza, I. (1990), **La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo**, Anthropos, Barcelona.
- Jameson, F. (1991), **Posmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism**, Duke University Press, Durham.
- Jammer, Max, (1974), **The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective**, Wiley, Nueva York.
- Jauss, H.R. (1977) **Experiencia estética y hermenéutica literaria**, Taurus, Madrid, 1986. Trad. Jaime Siles y Ela María Fernández-Palacios.
- (1987), "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura", en vv.aa., **Estética de la recepción** (comp. José Antonio Mayoral), Arco/Libros, Madrid, 1987.
- Jones, W.T. (1965), **Las ciencias y las humanidades. Conflicto y reconciliación**, FCE, Brev. núm. 266, México, 1976. Trad. Flora Botton.
- Junco de Mayer, Victoria (1944), **Gamarra o el eclecticismo en México**, FCE, México, 1973. Presentación de J. Gaos.
- Kowzan, Tadeusz (1982), "Literatura, teatro, cine: ¿comparación no es razón?", **Diógenes**, núm. 120, UNAM, México.
- Koerner, S. (1965), **La matemática godeliana y sus implicaciones filosóficas**, UNAM, México, 1972. Trad. Eli de Gortari.
- Korsch, Karl (1978), **Marxismo y filosofía**, Ariel, Barcelona, 1978. Trad. Feliú Formosa.
- Kosik, K. (1963), **Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo**, Grijalbo, México, 1967. Pról. y trad. A. Sánchez Vázquez.
- Kowzan, Tadeusz (1982), "Literatura, teatro, cine: ¿comparación no es razón?", en **Diógenes**,

núm. 120. UNAM, México, invierno 1982.

- Koyré, Alexandre, **Estudios de historia del pensamiento científico, Siglo XXI**, México, 1977.  
Trad. Flora Bottom.
- Krishna, Daya (1986), "La filosofía comparada: lo que es y lo que debería ser", **Diógenes**,  
núm. 136, UNESCO/UNAM, México, invierno 1986.
- Kristeva, J. (1970), **El texto de la novela**, Lumen, Barcelona, 1981. Trad. Jordi Llovet.  
----- (1970a), **Semiótica I**, Fundamentos, Madrid, 1978. Trad. José M. Arancibia.
- Labriola, A. (1898), **La concepción materialista de la historia**, Instituto Cubano del Libro, La  
Habana, 1970.
- Laclau, E., (1969), "Introducción" a: Perry Anderson, **La cultura represiva. Elementos de la  
cultura nacional británica**, Anagrama, Barcelona. Trad. Enrique Hegewicz.
- Ladmiral, J.-R. (1976), "Le programme épistémologique de Jürgen Habermas", prefacio a:  
Habermas, **Connaisance et intérêt**, Gallimard.
- Lardie, J.M. (1990), "La contingence chez Hegel", ensayo-epílogo a Hegel, **Comment le sens  
commun comprend la philosophie**, Seuil, París.
- Laroui, M. (1968). "El intelectual del Tercer mundo y Marx: de nuevo el problema del  
retraso histórico", en **Diógenes**, año, XVI, núm. 64, UNESCO/Sudamericana, Buenos  
Aires, oct-dic 1968.
- Larousse, ed., **Grand Dictionnaire Universel Larousse du XIXe. siècle**. París.
- Lastarria, (1865), "La América", en Lastarria (antología), prólogo y selección de Luis  
Enrique Delano, SEP, México, 1944.
- Le Bras-Chapard, Armelle, (1986), **De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre  
Leroux**, Fondation Nationale de Sciences Politiques, París.
- Lecourt, Dominique (1972), **Para una crítica de la epistemología**, Siglo XXI, México, 1973.  
Trad. Marta Rojzman.
- Lefebvre, H., (1975), **Tiempos equívocos**, Kairós, Barcelona, 1976. Trad. José F. Ivars y Juan  
Istúriz.
- Leff, Enrique (1994), **Economía y capital**, Siglo XXI, México, 1994.
- Lenin, V.I. (1985), **Contenido económico del populismo**, Siglo XXI, Madrid, 1974. Pról. y  
notas de F. Claudín.  
----- (1898), Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra la  
socialdemocracia, en **Obras Escogidas**, 2t., Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1940.  
----- (1902), ¿Qué hacer?, en **Obras escogidas**, 2t., t.I, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú,

