

## ALAIN GUY, INTERPRETE DEL PENSAMIENTO HISPANO

El título de este pequeño estudio sobre Alain Guy compromete a mucho. Porque ya no se trata de interpretar a este pensador, sino de interpretar la interpretación que éste ha dado del pensamiento hispánico. Es decir: nos hallamos ante uno de esos problemas de *metalenguaje*, a que nos tiene habituados la lingüística actual. *Metainterpretación* se pudiera llamar a este análisis. Pero renunciamos a esta palabra y nos contentamos con testificar que nuestra reflexión se dirige a percibir la larga labor de este gran hispanista que ha empeñado su vida intelectual en valorar el pensamiento hispánico cara al gran mundo del saber filosófico internacional.

Hemos dispuesto nuestro pequeño estudio según un plan genético ascendente. Se intenta primeramente señalar el origen de su preocupación por lo hispánico para percibir luego su contacto vivo con algunos de los máximos pensadores; de aquí nos elevamos a su visión general de pensamiento español que culmina con la actitud que toma nuestro hispanista ante el discutido tema de la esencia y caracteres de la *filosofía española*.

Como fuentes de este estudio utilizamos, ante todo, la amplia producción bibliográfica del autor. A ella haremos continua referencia. También nos hemos servido de las notas autógrafas que él mismo se ha dignado enviarnos, muy importantes para conocer con precisión el *curriculum vitae* de su formación e itinerario mental. Ultimamente, *last but not least*, los iluminados coloquios y charlas íntimas en los que Alain Guy gusta verter, como en copa de buen vino español, los mejores zumos de sus reflexiones filosóficas.

### I. CÓMO BROTA EN ALAIN GUY SU PREOCUPACIÓN POR EL PENSAMIENTO HISPÁNICO

Para responder a esta pregunta liminar basta repasar su *curriculum vitae* en el que aparecen tres generaciones intelectuales: la de Bergson, la de J. Chevalier y la suya propia. A. Guy se forma filosóficamente en la Universidad de Grenoble bajo la dirección de J. Chevalier, decano de la facultad de Letras. J. Chevalier cultiva dos dimensiones espirituales que van a ser herencia de A. Guy: una filosofía profundamente espiritualista y un amor sincero a España. Ambas, a su vez, las hereda J. Chevalier del gran maestro de la filosofía en Francia en las primeras décadas de este siglo: H. Bergson.

A Guy recuerda la respuesta de Bergson a García Morente cuando éste se le lamentaba de no tener España grandes maestros del pensamiento filosófico: "Pero vosotros teneis maestros mucho más grandes que todos nuestros filósofo: vuestros místicos... que se elevan de un salto a mucha más altura que la que alcanzamos

nosotros por el esfuerzo de nuestra eseculación”<sup>1</sup>. J. Chevalier recoge la frase de Bergson y la potencia hasta hacer de las doctrinas de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa la mejor enseñanza para traspasar el umbral “más allá del cual se revela el fin y el principio del Universo y el Amor que todo lo ha hecho”<sup>2</sup>.

A Guy reconoce que la intuición mística está frecuentemente precedida, acompañada y seguida de reflexión filosófica; pero rehusa aceptarla como un esfuerzo meramente humano de investigación y de experiencia a escala exclusivamente filosófica. Separa más netamente los campos que sus maestros<sup>3</sup>. Pero pensamos que en este alto clima espiritual se halla el *humus* en el que ha madurado el entusiasmo del gran hispanista por la filosofía hispánica<sup>4</sup>.

Este clima espiritual, culturalmente reforzado con la gran obra de M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (París 1937) y otros hispanistas, citados por A. Guy, impregnan el espíritu de éste, quien dirige sus esfuerzos al campo poco explorado de la filosofía e intenta completar las grandes investigaciones hispánicas en Francia con el estudio del pensamiento español. En el frontis de su obra fundamental, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*<sup>5</sup>, cita las palabras despectivas de V. Delbos contra la aportación hispánica a la vida del pensamiento. Con mesura, pero con entereza, le replica A. Guy que su obra está consagrada a combatir una actitud tan paradójal, fruto de una conjunción compleja de factores psíquicos, históricos y sociales.

Cómo A. Guy ha hecho honor a su propósito lo vamos a ver a lo largo de esta nota. Pero antes recordemos, como preámbulo, que la *Sociedad Española de Filosofía*, en sesión en la que tomé parte y di mi voto, le declaró miembro de honor. Tal honor era tan sólo la respuesta agradecida a la gran deuda que los pensadores hispánicos tienen con el investigador extranjero que más y mejor les ha dado a conocer fuera de las fronteras patrias.

<sup>1</sup> *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. Epoques et auteurs* (Toulouse 1956) 12. Remite A. Guy a la obra de J. Chevalier, *Cadences*, t. II, p. 180. Pero es más accesible al lector español este mismo texto en un estudio del mismo J. Chevalier, publicado en *Revista de Filosofía* 8 (1949) 8, con el título: ‘El papel del pensamiento español en la restauración del humanismo integral’.

<sup>2</sup> Loc. cit.

<sup>3</sup> *Les philosophes espagnols...* 12.

<sup>4</sup> Dentro de este clima espiritual hay que recordar la obra de J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et la problème de l'expérience mystique* (París 1924), la cual, pese a las objeciones que suscitó, popularizó en el ambiente universitario francés el tema de nuestros místicos. Desde una perspectiva netamente teológica estudiaron nuestros místicos R. Garrigou-Lagrange y Fidel de Ros, capuchino español, domiciliado en Francia, amigo personal de A. Guy, cuyos estudios sobre los maestros de Santa Teresa, Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna, son de extraordinario valor. J. Maritain llevó a la pura filosofía esta temática y en su obra fundamental, *Distinguer para unir ou le degrés de savoir* (París 1932), dedica el último capítulo, una conclusión muy pensada, al estudio del lema de San Juan de la Cruz, enunciado según el texto original: *Todo o Nada*.

Expresión de este ambiente, creado en Francia en torno a los místicos españoles, es el interés que el joven universitario, Emmanuel Mounier, siente por ellos y que le incita a preparar en 1928-1929 su tesis doctoral sobre el místico español, Fray Juan de los Angeles (1536-1609), en la que intentaba estudiar el problema de la personalidad del místico, la renuncia de los místicos, la teopatía, etc. Lamentablemente, la tesis no fue ultimada. (Estos datos me los ha comunicado mi colega en la Universidad Pontificia y especialista en el estudio de E. Mounier, J. F. Fontecha Inyesto).

