

# ECLECTICISMO

HEBE NOVICH

## ECLECTICISMO. FILOSOFIA.

1. Concepto y generalidades.
2. Eclécticos griegos y romanos.
3. Eclécticos hispánicos del s. XVII al XIX.
4. Eclécticos espiritualistas del s. XIX

1. **Concepto y generalidades.** En Historia de la Filosofía se denomina eclecticismo a todo pensamiento cuyo carácter esencial consista en unir elementos conceptuales, pertenecientes a posturas diferentes o heterogéneas, que son elegidos en virtud de una actitud conciliadora de opiniones diversas. La palabra viene del griego eklékein=escoger. En la S. E. es utilizado el término eklektós=elegido, en el sentido de elegido de Dios (Ps 106,5; Lc 18,7; v. ELECCIÓN DIVINA). El historiador Dionisio de Halicarnaso (c. a. 30 a. C.; v.) usa eklektikoi en el sentido de «los que escogen»; y Diógenes Laercio, refiriéndose a Potamón de Alejandría (c. a. 40 a. C.) de quien dice que escogía lo mejor de cada escuela, habla de "secta ecléctica".

El calificativo «ecléctico» se utiliza en Historia de la Filosofía de un modo equívoco y con frecuencia oscilante y poco riguroso. Hoy es usual denominar eclécticos a ciertos pensadores griegos y romanos (algunos filósofos de la Academia, algunos estoicos y Cicerón) (v. 2), y también a otra serie de pensadores franceses y españoles del s. XIX que representan un momento de falta de originalidad en la especulación y que recurren a constituir una selección de doctrinas diversas (Cousin, GARCÍA LUNA) (v. 4). También debe estudiarse entre los eclécticos a los filósofos españoles y americanos de los s. XVII y XVIII que tratan de conciliar las doctrinas cartesianas, primero, y lockianas después, con elementos de la tradición escolástica; Gaos ha hablado incluso de un peculiar «eclecticismo hispanoamericano» (v. 3)

En ciertas épocas se ha utilizado de un modo más amplio la palabra eclecticismo. Por ej., Clemente de Alejandría (1,7,37,6) afirma que la verdadera filosofía no sería la de Platón, Epicuro o Aristóteles, sino la selección (ekelektikón) «de cuanto se ha dicho de bueno en cada una de las escuelas y que nos enseña la justicia y la ciencia de la piedad». Los historiadores del s. XVIII llaman secta ecléctica a toda una tradición de pensamiento cuyo método consiste en unir selectivamente opiniones de escuelas diversas; empieza en los pitagóricos y continúa en Platón (cuya filosofía resultaría de unir elementos de las filosofías itálica, socrática y heraclíteas), pero es a los neoplatónicos a quienes se considera eclécticos en sentido estricto. Éste es el caso, p. ej., de Juan Jacobo Brucker (Historia critica Philosophiae, '5 vol. Leipzig 1742,44) para quien son también eclécticos los cartesianos, gassendistas, newtonianos, leibnizanos y wolfianos. Lo mismo se refleja en el artículo «Eclecticismo» de la Encyclopédie.

Hoy acostumbramos a restringir mucho más la voz e. en cuanto a servirse de ella para denominar esencialmente un determinado sistema o tipo de sistemas. Solemos reservarla para designar la actitud concordataria o armonizadora de ciertos pensadores; ha de haber en ellos una mínima voluntad de síntesis. Cuando hay simple fusión de elementos heterogéneos es preferible hablar de sincretismo: así suele hacerse en las referencias a autores que unen elementos religiosos y filosóficos, como Filón (v.) (judaísmo y neoplatonismo); lo mismo ocurre con el gnosticismo (v.) (cristianismo y neoplatonismo) y con la tradición del hermetismo (v.). Tampoco debe, naturalmente, calificarse de e. el sistema propuesto por J. Ferrater Mora, y que él mismo denomina integracionismo, en el cual se pretende alcanzar «dialécticamente» una superación de la oposición entre realidad natural y realidad humana.

BIBLIOGRAFÍA.: V. la de los artículos siguientes.

2. **Eclécticos griegos y romanos.** Bajo esta denominación incluimos a un conjunto de pensadores griegos y romanos de los s. II y I a. C. que, aun perteneciendo a distintas escuelas,

tienen de común la atención por los saberes prácticos del hombre y, correlativamente, la disminución del interés por los problemas teóricos, para cuya resolución se limitan a acudir a un sincretismo de doctrinas tomadas de distintas escuelas (v. 1).

A mediados del s. II a. C. ocurre efectivamente en el pensamiento griego un hecho muy característico, común a las distintas tendencias existentes: el abandono de aquel dogmatismo filosófico, dominante desde la muerte de Aristóteles y que tiene su más claro centro en el estoicismo antiguo, con el que polemizaba, en el campo ético, el pensamiento de Epicuro (v.). La Academia platónica, en la etapa llamada de la Academia media (v. PLATÓNICOS), con Arcesilao y Carnéades, ya empieza a combatir el dogmatismo estoico, acercándose a la actitud escéptica (v. ESCEPTICISMO). Y la misma escuela estoica entra, con Panecio y Posidonio, en una etapa conocida con el nombre de «estoicismo medio» (v. ESTOICOS), de nuevo vigor filosófico, precisamente porque abandona la cerrazón dogmática de la tradición estoica, y logra una filosofía más auténtica y en diálogo con otras problemáticas. No sería apropiado calificar a este verdadero renacimiento filosófico de simple e.; por ello no incluimos entre los eclécticos a Panecio y Posidonio. Pero lo que sí es cierto es que con esta mayor apertura de la perfección filosófica, la polémica de las escuelas desaparece para dejar lugar a un cierto sincretismo ecléctico que se convierte en el carácter dominante de la filosofía griega de esta época, y, por tanto, de la romana que deriva directamente de aquélla.