- 1940.
- (1909), **Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria**, Progreso, Moscú, 1975.
- (1919), **La revolución proletaria y el renegado Knutsky**, en **Obras escogidas**, 2t., t.II, Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1940.
- (1921), "A nouveau les syndicats. La situation actuelle et les erreurs de Trotski et Boukharine", en **Textes sur les syndicats**, Progrès, Moscú, 1982.
- (1922), "Tareas de las juventudes comunistas", en **Obras escogidas (2t.)**, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1940. (t.II).
- **Cuadernos filosóficos**, Estudio, Buenos Aires, 1972 (2da. ed. corregida y aumentada).
- **Los intelectuales, la cultura y la revolución**, (recopilación de textos elaborada por Editora Política), La Habana, 1964.
- Leroux, P., **Refutation de l'éclectisme**, París, 1829.
- Lifshitz, (1978), **La filosofía del arte de Karl Marx**, Era, México, 1981. Trad. Malena Barro.
- Loemker, Leroy E. (1973), "Perennial philosophy", en **Dictionary of the History of ideas** (Philip P. Wiener, ed.) Charles Scriber's Son, Nueva York, 5 vols, 1973.
- Lotman, I. (1970), **Estructura del texto artístico**, Istmo, Madrid, 1978.
- Lowy, M., **El marxismo olvidado (Rosa Luxemburgo, Georg Lukacs)**, Fontamara, Barcelona, 1978. Trad. Emilio Olcina Aya.
- , "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales, en vv.aa., **Sobre el método marxista**, Grijalbo, México, 1974.
- Lukacs, G., **Teoría de la novela**, Grijalbo, México, 1970. Trad. M. Sacristán.
- (1927), **Historia y conciencia de clase**, Grijalbo, México, 1969. Trad. W. Rocés.
- (1949, trad. fr.), **Goethe et son époque**, Nagel, París. Trad. Lucien Goldmann y Frank.
- (1953), **El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**, FCE, México, 1959. Trad. W. Rocés.
- (1954), **Prolegómenos a una estética marxista (Sobre la categoría de la particularidad)**, Grijalbo, México, 1965. Trad. M. Sacristán.
- (1958), **Significación actual del realismo crítico**, Era, México, 1963. Trad. María T. Toral.
- **Aportaciones a la historia de la estética**, Grijalbo, México, 1966. Trad. M. Sacristán.
- **Problemas del realismo**, FCE, México, 1968. Trad. W. Rocés.

- (1963) *Estética* (4 vols.), Grijalbo, Barcelona, 1965. Trad. Manuel Sacristán.
- **Marx y el problema de la decadencia ideológica, Siglo XXI**, México, 1981. Trad. Félix Blanco.
- (1989), *El hombre y la democracia*, Contrapunto, Buenos Aires, 1989.
- Lunn, E. (1982), *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukacs, Brecht, Benjamin y Adorno*, FCE, México, 1986.
- Luxemburg, Rosa (1900), "¿Reforma social o revolución?", en *Escritos políticos*, Grijalbo, Barcelona, 1977. Trad. Gustau Muñoz.
- (1912), *La acumulación del capital*, Grijalbo, México, 1967. Trad. Raimundo Fernández O.
- (1981), *Escritos sobre arte y literatura*, Ed. Arte y Literatura, La Habana. Trad. Olga Sánchez Guevara.
- Lyotard, J.-F. (1986), *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- (1987), *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989.
- (1987), *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- (1979), *La condition postmoderne, Rapport sur le savoir*, Minuit, París.
- Magee, Bryant (1978), *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, FCE, México, 1982. Trad. José A. Robles García.
- Malraux, A. (1977), *L'homme précaire de la littérature*, Gallimard, París.
- Mandel, Ernst (1992), *El poder y el dinero, Siglo XXI*, México, 1994.
- Mann, Th. (1942), *Shopenhauer, Nietzsche, Freud*. Bruguera, Barcelona, 1984. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Mannheim, K. (1957), *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1960.
- Marcos, Patricio E. (1989), "El poder como insidia", en vv.aa., *La herencia de Foucault*, UNAM/El Caballito, México.
- Mariátegui, J.C. (1929), *Obra política*, Era, México, 1979.
- *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Bbtca. Amauta, Lima, 1964.
- *Mariátegui. Los orígenes del marxismo contemporáneo*, (selección y prólogo de J. Aricó), Siglo XXI, México, 1978. (1980, 2da. ed. corr. y aum.)
- Martí, J. (1884), *Obras escogidas en tres tomos*, Ed. Política, La Habana, 1979.
- (1893), *Letras fieras*, Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1981.
- Marx, K. (1841), "Disertación doctoral", en *Escritos de juventud* (t. 1 de Obras fundamentales de Marx y Engels), FCE, México, 1982. Trad. W. Roces.
- (1842), "El editorial del núm. 179 de la Gaceta de Colonia", en *Escritos de juventud*,