<sup>5</sup> En la p. 9.

Una lista de sus obras corrobora este juicio, no laudatorio, sino justiciero. De la nota que él mismo nos ha enviado transcribimos el elenco de las mismas:

*La pensée de Fray Luis de León* (París, J. Vrin, 1943).

*La pensée philosophique à Salamanque* (París, J. Vrin, 1963).

*La chanson de l'ombre*. (Un conte et une philosophie) par Juan Domínguez Berrueta. Trad. française. Notes et préface critique comportant un *Essai d'explicitation d'une haute pensée castillane au XX<sup>e</sup> siècle* (París, J. Vrin, 1944).

*Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vols.: I. *Epoques et auteurs*; II. *Textes choisis*. Préface de G. Bastide (Toulouse, Ed. Privat, 1956).

*Los filósofos españoles de ayer y hoy*. Trad. del precedente con prefacio nuevo y un importante apéndice sobre los pensadores más recientes (Buenos Aires, Ed. Losada, 1966).

*El pensamiento filosófico de Fray Luis de León* (Trad. española no completa) con prólogo de P. Sáinz Rodríguez (Madrid, Ed. Rialp, 1960).

*Fray Luis de León* (obra original en español) (Buenos Aires, Ed. Columba, 1953).

*Unamuno ou la soif d'éternité* (París, Ed. Seghers, 1969).

*Ortega y Gasset, critique d'Aristote* (París et Toulouse, P.U.F. et Privat, 1963).

*Ortega y Gasset, critique de Aristóteles*. Trad. esp. Col. Austral (Madrid, Espasa-Calpe, 1968).

*Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique* (París, Ed. Seghers, 1969).

*Vives ou l'humanisme engagé* (París, Ed. Seghers, 1972).

*La philosophie espagnole* (París, Ed. Seghers) (en preparación).

A este elenco tan meritorio hay que añadir múltiples publicaciones menores en revistas y dos estudios, uno sobre Fray Luis de León y otro sobre L. Vives en la *Encyclopædia Universalis*. Pero no podemos silenciar otro trabajo más modesto, pero muy valioso. Nos referimos a la labor larga y callada, consistente en la fatigosa **recensión de más de 750 obras filosóficas**, escritas en español o portugués. Dichas recensiones las ha ido publicando en diversas revistas, especialmente en *Les études philosophiques* (París), de la que es miembro del Comité de redacción. Esto quiere decir que todo el pensamiento hispánico, el peninsular y el trasatlántico, es conocido y valorado por este gran hispanista, que tiene siempre para él la palabra justa y estimulante.

No podemos cerrar esta referencia a los méritos hispánicos de A. Guy sin aludir a la organización que ha dado a la investigación hispánica en su Universidad de Toulouse. Ha agrupado a los investigadores de la filosofía en lengua española o portuguesa, integrándolos en el *E.R.A.* (Equipe de Recherche Associés), el cual, a su vez, se halla vinculado al *C.N.R.S.* (Centre Nat. de Recherche Scientif.). Son ya tres los volúmenes publicados por el equipo. De ellos damos relación en este mismo número de *Cuadernos*.

Estos datos hablan elocuentemente al lector sobre la aportación ingente a la filosofía hispánica de este gran amigo de todo lo español. Es esta, por otra parte,

la mejor introducción para descender ahora al análisis de la interpretación precisa que ha dado de nuestro pensamiento en su evolución secular.

## II. INTERPRETACIÓN DE ALGUNOS DE LOS MÁXIMOS PENSADORES HISPÁNICOS

Son de notar ciertas preferencias de A. Guy dentro de su estima por todo el pensamiento hispánico. Más aún hay que decir; desde sus autores preferidos se ha ido elevando hasta llegar a una visión general de este pensamiento a lo largo de los siglos. Cronológicamente fueron dos pensadores salmantinos quienes le introdujeron en la *forma mentis* hispánica. Uno de ellos, el maestro Fray Luis de León, quien honró la Universidad de Salamanca en el Siglo de Oro. El otro, el pensador de nuestros días J. Domínguez Berrueta, con quien A. Guy compartió una comunidad de pensamiento y una íntima amistad. A estos dos pensadores, preocupación de la primera hora hispánica de A. Guy, hay que añadir otros tres: M. de Unamuno, Ortega y Gasset y el humanista L. Vives. Justo es, por lo mismo, que nuestra primera pregunta ante la obra del hispanista francés sea esta: ¿Qué interpretación nos ha dado de estos cinco próceres del pensamiento hispánico?

### 1. Fray Luis de León

Una intuición cargada de simpatía introdujo a A. Guy en los secretos del espíritu de Fray Luis. Tres temas queremos recoger de los que aquél desarrolla en su obra maestra sobre el maestro salmantino: el tema de la armonía o *concierto*, el tema de la *paz* y el tema del *amor*, como movimiento ascendente del espíritu.

El tema de la *armonía cósmica* nos parece el punto central en torno al cual gira la interpretación leoniana de A. Guy. Fundamenta su exégesis en un pasaje de *Los nombres de Cristo*, que es todo él un canto a la armonía. Ante dicho texto, que la brevedad de esta nota no permite transcribir, comenta A. Guy: "Detengámonos un poco. Este texto contiene, en efecto, todo Fray Luis y merece una pausa. En él aparecen todos los grandes temas luisianos, casi sin excepción, a saber: la idea de perfección, motor de la actividad cósmica; la noción de un dinamismo irresistible que empuja los seres hacia su fin propio; la tendencia de todas las creaturas a realizar su íntima fraternidad en un abrazo espiritual sin igual; la busca y el logro de la unidad más allá de la multiplicidad; la dialéctica mística universal, cuyo solo fin adecuado es asemejarse cada vez más a Dios; en fin, la paternidad inefable del Señor, que encierra en su seno todo lo creado". Ante este catálogo de temas tan elevados A. Guy concluye: "Se adivina ya cómo la idea de *paz*, de *amor* y de *concierto* se enlazan a estas vastas intuiciones fundamentales"<sup>6</sup>.