Todo el s. I a. C. se halla invadido de este espíritu sincretista, motivado por el deseo de encontrar un criterio, más de probabilidad que de verdad, común a todas las tendencias y capaz de fundar los saberes prácticos. Al mismo tiempo, esta actitud implica el reconocimiento de que la filosofía no puede pasar de la verosimilitud, lo cual significa un indirecto acercamiento a un saber basado menos en la razón que en la creencia. Ese sincretismo es la nota distintiva de la IV Academia o Nueva Academia, del e. romano de Varrón y Cicerón, e incluso del aristotélico Andrónico de Rodas (v. ARISTOTÉLICOS).

a. La Nueva Academia. La crisis general a que nos referimos afecta a la Academia; en sus escolarcas se advierte una notable inseguridad doctrinal y muy acusadas vacilaciones y diferencias en el modo de interpretar la tradición del platonismo. Los autores más importantes son Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón.

Filón de Larisa (ca. 159-86 a. C.) enseñó en Atenas y luego en Roma. Por la primera y segunda Académicas de Cicerón sabemos que se sentía heredero de una tradición escéptica que, según él, comenzaba en Anaxágoras y pasaba por Sócrates hasta Platón y los cirenaicos. Parece que luego se inclinó hacia el estoicismo, interesándose fundamentalmente por el saber práctico y admitiendo un tipo de evidencia que procede de la espontaneidad natural del alma y que no llega a ser una verdadera representación comprensiva. En cuanto al contenido de su enseñanza moral, que conocemos por Estobeo (Églogas, 11,40), tiene los rasgos característicos del estoicismo. Debió influir de modo notable en Cicerón.

Discípulo de Filón y contradictor suyo es Antíoco de Ascalón (ca. 150-68 a. C.), que enseñó en Roma y más tarde en Alejandría. Según las noticias de Cicerón, mantenía que la verdadera tradición platónica no está en la doctrina del escéptico Carnéades, sino en el estoicismo; Antíoco intenta un sincretismo, no siempre históricamente fundado, entre platonismo y estoicismo. Parece que su intención central era combatir el escepticismo y lo hizo apoyándose casi exclusivamente en las doctrinas estoicas. Cicerón dijo de él que, a pesar de ser llamado académico, en realidad era un verdadero estoico. Antíoco aprovechó, sobre todo, la teoría estoica del conocimiento para fundar un criterio seguro de verdad, sin el cual la acción sería imposible. Finalmente, en su concepción de la virtud y la felicidad se advierte una mezcla de elementos estoicos y aristotélicos.

La Academia continúa esta orientación ecléctica en varios autores, entre los que está Soción de Alejandría (s. I), maestro de Séneca. Más tarde (s. II) aparece el llamado «platonismo medio» de tendencia pitagorizante (v. PLATÓNICOS). Y la Academia se convierte, desde el s. IV, al neoplatonismo (v.), para cerrarse definitivamente en el 529.

b. Eclécticos romanos. Hasta mediados del s. II a. C., la filosofía no se cultiva en Roma; incluso es prohibida su enseñanza, por considerarla un peligro para la juventud. Pero desde esta época la situación empieza a cambiar y se perciben los primeros contactos con filósofos griegos.

Consta que existió ya entonces una escuela epicúrea romana, y Panecio fue recibido en Roma. En el s. I a. C. enseñan en la capital romana los platónicos Filón y Antíoco, aparece el epicúreo T. Lucrecio Caro (v.), comienza el desarrollo de la tendencia estoica y se interesan por la filosofía los retóricos Varrón y Cicerón. La importancia de estos últimos, en su esfuerzo por hallar un acuerdo básico entre todas las soluciones especulativas, intento que puede ser calificado con toda propiedad de e., reside en que dichos autores son los transmisores de una serie de doctrinas diversas.

Marco Terencio Varrón (116-27 a. C.;v.) escribió numerosísimas obras (*Disciplinarum libri IX*, *Logistorici*, *Satirae Menippeae*, y las extensas *Rerum humanarum et divinarum Antiquitates*) de las que sólo se conservan fragmentos. Fue discípulo de Antíoco de Ascalón y recogió, valorándolas, muchas teorías pitagóricas y cínicas, pero sobre todo estoicas. S. Agustín lo utiliza y cita ampliamente. Se proyecta en buena parte de la cultura medieval y es el único cauce por el que hemos llegado a conocer algunas ideas filosóficas antiguas.

Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.; v.), discípulo de Filón y Antíoco en Roma, asistió en Atenas a las lecciones del epicúreo Zenón (v.), y en Rodas a las del estoico-platónico Posidonio. Las obras filosóficas (*De Republica*, *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *De senectute*, *De divinatione*, *Academica priora et posteriora*, *De finibus bonorum et malorum*, *De officiis*, *De amicitia* y otras) las escribió todas en los últimos años de su vida. Se propuso dar una versión latina de la especulación filosófica griega y, en efecto, su trabajo fue una aportación fundamental para la fijación del vocabulario filosófico en lengua latina. Él mismo confiesa su propósito: «Magnífica y gloriosa tarea para los romanos la de no necesitar del idioma de los griegos para la filosofía, y yo lo cumpliré ciertamente, si logro llevar a término la obra iniciada» (*De divinatione*, II,1).

Cicerón no es un filósofo técnicamente original; confiesa ser afín a la Academia, regida entonces por Filón y Antíoco, a la que considera la menos arrogante y más coherente; huye de los dogmatismos de escuela porque no cree en un criterio único de verdad doctrinal; sólo confía en alcanzar un cierto grado de probabilidad y verosimilitud: «No nos contamos -escribe- entre aquellos para quienes no existe nada verdadero, sino entre aquellos que dicen que en todas las verdades se encuentra añadido algo de falso, con tal apariencia de semejanza que no se encuentra en ellas un criterio de juicio y asentimiento cierto. Por lo cual resulta que existen muchas cosas probables, las cuales, aunque no aprehendidas en sí, dándonos, sin embargo, una representación clara y distinta, sirven para regular la vida del sabio» (*De natura deorum*, I,12).

Es más bien escéptico en cuanto a las posibilidades objetivas del saber de la naturaleza, aunque reconoce que la investigación física sirve para elevarnos por encima de nuestras pequeñeces. Para Cicerón el problema esencial de la filosofía es la cuestión del sumo bien, fundamento a su vez de todas nuestras normas de vida; porque lo más importante en el hombre no son las virtudes cognitivas que culminan en la contemplación, sino los deberes que derivan de la comunidad de los humanos. «Si el conocimiento y la contemplación de la naturaleza -escribe- no llegan a ninguna acción sobre las cosas, en cierto modo son imperfectos y trancos. Ahora bien, semejante acción aparece especialmente en la tutela de las ventajas de los hombres; entonces pertenece a la sociedad del género humano; por tanto, hay que anteponer ésta al conocimiento... Por ello, parecen más convenientes a la naturaleza los deberes que se derivan de la comunidad que los del conocimiento» (*De officiis*, I,153).

Cicerón se aleja de aquella imagen estoica del sabio consciente de su suficiencia y siempre por encima de los demás mortales; busca una filosofía popular que diga cosas que están en la conciencia de todos y en la vida común: «Los estoicos niegan que exista algún hombre que sea bueno, excepto el sabio... Pero entienden por esto una sabiduría que aún no ha logrado alcanzar ningún mortal. En cambio, nosotros debemos atenernos a aquello que está en la costumbre y en la vida común, no a aquello que sólo se halla en la fantasía y los deseos» (*De amicitia*, 18). Este consenso universal es lo que nos lleva a las afirmaciones capitales: existencia de Dios, nunca negada por pueblo u hombre alguno; espiritualidad e inmortalidad del alma, deducidas de nuestra misma espontaneidad y preocupaciones; norma moral que nos obliga a vivir según la propia

naturaleza y en armonía con la naturaleza universal; lugar preferente de la idea de justicia, basada en la identidad de naturaleza de los hombres; insistencia en la noción de lo honesto como lo bueno por sí mismo, independientemente de su utilidad.

Selección y moderación. En los pensadores griegos y romanos, reunidos aquí, se advierte en conjunto un carácter de moderación en su actitud filosófica (señalábamos antes que buscan la verosimilitud, no la certeza) que les lleva a escoger, entre las distintas escuelas, las soluciones parciales que estiman mejor. Hay, pues, en ellos un criterio de selección y no un mero agregado de doctrinas diferentes. Sin embargo, y a pesar de no caer en la simple yuxtaposición de teorías, hay que señalar un descenso de la capacidad especulativa V. t.: ANTIGUA, EDAD IV y V.

BIBLIOGRAFÍA.: Antíoco y Filón: H. STRACHE, *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, Berlín, 1921; E. BRÉHIER, *Historia de la Filosofía*, I, Buenos Aires 1944, 398; R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, I, Buenos Aires 1965, 402.-Cicerón: Para bibl. general, v. CICERÓN; para el aspecto filosófico de su obra, G. C. ROLFE, *Cicerón y su influencia*, Buenos Aires 1947; 1. GUILLÉN, *Cicerón. Su época, su vida, su obra*, Madrid 1950; A. MARGARIÑOS, *Cicerón*, Barcelona 1951. Más bibl. filosófica en G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, I, Madrid 1965, 672-673, y R. MONDOLFO, o. c., 1,343 y 403-404.

3. Eclécticos hispánicos del siglo XVII al XIX. Cuando se estudia el fenómeno del e. a lo largo de la historia de la filosofía se está continuamente en la tentación de considerar incluidos en él a casi todos los autores, porque en la mayoría de ellos puede advertirse una mediación entre planteamientos o soluciones de filosofías anteriores. Desde luego hay algunas razones para hacerlo así, y a veces (como en el caso de Brucker, en el s. XVIII) se ha extendido a muchos la calificación de eclécticos. Pero aquí hemos decidido usar el término eclecticismo sólo para designar tendencias de pensamiento que impliquen esencialmente una voluntad concordataria (v. 1).