- FCE, 1982.
- (1844), "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Marx, **Escritos de juventud**, FCE, 1982.
- (1846), **La Sagrada Familia**, Grijalbo, México, 1967.
- (1857), **Introducción general a la crítica de la economía política/1857**, Siglo XXI, México, 1982. Trad. de J. Aricó y J. Tula.
- (1867), **El capital**, Siglo XXI, México, 1975. Trad. Pedro Scaron.
- Marx, Danielsón, Engels, (1895), **Correspondencia 1868-1895 Siglo XXI**, México, 1981.
- Maya-Ambía, C. "Marx, profeta del progreso", en **Marx a cien años**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984.
- Mehring, F., (1918), **Carlos Marx, historia de su vida**, Editora Política, La Habana, 1964. Trad. W. Rocés.
- Menéndez Pelayo, M., (1951), **Historia de los heterodoxos españoles**, 7t., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951.
- (1887), **La ciencia española**, 3t., Impr. de Pérez Dubrull, Madrid, 1887 (3ra. ed. refundida y aumentada).
- **Historia de las ideas estéticas**, CSIC, Santander, 1947.
- **La filosofía española**, Rialp, Madrid, 1955.
- Moltman, J., y Hurlon, L., **Utopía y esperanza /Diálogo con Ernst Bloch**, Sígueme, Barcelona, 1980.
- Mondolfo, R. (1972), **El humanismo de Marx**, FCE, México. (2da. ed. corr. y aum.) Trad. Oberdan Caletti.
- Montalvo, Juan, **El cosmopolita** (2t.), Ed. Cajica, Puebla. 1966.
- Morales, C., (1989), "Individuo, violencia y política", en vv.aa., **La herencia de Foucault**, UNAM/El Caballito, México, 1989.
- (1983), "El althusserismo en México", **Dialéctica**, núm. 14-15, México, dic83-mar84.
- Morse, R. M., **El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo**, Siglo XXI, México, 1982. Trad. Stella Mastrángelo.
- Muguercía, Magaly, (1991), "Lo antropológico en el discurso escénico latinoamericano", en **Conjunto**, núm. 85-86, Casa de las Américas, La Habana, mar 1991.
- Müller, R. (1931), **Introducción a la filosofía**, Revista de Occidente, Madrid, 1931. Trad. José Gaos.
- Muñoz, J. (1989), "Introducción" a: Lyotard, **¿Por qué filosofar?**, Paidós, Barcelona.
- (1984), "La escuela de Francfort y los usos de la utopía", en vv.aa. **Lecturas de**

filosofía contemporánea, Barcelona.

- Nairn, T. (1975), "The modern Janus", en *New left review*, núm. 94, Londres, nov-dic 1975.
- Nassar, Nassif (1967), *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, FCE, México, 1980. Trad. Solón Zabre.
- Navarro, B. (1948), *Introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México.
- Navarro, D. (1984), "Semiótica y marxismo en la ciencia literaria: hacia la pragmática", en *Casa de las Américas*, núm. 143, La Habana, 1984.
- (1986) *Cultura y marxismo. Problemas y polémicas*, Ed. Letras Cubanas, La Habana.
- Navarro, Fernanda (1984), "Algunas reflexiones del último Althusser" (entrevista marzo 1984), *Utopías*, núm. 8, UNAM, México, feb.mar. 1991.
- Nettl, J.P., (1973) "Social democracy in Germany and revolution", en *Dictionary of the history of ideas* (4 vol. + index), Scriber's Sons, Nueva York.
- Nizan, P. (1971), *Por una nueva cultura. Claves* (textos reunidos y presentados por Susan Suleiman), Era, México, 1975. Trad. Alfredo de Robertis.
- Olivera, R. (1989), "La música como lenguaje de dominación", en *Música*, núm. 115, Casa de las Américas, La Habana, ene-mar 1989.
- Osborn, R. (1965), *Marxismo y psicoanálisis*, Península/Ediciones 62, Barcelona, 1967. Trad. Ester Donato.
- Pacci, M., (1983), "El obrero multidimensional", (*Rinascita*, núm. 9, 4 mar 1983), en *Marx a cien años*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984.
- Paggi, L., *Introducción a El socialismo y los intelectuales*, de Max Adler, Siglo XXI, México, 1980. Trad. Alfonso García y Manuel Planas.
- Palmier, J.-M. (1968), *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, FCE, Brev. núm. 220, México, 1971. Trad. Juan J. Utrilla.
- Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Siglo XXI, México, 1981. Trad. Oscar Terán.
- Parsons, W., "Diálogo entre el marxismo y el existencialismo. Un análisis del problema del método", en vv.aa., *Marxismo y alienación*, Península, Barcelona, 1972.
- Pereira, A. (1989), "Michel Foucault: política de la vida cotidiana", en vv.aa., *La herencia de Foucault*, UNAM/El Caballito, México.
- Picon, G. (1953), *L'écrivain et son ombre*, Gallimard, París, 1953.
- Pieper, J. (1966), *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1970. Trad. Alejandro E. Lator.