En esta visión del maestro de Salamanca, si la armonía cósmica ocupa el centro, la circunferencia extrema y más visible es la *paz*, que sólo puede venir por los caminos del *concierto*. A. Guy ve muy bien que Fray Luis se halla en la línea agustiniana que sólo ve posible la dicha de la paz en la tranquilidad del orden. Pero esta tranquilidad es una armonía, no innata, sino adquirida. Fruto de nuestro esfuerzo incesante para colocarnos libremente bajo la batuta del divino maestro de la orquesta cósmica. El pensamiento pitagórico y la afición de Fray Luis a la música se dan aquí la mano para elevar al maestro a la visión melódica del cosmos. A. Guy razona en este momento teniendo ante sí la incomparable estrofa quinta de la *Oda a*

<sup>6</sup> *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, 88-89.

*Salinas*, de la que Dámaso Alonso afirma no hallarse paralelo en la lírica mundial<sup>7</sup>. Pitagorismo, platonismo y cristianismo se fusionan aquí en una grandiosa síntesis de verdad humana y divina.

Un momento especial de reflexión pide la fuerza que mueve este cosmos. Es el *amor*. Este, en la interpretación de Fray Luis por A. Guy, es doble: el *amor humano* en el que hay especialización, especificación y exclusión de tercero; y el *amor celeste*, el cual no rompe la unidad de los seres, sino que la refuerza y estrecha en un abrazo gigantesco. Es este amor por esencia sintetizador. Se irradia en la donación y logra superar la diversidad en la armonía unitaria<sup>8</sup>.

No podemos, por nuestra parte, cerrar esta visión interpretativa de Fray Luis sin advertir que el amor platónico, *eros*, y el amor cristiano, *agape*, se imbrican de modo inconsciente en el espíritu del maestro salmantino. La crítica debe tenerlo en cuenta para tratar de separar ambos influjos en cuanto sea posible. A. Guy conoce la obra de A. Nygren: *Eros y Agape*. A su luz no se puede dar de mano a este tema. Y menos en Fray Luis que traspira aquel ambiente español renacentista, saturado del *amor-agape* cristiano, pero que al mismo tiempo bebe sin reparo del riquísimo venero del *erotismo platónico*.

Desde esta visión del concierto, la paz y el amor A. Guy prospecta otros grandes temas en Fray Luis: el lenguaje, la inspiración lírica, etc. Pero exponer tales temas rebasa los límites de esta nota. Baste indicar que cada uno de ellos puede ser punto de partida para el futuro investigador.

## 2. Juan Domínguez Berrueta

Un año después de publicar su tesis sobre Fray Luis de León daba a conocer en Francia la obra de J. Domínguez Berrueta, *La canción de la sombra*, en traducción fina y esmerada. Era la prueba fáctica de la estima en que tenía al venerable pensador a quien pudiéramos definir: *espíritu en carne*. De él nos traza A. Guy la siguiente silueta moral: Hombre que vivía más en contacto con la humilde sencillez del campo que con el estruendo de la gran ciudad; en su atuendo externo dejaba entrever una indecible impresión de fina simplicidad y de acogedora dulzura; armonioso conjunto de fidelidad a sí mismo; conciencia que irradiaba inteligencia y bondad; alma que traspiraba rectitud; encarnación de la vieja sabiduría de siglos; sobre todo, culto a esa virtud que los clásicos franceses del siglo XVII llamaban *l'esprit intérieur*. Se adivinaba en él a uno de esos hombres, raros en el siglo XX, que tienen el don de saber *écouter le silence*, según la sugestiva fórmula francesa<sup>9</sup>.

Aún muy joven A. Guy, su maestro J. Chevalier, que había dado a luz en Francia una obra sobre Santa Teresa en colaboración con Domínguez Berrueta, le puso en relación con el buen maestro salmantino. De este modo, A. Guy, sin conocerle aún *de visu*, pudo sentir las vibraciones de aquel espíritu a través de una larga correspondencia epistolar que sólo la muerte del maestro pudo definitivamente tronchar.

Alma temperamentalmente mística la de Domínguez Berrueta, A. Guy veía en él un último anillo en la larga cadena de místicos españoles. Mantuvo íntima amistad con otro místico de renombre mundial, que vivía también en Salamanca: Fray J. González Arintero. Ambos estudiaron los problemas específicos de la mística

<sup>7</sup> *Poesía española. Ensayos de métodos y límites estilísticos* (Madrid 1962) 177.

<sup>8</sup> Op. cit. 273.

<sup>9</sup> *La chanson de l'homme. Préface critique*, 10-11.

sobrenatural. Por lo que hace a Domínguez Berrueta se opuso especialmente a la interpretación naturalista de Leuba, Freud y Delacroix. Mantuvo en ello una actitud que A. Guy cree vecina a la propugnada por J. Chevalier, Allison Peers y P. Marechal, defendiendo con ellos la tesis estrictamente religiosa de los fenómenos místicos.

Desde el punto de vista meramente filosófico subraya A. Guy en nuestro pensador su *Defensa de la cultura*<sup>10</sup>, frente a una civilización meramente técnica y deshumanizada. La cultura, por otra parte, sólo puede ser cultivada y defendida desde una profunda vida interior. Y ésta exige la *Voluntad*. Es decir; un esfuerzo diario y permanente que se oponga a la turbamulta de preocupaciones exteriores y sensibles que apartan al espíritu de su vinculación a lo trascendente.

A. Guy ve remansada toda esta filosofía en el bellísimo cuento, *La canción de la sombra*, en el que de modo plástico se hace sentir la necesidad de desprenderse de los afanes sensibles, de poner la confianza en los bienes espirituales, de la conciencia del tiempo, del sentido de lo eterno, del culto a la belleza y del dominio de la voluntad que impele el espíritu del hombre hacia el *Ser de los seres*.

Con justicia A. Guy formula este juicio sentencioso con el que cerramos la interpretación que nos da de este pensador hispano y salmantino que aún parece vivir a nuestro lado: "Herederero del *casticismo* hispánico, Berrueta ha casado con toda felicidad la poesía más delicada con una filosofía sustancial y coherente"<sup>11</sup>.