Entre estas tendencias hay que incluir al grupo de pensadores españoles y americanos objeto de este artículo. A ellos nos referimos también al hablar de «Cartesianos» (v.) y de la «Ilustración en España» (v.), porque sin duda muchos de ellos son o cartesianos o ilustrados, pero hay que estudiarlos también en este lugar para aludir a su intento de síntesis, que tiene mucho de peculiar, y que, aun cuando todavía no ha sido categorizado por la historiografía universal, ya ha empezado a serlo por la española (trabajos de Gaos, Bernabé Navarro, Pérez Marchand, Quiroz Martínez, Ceñal y Peñalver).

Se trata de un fenómeno que no es exclusivo de España. Se produce como consecuencia del gran impacto que en toda Europa ocasionan: primero, el pensamiento inaugurado por Descartes (v.); después, las ideas de la Enciclopedia (v.) francesa (v. ILUSTRACIÓN). A lo largo de los dos siglos indicados, cartesianismo y enciclopedismo sustituyen en la mayor parte de la cultura europea a la antigua filosofía natural y a la teoría social clásica, respectivamente. Pero en los países de más fuerte tradición de las antiguas ideas, las nuevas provocan un choque con posturas sólidamente misoneístas y, lo que es más importante, dan lugar a otras posturas que intentan un esfuerzo por compatibilizar lo viejo y lo nuevo.

En Francia y en Bélgica, en la segunda mitad del s. XVII aparecen, dentro de las polémicas en pro y en contra del cartesianismo, actitudes que quieren ser un intento ecléctico de síntesis entre antigua y nueva filosofía natural. En cuanto al s. XVIII, la bibliografía viene esclareciendo cada vez con más datos que lo que se conoce con el nombre de Ilustración no se reduce a las corrientes de origen enciclopedista, sino que incluye también otra actitud, afín a la nueva concepción de la vida dieciochesca e ilustrada, pero que sigue, en muchos puntos esenciales en la línea de la tradición cristiana. El pensamiento ilustrado de Polonia, Inglaterra, Italia y buena parte del de Alemania (recuérdese a Konarski, Butler, Genovesi y Lessing, p. ej.), participan de esta modernidad tradicional que se estudia en la voz Ilustración (v.); el hecho no deja de darse ni siquiera en la Ilustración francesa (Juan Bautista Duhamel, Casimiro de Tolosa).

Ahora bien, el caso de España es, por las circunstancias histórico-culturales de nuestro país, el ejemplo más acentuado de esta actitud ecléctica. Efectivamente, a partir de 1670 aproximadamente se da en nuestra historia filosófica una etapa de 140 años, en la que, junto a la línea, muy densa, de pensadores escolásticos, y junto a los decididos partidarios del cartesianismo y la Enciclopedia, aparece un amplio abanico de autores que acogen muchas nociones nuevas, pero sin prescindir del todo de lo clásico. De casi todos debe decirse que su eclecticismo no es intencionado, sino más bien un resultado de querer aceptar nuevas teorías estimándolas como no contradictorias con la esencia del pensamiento tradicional.

La fecha inicial, 1670, la elegimos porque es entonces cuando está terminando su vigencia cultural la mentalidad barroca, y cuando aparece en nuestro país, con Cardoso, la nueva filosofía natural. A partir de entonces, la etapa puede estudiarse en dos periodos sucesivos, bastante bien diferenciables: el primero, de 1670 a 1770; y el segundo, de 1770 a 1810. Establecemos esta fecha terminal aproximada, pensando en la muerte de Jovellanos (1811; v.) y los hechos políticos de la emancipación americana y las Cortes de Cádiz.

a. Periodo 1670-1770. La línea ecléctica se abre paso entre los pensadores abiertamente inclinados a las nuevas ideas, muchos de ellos (Juan Caramuel, Isaac Cardoso, Diego Mateo Zapata, Juan de Nájera conocido por Avendaño) y la oposición muchas veces violenta de los escolásticos (Francisco Palanco, Juan Martín de Lessaca, Clemente Langa). Los más característicos eclécticos son: Juan Bautista Corachán (m. 1741), autor de unos Avisos de Parnaso y de unos Rudimentos filosóficos, en los que ya habla del atomismo de Maignan.

Mucho más importante es Tomás Vicente Tosca (m. 1723), cuya obra principal, *Compendium Philosophicum*, publicada hacia el final de su vida, recoge una postura típicamente ecléctica, al seguir su autor la física atomista, sin romper por ello con las soluciones escolásticas fundamentales. Piensa que en el campo físico hay que rechazar el hilemorfismo (v.), y atenerse al atomismo (v.), que resulta de la experiencia. En las teorías basadas en la observación y el método experimental no ha de interferir la filosofía metafísica; ésta es respetada por Tosca, pero según él, debe la «filosofía», fundada en la libertad de especulación, huir de todo dogmatismo, aceptando lo que haya de verdadero en todos los sistemas, con tal que no contradiga la doctrina de la fe católica. Discípulo de Tosca es Juan B. Berni (m. 1738).