- Plejanov, G. (1895), **The development of the monist view of history**, Foreign Languages Publishing House, Moscú 1965.
- (1909), **Materialismo militante**, Grijalbo, México, 1967. Trad. Rodolfo García Higuera.
- Pochivalov, L., (1989), "Mientras viva el pensamiento crítico", (entrevista a Vladimir Vasiliev), **El Búho** (suplemento cultural de **Excelsior**), México, feb 1989.
- Posner, Vl., "La lucha entre el materialismo y el idealismo durante los siglos XVII y XVIII", cap. IV de la **Historia general de la filosofía** (Schgelov, coord.) Academia de Ciencias de la URSS, Ed. Pavlov, México, s.a. (1948?).
- Praz, M. (1967), **La literatura inglesa del romanticismo al siglo XX**, Losada, Buenos Aires, 1976.
- Prego, Carlos A. (1988), **Dialéctica y ciencia en Marx**, Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- Prestipino, G. (1973), **El pensamiento filosófico de Engels. Naturaleza y sociedad en la perspectiva teórica marxista**, Siglo XXI, México, 1977. Trad. F. Hugo Azcurra.
- Quinc, W.V. (1978), **Teorías y cosas**, UNAM, México, 1986. Trad. Antonio Zirión.
- Quintana, José M. (1958), **Lafragua, político y romántico**, Ed. Academia Literaria, México.
- Quiroz-Martínez, Olga V. (1949), **La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII**, El Colegio de México, México.
- "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII", en **Revista de la Universidad de La Habana**, núm. 73/75, La Habana, jul-dic 1947.
- Rama, A. (1982), **Transculturación narrativa**, Siglo XXI, México.
- Ramos, S., (1941), "Notas de estética", en **Filosofía y Letras**, UNAM, núm. 1, México, ene-mar 1941.
- Réizov, B., (1955?), **L'historiographie romantique française (1815-1830)** Ed. en **Lenguas Extranjeras**, Moscú, s.a.
- Requejo-Coll, Ferrán (1991), **Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en Jürgen Habermas**, Anthropos, Barcelona.
- Resnick, Amin, Gunder Frank, Mandel, y otros, **Repensar a Marx**, Ed. Revolución Madrid, 1988.
- Reyes, Alfonso (1938), "Paul Valéry contempla América", **Obras completas**, t.XI, FCE, México, 1960.
- Richter, J.P. (1812), **Introducción a la estética**, Hachette, Buenos Aires, 1976. Trad. Julián de Vargas.