### 3. Miguel de Unamuno

La figura humana y paradójica de M. de Unamuno ha suscitado una simpatía entrañable en el alma de A. Guy. Califica al pensamiento de éste de *espiritualismo trágico*. Y a describir este espiritualismo ha dedicado una de sus mejores obras, publicada en la colección, *Les philosophes de tous les temps*. El subtítulo de la misma es ya toda una interpretación: *Unamuno et la soif d'éternité*. A. Guy ha visto al alma apasionada de Unamuno, caminando por el tiempo con la mirada fija en la eternidad, siempre alucinante, pero siempre oscura y entre nubes. Otras veces le llama *peregrino del Absoluto*, con lo que se significa otra vertiente del mismo tema. El camino que lleva *al más allá* es la preocupación obsesiva de este hombre que vive agónicamente *el más acá*. Contra otras interpretaciones superficiales que no han calado en las paradojas unamunianas, A. Guy percibe con nitidez que el pensamiento de este *sentidor* —así gustaba de llamarse Unamuno— son genialmente profundas. Y si sus ideas no forman un sistema elaborado, se hallan trabadas entre sí por una dialéctica vital muy coherente, a pesar de su polimorfismo.

La sed de eternidad de este *pelotari vasco del espíritu*, que estableció su Patmos en el corazón de la vieja Castilla, impele al mismo a realizar un *itinerario*, más que mental, cordial. Haciendo este *itinerario* quiere llegar a tocar la meta eterna, aunque trágicamente ello no le sea posible.

A. Guy advierte que el punto de partida de este dilacerante *itinerario* es el *yo concreto*, al que Unamuno percibe con Spinoza como un conato y esfuerzo por pervivir. Esto *yo* es definido por Unamuno como el hombre de carne y hueso, opuesto al otro: al *animal político* de Aristóteles, al contratante de Rousseau, al *homo sapiens* de Linneo; que no es de aquí o de allí, ni de esta época ni de la otra; que no tiene sexo, ni patria, una idea en fin, un "no hombre". Y este hombre auténtico,

<sup>10</sup> J. Domínguez Berrueta escribió un libro con este título: *La defensa de la cultura* (Madrid 1940).

<sup>11</sup> *Les philosophes espagnols...* 157.

el de carne y hueso, quiere *serse* y *serlo todo*: ser él mismo en plenitud y serlo todo en la integración de todas las cosas visibles.

Este anhelo lleva a Unamuno a una enemiga consciente contra todo lo que significa gregarismo por la pérdida del *yo* en lo colectivo y por la *alienación* de la propia persona a favor de los antojos de quien sea. Esta duplicidad de vida, tan vivamente contrapuesta por Unamuno entre gregarismo y alienación por una parte y el *yo* y la persona por otra, A. Guy la cree paralela a otra distinción unamuniana muy profunda: la que vige entre *historia* e *intrahistoria*. La historia, para Unamuno, es el momento fugitivo, batido por las pasiones de todos los días, discontinuo y anárquico, que divide a los hombres en castas, clases y naciones y llena con sus luchas y mezquindades las columnas diarias de los periódicos. La intrahistoria, por el contrario, es la *sustancia del progreso*, el presente eterno, sereno y continuo, el fondo del ser del hombre, vinculado a la fuente del Absoluto.

El hombre unamuniano se desentiende de todo el borboteo histórico para encararse con su *yo* y preguntar a este *yo* por su destino. A. Guy señala en este momento la importancia que tiene para Unamuno el *descubrimiento de la muerte*, como tema primario y capital. De este descubrimiento brota el *sentimiento trágico de la vida*. Existe éste en experimentar y asumir en la propia carne la precariedad de nuestra existencia ante lo desconocido: la *nada* o la *eternidad*.

El sentimiento trágico que nace de nuestro anhelo de *serse* y *serlo todo* se agudiza por lo que A. Guy llama en buen francés: *l'impasse de la raison*, y que pudiéramos traducir en buen español: *la sinsalida del razonamiento*. La razón, en efecto, no sólo no ayuda a resolver el enigma sino que su acción escudriñadora lo complica, al no hallar ningún motivo que justifique nuestro anhelo de eternidad. La inmortalidad, de la que pende este anhelo de ser eternamente, no halla justificación en la razón. Su basamento, que es el concepto de sustancia, es igualmente ruinoso. La razón no sólo no apoya estos fundamentos, sino que los disuelve y tritura. Tampoco ayuda la teología que en su dogmática ha dictado *decretos*, *dogmas*, y ha intentado imponerlos por la vía de la autoridad. A este autoritarismo moral reprocha Unamuno el haber incitado a la opresión de conciencias y disolver, por otra parte, la fe en razones de creer, según se hace en una teología esclerótica, apta para formular fríos sistemas mentales, pero inepta para alimentar las fuentes de la fe viva.

Ahora bien; si la razón y la teología no valen para justificar la fe, ésta tiene que ser necesariamente *agónica*. En ansia y lucha, en congoja y desvelo hay que vivirla. A. Guy recuerda en este momento el abrazo trágico que en el fondo de la conciencia desgarrada se dan la fe y la razón, la lógica y la cardíaca. Y cómo de este abrazo, no de muerte, sino entrañadamente amoroso, va a brotar un manantial de nueva vida, de una vida seria y terrible.

Esa vida seria y terrible es el quijotismo, del que Unamuno ha hecho una especie de *religión nacional de España*. Esta religión la cree resumida A. Guy en el prólogo a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, en el que Unamuno hace una invitación a formar parte del escuadrón sagrado que va en busca del sepulcro de Don Quijote para, en cruzada sacra, libertarlo de los duques, curas, barberos, bachilleres y pedantes. En el camino aparece la estrella a los cruzados. Unamuno entona un canto a la misma. A. Guy comenta este canto a la estrella cuya luz ilumina la ruta de los cruzados que van a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón.

El movimiento ascensional unamuniano va desde el *serse* y *serlo todo* hasta la heroica locura de Don Quijote, que guiado por su estrella hace su camino, los caminos de la vida y de la historia, A. Guy lo resume en esta fórmula que ya conocemos: *espiritualismo trágico*. Esta expresión densifica en dos palabras la interpretación honda que el pensador francés nos ha dado del pensar y del sentir de nuestro poeta-filósofo, M. de Unamuno.