Del mismo grupo de Valencia, al que pertenecen Tosca y Berni, Jaime Servera (m. 1722), en su *Metaphysicologia, seu Disputationes in Logicam et Metaphysicam* se acerca a Descartes en su concepción de la sustancia como aquello que puede existir por sí, porque es independiente del sujeto; y en la identidad real de la sustancia material con el accidente cantidad; mientras que toma de Maignan el intento de explicación de la realidad teológica de la Eucaristía, por las especies intencionales, y sin recurrir a la distinción de sustancia y accidentes.

En el grupo de Sevilla, Martín Martínez (m. 1734) no es un escéptico a pesar de los títulos de sus obras: *Philosophia sceptica* y *Medicina sceptica*, sino un pensador que desconfía de lo que especulativamente pueda hacer la filosofía en materias propias de la física experimental; lo cual es muy afín a lo que piensan los autores que venimos estudiando aquí.

También hay que citar a Luis de Lossada (m. 1748), en cuya *Preliminaris ad Physicam Disertatio* se admite un atomismo de carácter físico que él señala como compatible con las doctrinas hilemórficas de la metafísica clásica; lo mismo se dice de otras propiedades y leyes descubiertas por la física experimental (elementos químicos, peso del aire, etc.), que son aceptadas como teorías físicas no contradictorias con las soluciones fundamentales de la escolástica.

Ya a mediados de siglo, esta voluntad de separar lo experimental de lo metafísico, respetando ambas perspectivas, aparece en un médico aragonés, Andrés Piquer (m. 1772), para quien la filosofía tiene un esencial sentido ético y psicológico (admite la teoría del conocimiento aristotélico-escolástico), mientras que en las cuestiones físicas propugna un atomismo (v.) que se aproxima a Gassendi. Hacia la misma época comienza el mejor momento de la Universidad de Cervera, en

cuyo grupo de profesores se mantiene un pensamiento abierto y ecléctico que se prolonga hasta el periodo siguiente: Mateo Aymerich (m. 1799), Bartolomé Pou (m. 1802), Antonio Codorniu (m. 1770) y Jaime Pons (m. 1816), entre otros.

Por supuesto, como una culminación de este espíritu ecléctico e ilustrado, hay que mencionar a Feijoo, pero de él nos ocupamos extensamente en otro lugar (v. FEIJOO).

En América española, el caso es análogo al de España. Puede decirse que allí el fenómeno es más complejo por la entrada directa en ambientes intelectuales latinoamericanos del pensamiento de Leibniz (v.) y Newton (v.).

También hay que señalar que las fechas se retrasan unos veinte años sobre los datos de la Península.

En el Virreinato de Nueva España (México) destacan al mismo tiempo Benito Díaz de Gamarra (m. 1783), oratoriano, que se considera conscientemente ecléctico o sintetizador de Descartes, Gassendi y la Escolástica, y un grupo importante de jesuitas insistentemente interesados en hacer compatible la física mecanicista con la metafísica tradicional: Francisco Javier Alegre (m. 1766), Rafael Capoy (m. 1777), Francisco Clavigero (m. 1787) y Diego Abad (m. 1789).

En Ecuador, los jesuitas Juan B. Aguirre y Juan Magnin. En el Plata (Argentina), unas décadas después, se acentúa la adhesión a las nuevas ideas mecanicistas, con el franciscano, profesor de la Universidad de Córdoba, José Elías del Carmen (m. 1825).

Como se ve, por lo indicado, el e. resulta en todo este periodo del modo como se recibe el pensamiento moderno. Lo que en éste hay de explicación del mundo físico con base en la experiencia debe ser aceptado (desentendiéndose así de la autoridad aristotélica), pero el afán de toda esta serie de autores es precisamente mostrar que ello no significa ruptura con la tradición cristiana. Las nociones nuevas son, como hemos visto, de la filosofía de la naturaleza de Descartes (v.), Maignan y Gassendi. Del primero no suele, sin embargo, tomarse nada de su investigación sobre el método y sobre la primacía del cogito, sino su concepto de la sustancia material identificada con los accidentes, la caracterización esencial de la sustancia material como extensa y la visión mecanicista de los organismos vivientes. Todo ello hace retroceder el hilemorfismo aristotélico. Otros autores, los más, prefieren explicar el mundo natural mediante la teoría atomística que no está en Descartes y toman de Gassendi (los átomos son homogéneos) y de Maignan (los átomos son heterogéneos). En realidad, estos autores hispánicos eclécticos sustituyen la explicación hilemórfica por las teorías físico-mecanicistas (v. MECANICISMO) de esos tres filósofos; lo que ocurre (es una inexactitud historiográfica que hay que tener en cuenta) es que a todos se les conoce como cartesianos.