- Riedl, R. (1981). **Biology of knowledge. The evolutionary basis of reason**, Wiley. Nueva York, 1984.
- Ripalda, J.M. (1992), **Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel**, Trotta, Madrid, 1992.
- Roces, W. (1983), "Entrevista exclusiva de W. Rocés a Dialéctica", por Gabriel Vargas Lozano, en **Dialéctica**, año VIII, núm. 14-15, México dic 1983-mar 1984.
- Rodinson, Maxime (1972), **Marxisme et monde musulman**, Seuil, París.
- Romero, F. (1919), "Notas a Baroja", en **Baroja y su mundo**, 2t., Fernando Baeza, comp., Arión, Barcelona, 1958.
- (1959), **Historia de la filosofía**, FCE (Brev.15O), México.
- Rorty, R. (1989), **Contingency, irony and solidarity**, Cambridge University Press.
- Rosanda, R. (1992), "Occidente se viene abajo", en **Babelia**, Revista de cultura, núm. 47, de El País, Madrid, 5 sep 1992.
- Rovira, María del Carmen (1979), **Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América**, UNAM, México.
- Russell, Bertrand (1936), **Libertad y organización**, Espasa-Calpe, México. Trad. León Felipe.
- (1921), **The analysis of mind**, Allen&Unwin (Londres) y MacMillan Co.(Nueva York).
- Sabine, G.H. (1937), **Historia de la teoría política**, FCE, México, 1945.
- Sacristán, M. (1983), "Manuel Sacristán habla con Dialéctica: el marxismo ha sido derrotado" (entrevista concedida a Gabriel Vargas Lozano), **Dialéctica**, año VIII, núm. 13, México, jun 1983.
- Sainte-Beuve, C.A., **Causeries du Lundi**, (14t.), Garnier, París, s.a.
- Sánchez Reulet, A. (1949), **La filosofía latinoamericana contemporánea**, Unión Panamericana (Washington), México, 1949.
- Sánchez-Vázquez, A. (1960), **Marxismo y existencialismo**, UNAM, México.
- (1976), "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", en vv.aa., **La filosofía y las ciencias sociales**, Grijalbo, México.
- (1982), **Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser**, Grijalbo, México.
- (1983), "Debate sobre la filosofía del marxismo", **Dialéctica**, núm. 13, dic83-mar84, México.
- (1985), "Mi obra filosófica", en **Anthropos**, núm. 52, Barcelona, ago 1985.
- (1989), "El marxismo en América Latina", **Revista Casa de las Américas**, núm. 178, La Habana, ene-feb 1989.

- Sandor, P. (1947). **Histoire de la dialectique**, Nagel, París, 1947.
- Sartre, J.-P. (1948), **Qu'est-ce que la littérature?**, Gallimard, París, 1948.
- (1963), "Rinascita entrevista a Sartre", traducido y reproducido en **Unión**, núm. 1, año III, La Habana, ene-mar 1964. Trad. Julián Iglesias.
- Sartre, Hypolitte, Vigier, Garaudy, Orcel, (1962), **Marxismo y existencialismo**, Sur, Buenos Aires, 1963. Trad. Ezequiel de Olaso.
- Savater, F., **Para la anarquía y otros enfrentamientos**, Tusquets/Orbis, Barcelona, 1985.
- Schaff, A. (1962), **Introducción a la semántica**, FCE, México, 1965.
- (1963), **Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre?**, Grijalbo, México, 1965.
- (1974), **Estructuralismo y marxismo**, Grijalbo, México, 1976. Trad. Carlos Gerhard.
- Scholes, R. (1986), "Les modes de la fiction", en **Théorie des genres** (comp. G. Genette y T. Todorov), Seuil, París.
- Semo, E. (1991), "1989: umbral de una época", **Utopías** (revista de la Facultad de Filosofía y Letras), núm. 8, UNAM, México, feb-mar 1991.
- Séneca, **Obras completas**, Aguilar, Madrid, 1957. Trad. L. Riber.
- Spivak, Gayatry Ch. (1984), "Feminism and critical theory", en: Dan Latimer (comp.), **Contemporary critical Theory**, California University Press, 1985.
- Strachey, J. (1965), "Prólogo" a **Freud and Marx**, de Reuben Osborn. En **Marxismo y psicoanálisis**, Ediciones 62, Barcelona, 1967. Trad. Ester Donato.
- Strajn (1982), "Debate sobre la filosofía del marxismo", en **Dialéctica**, año VIII, núm. 13, México, dic 1983-mar 1984. Trad. Françoise Schroeder.
- Sturm, Fred Gillete (1981) "Dependencia y originalidad en la filosofía iberoamericana", en **Latinoamérica**, núm. 14, México, 1981.
- Su-Shaozhi (1983), en **Marx a cien años**, México, 1984.
- Suzuki/Fromm, (1960), **Budismo Zen y psicoanálisis**, FCE, México, 1964. Trad. Julieta Campos.
- Symonds, (1875-1886), **El Renacimiento en Italia**, 2t., FCE, México, 1957. Trad. W. Roces.
- Szilasi, J. (1969), **Fantasia y conocimiento**, Amorrortu, Buenos Aires, 1977. Trad. Edgardo Albizu.
- Taine, H. (1856), **Les philosophes classiques du XIXe siècle en France**, París, 1868, 3ra. ed.
- Therborn, G. (1971), "Jurgen Habermas: a new Eclectic", en **New left review**, núm. 67, may-jun 1971. Trad. en **Teorema**, núm. 6, Madrid, jun 1972. Trad. Carlos Moya Espí.
- **¿Cómo domina la clase dominante?**, Siglo XXI, México, 1979.
- Trías, E. (1991), "Prólogo" a: Requejo-Coll, F., **Teoría crítica y estado social. Neokantismo**