#### 4. Ortega y Gasset

En dos monografías ha reflexionado A. Guy sobre el pensamiento de Ortega. La primera aborda un tema particular, aunque muy significativo. El título y el subtítulo lo señalan con precisión: *Ortega y Gasset, critique d'Aristote. L'ambiguïté du mode de pensée péripatéticien, jugé par le ratiovitalisme*. Efectivamente; se trata de analizar la ambigüedad que cree hallar Ortega en el sistema aristotélico. Consiste esta ambigüedad en que esta ontología quiere estudiar al *ser en cuanto tal* y de hecho no lo estudia más que *intuido sensorialmente*. A decir verdad, la ontología y el sensismo han casado mal en toda la historia del pensamiento. Ortega intenta demostrar que este lazo nupcial no pudo ser anudado por Aristóteles. Por ello, se ensaña contra el maestro griego por su terca pretensión de fundar el saber en principios que son aceptados por una mera *intuición sensible*.

A. Guy, diáfano y preciso en su pulcra exposición, concluye su examen con un conjunto de observaciones críticas a la tesis de Ortega. Por brevedad no las podemos transcribir. Tan sólo nos permitimos indicar que no sólo las suscribimos, sino que nuestra profesión de historiador del pensamiento griego nos fuerza en esta ocasión a ser más duros que el crítico francés con la interpretación aristotélica de Ortega.

Preparado A. Guy con este primer acercamiento a Ortega ha intentado una síntesis de su pensamiento en la segunda monografía que le ha dedicado: *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*. De nuevo es el subtítulo el que nos abre al contenido central del libro. En efecto; en la razón vital e histórica ve A. Guy la pieza clave de la filosofía de Ortega que va saliendo de la pluma de éste en multitud de ensayos. Esta razón vital muestra que la primera realidad con la que topamos es nuestro propio *yo*. Pero este *yo* no es el *ego cogito* del racionalismo cartesiano, encapsulado en sí mismo, sino el *yo* abierto a la realidad circundante: *Yo soy yo y mi circunstancia*.

Vital para este *yo* es *saber a qué atenerse*. De modo espontáneo dan este saber las *creencias*, en cuanto convicciones ambientales. Volatilizadas éstas en los avatares de la vida mental, la filosofía debe suplirlas con sus ideas, cuya misión primaria consiste en iluminar la vida que cada cual debe vivir. A. Guy advierte que en esta perspectiva de la idea como clarificadora del vivir, Dios aparece en lontananza, como *a la vista*. La mente de Ortega se siente entonces atraída hacia la Trascendencia que nunca concibe a modo de Teresa de Jesús: *entre los pucheros*, sino como Ser infinito e ilimitado. Sin fronteras.

Complemento de esta razón vital es la *razón histórica*, quizá lo más conocido de la obra orteguiana. Nos place, con todo, anotar una aclaración de A. Guy, muy pertinente y poco comentada. En ella se advierte que Ortega, al enfrentarse con la interpretación hegeliana de la Historia, contrapone su tesis a la del filósofo alemán. Este opina que la Historia se desarrolla como si una Razón extrínseca a la misma fuera dictando cómo ésta tiene que realizarse. Ortega, por el contrario, piensa que es la razón la que tiene que ser histórica. Es decir; la razón misma tiene que irse



desarrollando en el tiempo. A este tema A. Guy vincula otro muy conocido: la teoría de las generaciones en el que nos es necesario detenerse.

Expuesta la parte sustancial de la filosofía orteguiana pasa A. Guy a reseñar cómo Ortega combate diversas actitudes filosóficas, divergentes de la suya. La primera actitud que combate es la del *realismo ontológico*. Aquí A. Guy vuelve a repetir y confirmar lo que escribió en su primer estudio sobre Ortega al que nos hemos ya referido.

La segunda actitud combatida por Ortega es la del *idealismo racionalista*. Y esto, tanto en su momento de ascenso, idealismo cartesiano, como en la madurez crítica de Kant y en la exacerbación del mismo en los post-kantianos: Fichte, Schelling y Hegel. Es este idealismo el gran pensamiento moderno que Ortega quiere superar, al mismo tiempo que reconoce ser Kant un pensador irremplazable para penetrar en la entraña del pensamiento que vive el hombre de hoy.

También se enfrenta Ortega con la fenomenología y el existencialismo, según comenta A. Guy. A Husserl le achaca el haber sucumbido a un falso repliegue de la conciencia reflexiva, la cual escamotea lo real para irse a un lazareto donde hay que tratarla ahora medicalmente para restituirla su autenticidad. Con Heidegger tiene Ortega reconocidos puntos de concomitancia. Pero objeta al filósofo alemán el haber inflado en demasía el problema del ser hasta hacer de este problema un camino de salvación, cuando son tantos los que viven al margen de tal preocupación y durante siglos fue un tema culturalmente periférico.

Cierra A. Guy su monografía sintética con un comentario a la filosofía social de Ortega y a sus investigaciones sobre el arte, temas complementarios del pensamiento central orteguiano. En la conclusión de la misma se constata que en torno a Ortega surge una escuela que con toda justicia se ha podido llamar *Escuela de Madrid*. Sus méritos son indiscutibles y su influjo en la cultura nacional extraordinario. Nos parece, con todo, la frase de A. Rodríguez Huéscar, con la que se termina la obra, desorbitada: *Todos los meridianos intelectuales de nuestra hora pasan por Ortega*. No hace falta tanto para reconocer la grandeza y fecundidad de la obra orteguiana, aun en los momentos en los que no se pueda condicionar su pensamiento.

##### 5. *Luis Vives*

El último pensador, hasta ahora, que ha atraído la atención especial de A. Guy es el gran renacentista Luis Vives. Una vez más, el subtítulo de la obra da la clave de la interpretación: *Vivè ou l'Humanisme engagé*. Para el crítico, Vives no es el humanista que se sumerge en el mundo clásico para recrearse con los veneros de su belleza. Es un humanista *comprometido*. Es decir, un humanista que se siente heredero de lo mejor de la cultura clásica para hacerla vida e historia en el duro mundo en el que le ha tocado vivir. A. Guy recoge la frase feliz de E. Imaz: "El humanismo es un injerto de la conciencia cristiana sobre la conciencia estoica, heredera de toda la tradición universalista y clásica del hombre". En el renacentista L. Vives la *romanitas* se halla impregnada de un sentido profundo de *philanthropia*, que proviene de la *caritas* evangélica. Culmina esta visión en lo que en aquel momento histórico llamó Erasmo, el amigo de Vives: *philosophia Christi*.