Sobre la significación de este eclecticismo hay que decir que, sin duda, se debe, en parte, a la escasa capacidad especulativa de muchos de estos autores, que no llegan a hacer una nueva filosofía y se limitan a veces a yuxtaponer. Pero en el esfuerzo abierto y comprensivo que hay que reconocerles aciertan muchas veces; especialmente cuando distinguen, quizá sin saber del todo lo que dicen, entre el plano de la física científica y el de la metafísica. Dando entrada a esta línea ecléctica se comprende mejor el proceso real de las ideas en el s. XVII y comienzos del XVIII; hay una complejidad mucho mayor que lo que la historiografía usual señala: el cartesianismo se va mezclando con la escolástica, la cual no desaparece (en Alemania se hacen múltiples ediciones de las Disputaciones de Suárez y de las Institutiones de Fonseca). No debe en fin olvidarse que en este sentido, el más profundo pensador de la línea que intenta sintetizar tradición y renovación, el más importante ecléctico (Brucker tenía en parte razón) fue Leibniz (v.).

b. Periodo 1770-1810. También aquí puede hablarse de eclecticismo, pero ahora entre la nueva mentalidad ilustrada y los valores morales de la tradición cultural cristiana. El problema de síntesis que se plantea se da ahora entre el plano de la psicología y la teoría social por un lado, y los valores morales según los cuales se vive, por otro.

Era natural que el afán que cunde por todos sitios por construir teorizaciones apoyadas en la experiencia y no en especulaciones filosóficas, llegase al tema del conocimiento humano que entonces es examinado mecánico-analíticamente, prescindiéndose de la teoría aristotélica de la abstracción (v.). Es lo que hacen Locke (v.) primero, y Condillac (v.), más radicalmente, después. Precisamente este método analítico y este centrarse en lo psicológico es un rasgo esencial del pensamiento de la Ilustración (v.).

Pues bien, en el mundo hispánico, este mecanicismo psicológico, que entra en gran parte a través de Verney y Genovesi, es recibido con una actitud ecléctica, porque se le quiere hacer compatible con una visión espiritualista de la vida. Esto implica que el materialismo que podía traer consigo aquel empirismo (v.) no aparece en absoluto y todos permanecen firmemente adheridos al código tradicional de valores morales; así, las teorías enciclopedistas sobre la sociedad y el derecho son ordinariamente rechazadas. La voluntad espiritualista lleva además a no dar trascendencia metafísica al empirismo, que sólo es aceptado en el plano psicológico; entonces, para explicar la universalidad y continuidad del pensamiento se recurre a una interpretación del fenómeno del lenguaje al que se entiende identificado con el pensamiento mismo, causado por Dios y transmitido por la tradición.

Estos rasgos los encontramos casi sin excepción en los autores de la época que se presentan así con una notable homogeneidad de fondo. Desde los más extremos en aceptar elementos del sensismo (v.) y aun de la Enciclopedia, como los jesuitas Antonio Eximeno (m. 1808) y Juan Andrés (m. 1817) (v. ILUSTRACIÓN), hasta los más moderados, como Lorenzo Hervás (m. 1809) y sobre todo Jovellanos (m. 1811; v.). De la línea de autores que continúan la tradición y la defienden combativamente (Ceballos, Alvarado, etc.) no hay por qué hablar aquí (v. ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA).

También en América se da, por las mismas fechas, idéntico eclecticismo en psicología mecanicista y moral tradicional. José A. Caballero, en Cuba, autor de una *Philosophia Electiva* y Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1792), en Quito, son los más notables.

En conclusión, el prolongado y heterogéneo fenómeno ecléctico de los s. XVII y XVIII tiene en nuestra historia de las ideas una peculiaridad que no se encuentra en el pensamiento de otros países de Europa. Por eso debe constituirse en una categoría historiográfica aparte.

**BIBLIOGRAFÍA:** R. CEÑAL, Cartesianismo en España, «Rev. de la Universidad de Oviedo», 1945; ÍD, La filosofía de Emmanuel Maignan, «Rev. de Filosofía», Madrid 1954 (no 13); O. V. QUIROZ MARTÍNEZ, La introducción de la filosofía moderna en España, México 1949; A. SANVISENS MARFULL, Un médico-filósofo español del s. XVIII: el doctor Andrés Piquer, Barcelona 1953; I. M. SÁNCHEZ DIANA, Ensayo sobre el s. XVIII español, «Theoria», Madrid 1953 (no 5-6); L. SÁNCHEZ AGESTA, Feijoo y el pensamiento político español del siglo XVIII, «Rev. de Estudios Políticos», Madrid 1945 (no 22-23); L. RODRÍGUEZ ARANDA, La recepción y el influjo de las ideas políticas de John Locke en España, «Rev. de Estudios Políticos», Madrid 1954 (no 321-27); P. PEÑALVER Simó, Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos, Sevilla 1953; I. GAOS, El pensamiento hispanoamericano, México 1946; B. NAVARRO, La introducción de la filosofía moderna en México, México 1948; G. FURLONG, Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, Buenos Aires 1952.

4. Eclécticos espiritualistas del siglo XIX. Se trata de un movimiento filosófico concreto, centrado en la figura del filósofo francés Víctor Cousin, y que durante unas décadas se extiende ampliamente en países latinos, europeos y americanos. La realidad es que el movimiento de Cousin ha tenido un éxito bibliográfico en la historiografía universal que no concuerda con lo que realmente fue: un caso más, y de poco valor especulativo, de la tendencia espiritualista que llena el pensamiento europeo de la primera mitad del s. XIX.