- y socialdemocracia en Jürgen Habermas, Anthropos, Barcelona.
- Tronti, Mario (1983), "Regresemos a la revolución, es decir, al sujeto", en vv.aa. **Marx a cien años**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984.
- Trotsky, L.D.(1938), **Obras**, 22t., (t.11: **Literatura y revolución**; t. 4: **En defensa del marxismo**), Juan Pablos, México 1972.
- Tvardoskaia, Valentina A. (1969), **El populismo ruso, Siglo XXI**, México, 1978. Trad. Stella Mastrángelo.
- Ulmer, G.L. (1983), "El objeto de la postcrítica", en vv.aa., **La posmodernidad (comp. y pról. de Hal Foster)**, Kairós, Barcelona, 1985. Trad. Jordi Fibla.
- Unamuno, M. (1911), **En torno al casticismo**, Austral, Buenos Aires, 1943.
- Vacca, S. (1979), "Algo más sobre ciencia y filosofía en Marx", en P. Garegnani et al., **Debate sobre la teoría marxista del valor, Siglo XXI**, México, 1979.
- **El marxismo y los intelectuales**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984.
- Valdés, M. (1987), "Hacia una historia de la literatura hispanoamericana: la perspectiva comparatista", en Ana Pizarro, coord., **Hacia una historia de la literatura latinoamericana**, El Colegio de México/Universidad Simón Bolívar, México.
- Valery, P. (1929), **Oeuvres**, Gallimard, Pléiade, 2t., París, 1957.
- Vasconcelos, J. (1936), **Estética**, Botas, México.
- Vallejo, César, **Crónicas**, t.I, UNAM, México, 1984. Pról., recopilación y notas de Enrique Ballón Aguirre.
- Vargas Lozano, Gabriel (1990), "Perfil filosófico-político de Jürgen Habermas", en vv.aa. **Crítica del sujeto**, UNAM, México.
- Vattimo, G. **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**, Gedisa, Barcelona, 1990.
- (1990a) "Posmodernidad, ¿una sociedad transparente?", en vv.aa., **En torno a la posmodernidad**, Anthropos, Barcelona.
- Vaz Ferreira, C. (1938), **Fermentario**, en **Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea**, pról. y selecc. de J. Gaos, Séneca, México, 1945.
- Velazco, J. (1988), "Polarización sintética de Mahler", en **Excelsior**, México, 23 jun 1988.
- Vigny, A. de. (1834), "Journal", **Oeuvres complètes**, 2t., Pléiade, Gallimard, París, 1948.
- Villoro, Luis (1963), "Las corrientes ideológicas en la época de la independencia", en vv.aa., **Estudios de Historia de la Filosofía en México**, UNAM, México.
- Von Richtofen, **Sincretismo literario**, Alhambra, Madrid, 1981.
- Wahl, J. (1948), **Introducción a la filosofía**, FCE, Brev. 34, México, 1950.

- Weidló, W., **Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes**, Emecé, Buenos Aires, 1943.
- Weisz Carrington, P. (1990), "Las ciencias escénicas", en *Máscara*, año 2, núm. 3, México, 1990.
- Wellmer. Albrecht (1985), **Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno**, Visor, Madrid, 1993.
- Wiener, Philip (ed.) (1973), **Dictionary of the History of Ideas**, 5 vols. Charles Scriber's Sons, Nueva York.
- Wilde, O., **Obras completas**, Aguilar, Madrid, 1949 (3ra. ed.)
- Williams, Raymond, **Marxism and literature**, Oxford University Press, 1977.
- Witgenstein (1977), **Observaciones**, Siglo XXI, México, 1981. Trad. Elsa C. Frost.
- Yates, Frances A. (1964), **Giordano Bruno y la tradición hermética**, Ariel, Barcelona, 1983. Trad. Doménec Bergadá.
- Yourcenar, M. (1989), **Peregrina y extranjera**, Alfaguara, Madrid, 1992. Trad. Emma Calatayud.
- Zambrano, María, (1989), **Notas de un método**, Mondadori, Madrid.
- Zemelman, Hugo, (1987), **En torno a las funciones analíticas de la totalidad**, Universidad de las Naciones Unidas/ El Colegio de México, México.
- Zermeño Padilla, Gmo. "Paráfrasis posmodernistas", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, ene-abr 1989.