Desde esta perspectiva inicial podemos valorar justamente el juicio de A. Guy sobre Vives que podemos resumir en los siguientes puntos: 1) Vives fue la *conciencia de su siglo*. Instructor de María Tudor y de otros magnates de la política, se le consultaba en multitud de problemas que tocaban la educación, la religión y la

política. 2) Vives fue una alma ávida de paz y de serenidad en un siglo de hierro. Pero este deseo de paz no se confundía en él con la simulación o el acomodamiento. Al contrario; iba al fondo de los problemas y buscaba primeramente la concordia íntima de las conciencias. 3) Vives fue un primer europeo, más aún, un espíritu universal que, sin embargo, no renuncia a su amor a la tierra nativa, Valencia. Según la cita de L. Riber que acota A. Guy: "Había nacido con alas más grandes que el nido, privilegio o servidumbre de hombres superiormente dotados" <sup>12</sup>.

Después de este diseño de la personalidad de L. Vives A. Guy lo estudia desde seis dimensiones que nos place brevemente resumir.

1.<sup>a</sup> *Crítica de la escolástica*.—Hace esta crítica Vives lanzando ásperos ataques a los dialécticos que motivan frases tan duras como ésta: *Parisiis doceri juventutem nihil scire* <sup>13</sup>. Y no se enseña nada porque en vez de estudiar los problemas sangrantes de la hora se trilla el tiempo en cuestiones de método y en argucias lógicas. A los defectos de la Lógica se unía la tiranía de un lenguaje hermético que sólo los iniciados conocían y del que abusaban. Los tales se entretienen con la paja y son incapaces de recoger el buen trigo. Buen trigo de saberes desea Vives para su España, que lo mismo que era la primera en política y economía —tiempos de Carlos V— debía serlo también, sin esperar a mañana, en el plano de la ciencia. Da pena, añadimos por nuestra parte, tener que constatar lo mal que se cumplió tan magnífico programa.

2.<sup>a</sup> *La promoción de la Psicología*.—Si en la lucha contra los dialécticos L. Vives socaba para hallar cimiento firme, en su *promoción de la Psicología* —segundo tema de la obra de A. Guy— se dispone a levantar los muros del nuevo edificio del saber. Con otros investigadores que le han precedido, a partir de Menéndez Pelayo, el crítico francés ha visto en L. Vives la primera tentativa europea de una *Psicología fundada en la experiencia*. Indudablemente, la experiencia que prima en él es la interior: actos, operaciones y vivencias de la mente. En este análisis de la mente Vives con su teoría de las anticipaciones parece precursor de Kant. Y con su valoración del juicio natural, a la escuela escocesa de Thomas Reid, que más tarde revierte en España por la Universidad de Cervera hasta llegar a J. Balmes. Otros análisis de Vives sobre el recuerdo, las pasiones, el amor, etc., son igualmente ponderados por el crítico.

3.<sup>a</sup> *Renovación pedagógica*.—Impresiona el acento tan moderno del pensador valenciano en este punto. Hoy se siente por doquier el derecho de todos a la cultura con igualdad de oportunidades. L. Vives lo había anunciado con esta frase lapídea: *Patet omnibus veritas* <sup>14</sup>. Este principio pide, según él, que todos tengan acceso a los medios por los que se puede llegar a la verdad. De aquí la fundación de escuelas para todos, ricos y pobres, sin distinción de clases. Pero siempre con la mente puesta en la esencia de la educación que no consiste en habilitar para pasar una vida cómoda, sino para llevar una vida *sapientior ac inde melior* <sup>15</sup>. Por lo que hace al método L. Vives, según anota A. Guy, insiste en la lección de cosas y en valor educativo del juego para favorecer la espontaneidad y madurar el carácter. Otro punto

<sup>12</sup> *Vives ou l'humanisme engagé*, 9. La cita de L. Riber se halla en el prólogo a la traducción española de *Opera Omnia* de Vives, ed. Aguilar, 1947.

<sup>13</sup> Op. cit. 12. El texto de Vives se halla en *Opera Omnia* (ed. Mayans y Siscar) t. III, p. 38.

<sup>14</sup> Op. cit. 70. La cita de Vives en *Opera Omnia*, VI, 7.

<sup>15</sup> Op. cit. 73. La cita de Vives en *Opera Omnia*, VI, 278.

de su método con valor perenne es el sentido socrático del aprendizaje: *envejecer aprendiendo*. Finalmente, se admira por todos en L. Vives su buen sentido respecto de la educación de la mujer. A. Guy puede afirmar que fue el primer pensador que *sistemáticamente* aborda el tema. Su influjo se hace sentir en la comedia de Molière y en los grandes tratadistas del tema: Fray Luis de León, Fénelon, Rémusat, etc.

4.ª *Filosofía política*.—A. Guy inicia esta nueva dimensión de su estudio con una cita de J. Benda que pide al *clerc fidèle*, es decir, al intelectual, el que haga oír su voz en pro de la justicia y de la paz. Vives lo cumplió en su siglo duro y atormentado. Como buen humanista integral parte del principio: *Homo homini par*<sup>16</sup>. De aquí su desestima de la nobleza de la sangre, que no tiene otro título que el *nascendi sors*<sup>17</sup>. Y que vea la misión de los príncipes y potentados en ponerse al servicio de la justicia y de la equidad. De esta última dice que es *legum anima, vis, vigor*<sup>18</sup>. Pero sin olvidar nunca que el fundamento de toda verdadera política es la justicia cuyo entramado primario es el *derecho natural*. De este derecho natural, proclamado desde Cicerón por los mejores espíritu, hasta que los Nominales lo dejaron sin basamento, halla en L. Vives un defensor teórico y un promotor práctico en la política tan agitada de su tiempo.