Hay, pues, que estudiarlo en el seno de un movimiento de ideas mucho más amplio, que debe hacerse arrancar de una de las direcciones que toma en Alemania el pensamiento postkantiano: la línea de la llamada filosofía de la fe, de Hamann y Herder (intento de superación de la razón analítica de Kant por una fe intuitiva sentimental y comprensiva) y de la ontología espiritualista de Jacobi (la fe, como sentimiento de lo incondicionado supera a la finitud trascendental de la razón). Paralelamente, se desarrolla en esa misma época la denominada Escuela Escocesa (v. SENSISMO II), cuya noción central es la aprehensión de la existencia del yo como una intuición que no se deriva del conocimiento sensible. En Francia, esta preocupación por la conciencia ocupa el pensamiento de Laromiguière, Royer-Collard y Jouffroy, ya antes de 1830; y sobre todo la filosofía de Maine de Biran, cuya reflexión sobre el sentido íntimo o conciencia es realmente notable. Al mismo tiempo, el idealismo (v.) alemán (que es también una teoría del Espíritu, pero con una metodología de alcance filosófico enormemente superior) está culminando con Hegel.

En estas condiciones surge, entre 1830 y 1870, el pensamiento de Cousin y su correlativa difusión a otros países. En este periodo, que termina con la significativa vuelta a la razón limitada y a la realidad problematizada de los neokantianos, son características esenciales las siguientes: capacidad omnicomprensivamente afirmadora del conocimiento, ausencia de problematización, y una decidida voluntad de revisión del orden socio-económico. Este clima general tiene un contrapunto en algunos autores (v. SCHOPENHAUER; KIERKEGAARD) que investigan ciertas dimensiones (voluntad, decisión existencial) para las que el espíritu del siglo permanece ciego. Pero la corriente espiritualista participa de la confianza afirmadora dominante en el periodo; es una filosofía que quiere proporcionar seguridad al hombre, concediendo al conocimiento del yo, el mundo y Dios un alcance del que carecía la teoría sensualista de Condillac y el grupo de la Ideología (Destutt de Tracy; v. ILUSTRACIÓN). Su rasgo más esencial consiste en que los valores especulativos resultan desvirtuados porque se ponen al servicio de intereses políticos no filosóficos; entonces, se recurre, conciliatoria y eclécticamente, a construir una filosofía con verdades tomadas de autores diversos. Este eclecticismo espiritualista está siempre conectado con un liberalismo moderado, y sufre por ello las críticas tanto del absolutismo como del liberalismo radical.

El proceso comienza con Pablo Royer-Collard (m. 1843). Por sus Fragmentos conocemos su crítica a todo idealismo, que encierra al yo en sí mismo y conduce al escepticismo y al egoísmo moral, y su afirmación de una filosofía realista que establece la percepción intuitiva del yo, el mundo y Dios. El compromiso con una ideología política ya aparece cuando Napoleón, que había asistido a alguna clase de Royer-Collard, dio carácter oficial a aquella filosofía de la que afirmó ser «una nueva doctrina muy importante que podrá honrarnos y librarnos por completo de los ideólogos».

Víctor Cousin, n. en París 1792 y m. en Cannes en 1867, es el verdadero creador del eclecticismo. Había sido discípulo de Laromiguière, y se esfuerza en sintetizar (sin conseguir muchas veces más que un sincretismo superficial) el espiritualismo de Royer-Collard y de la Escuela Escocesa, con el idealismo de Hegel (v.) y Schelling (v.), autores éstos a los que conoció personalmente en sus viajes a Alemania. Sus obras principales son: Cursos de Historia de la Filosofía moderna (la y 2a series de 5 y 3 volúmenes) conteniendo muchos estudios, y Fragmentos Filosóficos.

En cuanto a su pensamiento, continúa la línea voluntarista de Laromiguière y Maine de Biran, subrayando, frente a la pasividad de la sensación, la actividad de la percepción. Pero además insiste en una «razón impersonal» por la que se nos hacen evidentes realidades como el yo, el mundo e incluso Dios; a esta trascendencia total del conocimiento no se llega por una intuición de lo Absoluto (al modo de Schelling) ni por la simple tradición (al modo de Lamennais) sino por un camino que, si para Hegel es el esfuerzo del Begriff (concepto), para Cousin es el nivel de la aperepción, que está por debajo de la conciencia y que hace a ésta posible.

Cousin entiende que la tarea filosófica se hace mediante un equilibrio circular que a lo largo de la historia se mantiene entre cuatro posturas: el sensualismo (v.) (la sensación es el único fenómeno

de la conciencia), el idealismo (v.) (que al centrarse en la idea, descuida la sensación), el escepticismo (v.) (a donde conduce la crítica de los dogmatismos anteriores) y el misticismo (vuelta a una espontaneidad no analizable). Este movimiento circular retorna siempre sobre sí mismo, sin que pueda faltar ninguno de sus momentos. Con esto, Cousin muestra la necesidad de recoger los distintos sistemas en una síntesis conciliadora. Hay aquí una postura afín a la hegeliana, en cuanto se trata de una versión del proceso histórico entendido como una dinámica del Espíritu, pero le falta el carácter de progreso hacia el Espíritu Absoluto que encontramos en Hegel. Se comprende el interés que Cousin tuvo en los estudios de historia de la filosofía.