## INDICE

### **I. Premisas históricas y conceptuales, 1**

### **II. El tema del eclecticismo en los clásicos del marxismo, 16**

a) Marx, 16; b) Engels, 26

### **III. El tema del eclecticismo en el marxismo ruso, 30**

a) Plejanov, 30; b) Lenin y Plejanov contra Mijailovski, 31; c) Tchakov y la síntesis entre populismo y marxismo, 39; d) El eclecticismo de la II Internacional y de Bernstein (Marxismo y neokantismo), 40; e) Lenin contra el eclecticismo machista, 47; f) Lenin contra el eclecticismo conciliador de Trotski, 51; g) Lenin contra el eclecticismo de Kautsky, 52; h) Lenin leído por Feyerabend, 53; i) Contra el eclecticismo (política + economía) de Bujarin y Trotski, 54; j) Trotski contra el eclecticismo, 55; k) Contra el eclecticismo en los años del stalinismo, 57

### **IV. El tema del eclecticismo en el marxismo "europeo", 62**

a) Rosa Luxemburg, 62; b) Labriola, 63; c) Gramsci, 65; d) Lúkaes., 68; e) Karl Korsch, (Thomas Mann), 75; f) Ernst Bloch, 76; g) Karl Mannheim, 80; h) Adam Schaff, 81 (existencialismo marxista, 81), (estructuralismo marxista, 83); i) Galvano della Volpe, 87; j) Eclecticismo paramarxista en Estados Unidos. Veblen, 90

### **V. Los "neomarxismos", 92**

a) Escuela de Frankfurt, 94 (freudomarxismo, 98); b) Habermas, 103; c) Cerroni, Paci, 107; d) Lefebvre, 109; e) Althusser, 110; f) Teilhard y Garaudy y el diálogo entre cristianos y marxistas, 117; g) Bourdieu, 121; h) Agnes Heller, 124; i) Williams, Lunn, 125; Gouldner, 127; k) Vattimo, 130; l) Chomsky, 131; m) Feminismo marxista, 131; n) Ecomarxismo, 133

### **VI. Marxismo no europeo o marxismo del Tercer mundo, 136**

a) Eclecticismo y marxismo en América Latina, 138; b) De la comuna rusa al ayllú. Mariátegui 140; c) José María Arguedas: de nuevo marxismo y mito, 146; d) La revolución cubana y el foquismo. Regis Debray, 148; e) La revolución cultural. Centro y periferia, 150; f) El marxismo árabe, 153.

### **VII. Eclecticismo y teoría marxista del arte, 161**

a) Contra el eclecticismo (marxismo + formalismo) en el arte, 161; b) Lenin-Armand, Lenin-Gorki , 161; c) Pluralismo estético y pluralismo ideológico, 164; d) Eclecticismo, arte y ciencia, 165; e) El problema de la síntesis estética, 169; f) Benjamin, 175; g) Bloch, 176; h) Goldmann, 179; i) Bajtín, 180; j) Praz, Picon, Valery, 181; k) Vanguardismos, decadentismos, eclecticismos, 184; l) Hauser y el eclecticismo decadente helenístico, 191; m) Elección o disponibilidad (Gide, Benda, Jankelevitch), 192; n) Malraux, 193; o) Derrida, 195; p) Barthes, 195; q) Garroni, 196; r) Otros aspectos de la situación actual del eclecticismo en el arte, 197

#### **VIII. Discusión categorial, 286**

a) Pensar directo o pensar indirecto, 205; b) Eclecticismo y sistema, 214 (Intertextualidad, 229); c) Eclecticismo y síntesis, 230; d) Eclecticismo y totalidad, 235 (Interdisciplinariedad, 244; Lo diferente, 246); e) Eclecticismo y dialéctica, 256; f) Eclecticismo y pos(trans)modernidad, 266.

#### **IX. Conclusiones, 277**

#### **Bibliografía, 181**