5.ª *Doctrina de la paz*.—Complemento del tema político es el de la paz. A. Guy pone a L. Vives en la línea de los grandes pacifistas de la historia, cuyos nombres son bien conocidos. Si trabajó a favor de la paz, sobre todo entre el Emperador y el Rey de Francia, escribió también con pasión en pro de la misma. Con expresión imborrable afirma que *toda guerra es civil*<sup>19</sup>. Su humanismo le llevaba a ver en cada hombre a un ciudadano que mantiene relación humana, *civil*, con todos los otros. Toda guerra, por lo mismo, es un atentado contra esta humana vinculación de unos con otros. Así la veía sobre todo desde el *amor-agape* cristiano que se abre a todos. En un siglo que ve sucumbir a Hungría ante el poder de los Turcos, contra los que muy luego habrá que luchar en Lepanto, L. Vives se atreve a escribir: *Amandi sunt Turcae*<sup>20</sup>. También los turcos deben ser amados porque son hombres (humanismo) y porque hay que amar hasta al propio enemigo (amor cristiano).

6.ª *Reforma social*.—La última dimensión que estudia A. Guy en la obra de L. Vives es este tema, tan vidrioso hoy día. De su solución fue Vives uno de los adelantados doctrinales. Lamentablemente, sin éxito en la práctica. No opta por el comunismo que su amigo Tomás Moro patrocinó en la famosa *Utopía*. Pero advierte el sinsentido de que sólo unos pocos se apropien los bienes que son de todos. A. Guy hace hincapié en este texto de Vives: *Quae unicuique a Deo dantur, non propter ipsum dari solum*<sup>21</sup>. Si todo es don de Dios y para beneficio de todos, todo acaparamiento de bienes carece de justificación. Ni puede ser respaldado por causas pías o no pías.

Ante el fallo humano que motiva carestías y miseria Vives escribió un libro bien significativo: *De subventione pauperum*. Pide Vives que no sólo la caridad privada, bienhechora pero deficiente, sino el mismo Estado debe organizar los socorros necesarios.

<sup>16</sup> Op. cit. 87. La cita de Vives en *Opera Omnia*, IV, 60.

<sup>17</sup> Op. cit. 90. La cita de Vives en *Opera Omnia*, I, 5.

<sup>18</sup> Op. cit. 95. La cita de Vives en *Opera Omnia*, VI, 223.

<sup>19</sup> Op. cit. 112. La cita de Vives en *Opera Omnia*, VI, 106.

<sup>20</sup> Op. cit. 121. La cita de Vives en *Opera Omnia*, V, 390.

<sup>21</sup> Op. cit. 124. La cita de Vives en *Opera Omnia*, IV, 450.

A. Guy estudia, finalmente, el tema de la violencia, que se halla en alza en nuestra época actual de guerrilleros. L. Vives no comparte esta actitud. Pero se halla en línea con quienes buscan el triunfo de la justicia por medios justos y pacíficos.

Concluye nuestro crítico francés su estudio sobre L. Vives con este epígrafe: *Une sagesse à la mesure de la modernité*. Y la raíz de esta sabiduría, hecha medida, se halla en estas palabras de Vives que son todo un programa: *Yo amo a Dios y a los hombres; de esta suerte se acrece en mí la sabiduría*<sup>22</sup>.

### III. EL PENSAMIENTO HISPÁNICO EN SU DESARROLLO HISTÓRICO

A. Guy inició su andadura hacia lo hispánico por algunos de sus pensadores más señeros según hemos visto. Estos acercamientos le han preparado para intentar la primera síntesis de la historia del pensamiento español. El mismo reconoce su deuda para las monografía de A. Bonilla y San Martín, primer planeador de la *Historia de la Filosofía española*, de Asín y Palacios, Carreras Artau, Cruz Hernández y M. Solana. Confiesa que tiene presente un primer esbozo de la misma de M. Méndez Bejarano. Sin embargo, y a pesar de su modestia, A. Guy tiene que confesar: *Jusqu'à présent, aucune tentative d'ensemble n'avait été faite, en Espagne, comme hors d'Espagne, pour rassembler en un seul ouvrage les principaux philosophes espagnols de toutes les périodes*<sup>23</sup>. Debemos, pues, a este gran hispanista un primer intento de síntesis, una primera panorámica de la aportación del pensamiento hispánico a la filosofía. Su inicial actitud ante este pensamiento es bien optimista. Hasta llegar a afirmar que el observador de buena fe se halla en presencia de numerosos filósofos que no acusan complejo de inferioridad frente a los extranjeros. Una galería de nombres viene al instante a su pluma: Séneca en la época romana; Avempace y Averroes entre los pensadores árabes; Avicibrón y Maimónides entre los pensadores judíos. En la Edad Media cristiana, pese a silenciar la figura extraordinaria de D. Gundisalvo, que hizo posible la floración escolástica del siglo XIII, recuerda a R. Llull, Arnaldo de Vilanova y R. Sebonde. A estos nombres de indiscutible valía sigue la pléyade de los pensadores de nuestro Siglo de Oro, sin continuidad, lamentablemente, en los siguientes, pese a no carecer en ellos de algunas figuras egregias, como Benito Feijoo en el siglo XVII y J. Balmes en el XIX, para advertir una restauración en este siglo XX, visto, por A. Guy, como un *magnifique épanouissement*<sup>24</sup>.

Como de paso, pero con intención para tema de estudio, señala las causas de la falta de irradiación fuera de las fronteras nacionales. Anotamos tres de ellas. En primer lugar, la geográfica, pues dificulta innegablemente la irradiación cultural el hallarse España marginal respecto del centro geográfico europeo. La segunda es más decisiva y consiste en la malquerencia, prolongada durante siglos y debida a las luchas políticas que España tuvo con casi toda Europa en el momento de su hegemonía y por ideales siempre menos vigentes. Esta malquerencia ha cristalizado en la *leyenda negra*, recordada por A. Guy. Esta leyenda ha negado a España todo esfuerzo de abstracción y de análisis, para concederle de modo exclusivo una peculiaridad que pudiéramos llamar folklórica, como país de arte y de turismo. Pudiera

<sup>22</sup> Op. cit. 148. La cita de Vives en *Opera Omnia*, II, 30.

<sup>23</sup> *Les philosophes espagnols...* 17.