Este e. es la filosofía oficial francesa desde 1830 (Revolución de julio) hasta 1848 (caída de Luis Felipe). En su país da lugar, a lo largo de la segunda mitad del siglo, a una muy generalizada corriente de autores espiritualistas y eclécticos, cuya labor historiográfica es por otro lado extraordinariamente notable. Pertenecen a esta tendencia autores como Emilio Saiset (m. 1863), Charles Remusat (m. 1875), Adolfo Franck (m. 1893), Eduardo Chaignet (m. 1901), Jules Simon (m. 1897), Paul Janet (m. 1899) y E. Vacherot.

España sólo tiene en este tiempo una figura filosófica de notable valor creador, Balmes (v.). En lo demás, sólo puede hablarse de autores secundarios, afines a unas u otras de las tendencias dominantes en Europa. Entre estas tendencias, el e. repercute en nuestro país con no mucha amplitud. Tomás GARCÍA Luna (m. 1880), publica unas Lecciones de Filosofía Ecléctica y José J. de Mora dirige una llamada «Revista Ecléctica Española» (aunque este autor, que enseña después en Chile y Argentina, está en sus «Cursos» más ligado a la Escuela Escocesa). No lejos de esta dirección habría que colocar a Nicomedes Martín Mateos, que unas décadas más tarde publica El espiritualismo, Curso de Filosofía.

En América, el panorama es algo diferente en el predominio de unas corrientes sobre otras. Hay también empirismo e Ideología, un autor verdaderamente creador en la línea del sensismo escocés, Andrés Bello (m. 1865; v.) y alguna repercusión del movimiento krausista (V. KRAUSISMO ESPAÑOL). En cambio (cosa que no ocurre en la Península) hay una amplísima resonancia del movimiento positivista (v. POSITIVISMO); y es natural que así fuera, dada la coyuntura de revisión socio-política en que se encontraban los latinoamericanos con sus nuevas nacionalidades independientes. En cuanto al e., encontramos influencias en el citado Bello. Y, a veces, se recurre al espiritualismo de Cousin para combatir las consecuencias éticas del dominante empirismo de Locke y Condillac; el caso más notable se da en Cuba, donde Manuel y José Zacarías del Valle oponen el cousinismo al pensamiento de Varela y de Luz y Caballero.

## **Eclecticismo**

Se llama Eclecticismo a la posición filosófica que, sin objetar a priori cosa alguna, las analiza y contempla, las compara y relaciona, a fin de buscar las mejores, para destacar finalmente la más calificada como digna de aceptación.

Esta definición clara y concisa es frecuentemente olvidada en el uso vulgar del vocablo y en la interpretación superficial del concepto. Así, suele entenderse por “actitud ecléctica” la de los pusilánimes e indecisos. Para ellos, “eclecticismo” es bizantinismo dialéctico y diálogo en redondo, sin arribar ni arriesgarse jamás a una definición fecunda.

Si a uno de estos cultores del falso eclecticismo se le enfrentase con dos personas, una que afirmase que dos más dos son cuatro, y otra que sostuviese que dos más dos son seis, saldría del paso insinuando que dos más dos bien podrían ser cinco. Tímidos y abúlicos, fundamentalmente egoístas, no se arriesgan en la defensa de lo cierto, aunque son proclives a la crítica destructiva de todas las aseveraciones, por lógicas que sean.

Hoy, más que en otras ocasiones históricas, hace falta un verdadero eclecticismo, con escasa silogística y solera conceptual. En las cosas fundamentales, un artificial y cómodo “centrismo”

suele ser una actitud de cobardía y una muestra de ignorancia. El sentido común nos dicta que nadie acepta un automóvil que funcione a veces, un huevo medianamente fresco, un reloj que en ocasiones adelanta y en otras atrase. Para las cosas importantes urge definirse: se está vivo o se está muerto; se ama o no se ama; es de día o es de noche. El eclecticismo no comprende la indefinición en menoscabo de la realidad. El eclecticismo, si es verdadero, es un acceso a la verdad; y una vez descubierta esta verdad se la debe mostrar, afirmar y proclamar, pese a quien pese y caiga quien caiga.

Eclecticismo no es la eterna duda cartesiana, sino la laboriosa afirmación platónica; no es la angustia de Kafka, sino la voluntad de ser de Schopenhauer; no es la contemplación abúlica y descomprometida sino la historicidad de la juventud que sabe por qué vive y por qué muere. Cuando el Nuevo Testamento rechaza a los tibios, sabe por qué lo hace. El agua caliente cocina los alimentos; la fría calma la sed; pero la tibia sólo sirve para fomentos y lavados de estómago.

En este mundo conflictivo en donde el materialismo arremete contra todo lo digno y bueno, los falsos eclécticos son sus colaboradores más temibles, pues con sus posturas atentan contra las fuerzas de la verdadera filosofía y del verdadero eclecticismo.

Debemos ser eclécticos, pero de los verdaderos, de los activos buscadores de la verdad; de éstos que, cuando la encuentran, la descubren y la proclaman sin concesiones a la pobreza intelectual, a la conveniencia ni a la moda.