<sup>24</sup> Op. cit. 15.

verse resumido cuanto el extranjero no hispanista sabe de España en la popular ópera de Bizet, *Carmen*<sup>25</sup>. A. Guy se siente muy contrariado por esta incomprensión y ha puesto su valía intelectual al servicio de una más justa revalorización de lo hispánico. Reconoce que fue iniciada ésta por otros compatriotas suyos entre los que cita a M. Bataillon, J. Serrailh, P. Jobit, Fr. Meyer, J. Chaix-Ruy. Algunos, como los tres últimos, se habían acercado ya al campo filosófico. Pero ninguno con afán de comprensión integral. Este intento quiere realizarlo A. Guy en su gran obra: *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*.

El título, muy intencionado según es costumbre en nuestro hispanista, habla ya de la división de la obra en dos partes: en la primera se estudian los pensadores de *ayer*; en la segunda, los de *hoy*. Entre los pensadores de *ayer* registramos la interpretación que nos da de los más señeros, no mentados en la sección anterior.

A Ramón Llull, "alma gigante y corazón de niño", lo ve como precursor de la logística, promotor de un nuevo método del pensamiento y propugnador de una adaptación comprensiva que en aquella época pudo facilitar el acercamiento de las dos civilizaciones mediterráneas: la oriental y la occidental. Hoy diríamos que fue un *pionero* del encuentro de culturas.

De Francisco de Vitoria afirma A. Guy que fue durante más de treinta años la conciencia de la España imperial. Recuerda que Menéndez Pelayo le llamó el *Sócrates de la teología*. Y pondera que ya en el siglo XVI fue un promotor de la organización internacional de pueblos y naciones.

Sobre Huarte de San Juan cita A. Guy el juicio de G. Marañón, quien considera inmortal la obra: *Examen de los ingenios*. Con el mismo juzga a Huarte genio de una gran plenitud interior que, apoyándose en su vasta información doctrinal y práctica, pone en la España de Felipe II las bases de la investigación social y de la futura pedagogía y psicología factorial. Juzga muy justo el título que se le ha dado de *hombre moderno*.

En Fr. Suárez pondera el esfuerzo enorme para confrontar la totalidad de las tesis escolásticas del pasado con las opiniones y problemas de su época. Y admira su método que consiste en separar de la teología las investigaciones filosóficas y dentro de éstas conceder la prioridad a la metafísica. Acepta el juicio de Zubiri para quien las *Disputationes Metaphysicae* son el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente.

Por lo que toca a su influjo lo percibe muy notable en las universidades europeas del siglo XVII, tanto protestantes como católicas. Llega a formular este juicio que pocas veces se puede repetir en la historia del pensamiento: *Constitue même un tournant capital de la spéculation humaine*<sup>26</sup>.

Benito Feijoo es la figura filosófica del siglo XVIII. Ve A. Guy en la obra del sabio benedictino un intento de liberación intelectual en su empeño por desarraigar prejuicios y errores. Su buen espíritu práctico gallego le incita a rehuir toda logomaquia y, lo que es más de notar filosóficamente, motiva en él una desconfianza hacia el platonismo que hallará en otro pensador gallego, A. Amor Ruibal, un prolongamiento más consciente y motivado.

<sup>25</sup> En nota debemos advertir que muchas veces somos los primeros en dar pie para este ambiente. Durante este verano uno de los programas de *Radio Nacional*, dirigido a los turistas, era siempre enmarcado dentro de una de las melodías más populares de la ópera citada, *Carmen*. Esto para reclamo turístico no está mal. Pero algo más y mejor debiera significar España para el que nos visita.

<sup>26</sup> *Les philosophes espagnols...* 95.

En *Balmes* valora su *mayerútica original*, expuesta en su *Filosofía Fundamental* y en *El Criterio*, cuya ponderación resume en esta sola frase: *Véritable Discours de la Méthode*<sup>27</sup>. También subraya A. Guy que Balmes, como filósofo de la historia, pudiera ser comparado con Bossuet, Vico o Herder.

A *J. Sanz del Río* lo estudia A. Guy desde su vertiente positiva en cuanto creador de un clima de reflexión intelectual. Hasta se atreve a formular este juicio que será discutido por muchos: "Fue en su día el mejor de los excitantes de la intelectualidad española"<sup>28</sup>.

En el filósofo catalán J. Lloréns y Barba admira sus dotes de maestro que contó entre sus amigos y discípulos a Menéndez Pelayo, al médico Letamendi y al obispo Torrás y Bagés. De él, dice, todavía podemos aprender hoy lecciones de sabiduría y método.

Con este juicio laudatorio cierra A. Guy sus reflexiones sobre los filósofos hispánicos de *ayer*. A los de *hoy* dedica los dos tercios de su obra. Utiliza en su exposición el *método de las generaciones*, propuesto por Ortega y explicado por J. Marías. Cinco generaciones distingue desde la tan conocida del 98, la primera que es estudiada. Siguen a ésta la generación anterior a la guerra del 1914, la contemporánea de esta guerra, la de entreguerras y la de los jóvenes. Un intento de registrar, aunque sólo sea someramente, el juicio sobre cada pensador, desborda los límites de esta nota. Nos limitamos, por ello, a subrayar la estima que le merece nuestro pensamiento actual para cuyo estudio ha creado un centro de investigación en la Universidad de Toulouse, como dijimos anteriormente.

En la primera mitad del siglo XX asistimos, según dice, a una *explosion de talents et de recherches*<sup>29</sup>. España despierta y vuelve a pensar sobre todo tema filosófico con un dinamismo y un rigor a la altura de sus mejores tiempos. A continuación recuerda los principales temas abordados: el sentimiento trágico de la vida de M. de Unamuno; la intuición trófica de R. Turró; la paremiología de T. Carreras y Artau; la razón vital e histórica de Ortega; la doctrina de los eones de E. D'Ors; la teoría del resentimiento de G. Marañón, etc. A. Guy dirige sus penetrantes miradas a la intimidad del pensamiento hispánico de hoy, dándonos esta visión panorámica que quizá ya no sea válida para la generación de jóvenes filósofos, preocupados casi exclusivamente de la lógica y de la técnica: *C'est ce qui fait l'intérêt capital des spéculations philosophiques espagnoles: elles posent toujours, "a radice", l'énigme de l'absolu et du destin, conformément à une tradition gnoséologique venue du fond des âges, mais souvent repensée entièrement*<sup>30</sup>.

Anotamos ahora, al final de esta visión general de la filosofía española, las lecciones que A. Guy ha creído poder leer en la misma. La primera de éstas es la fuerte vitalidad filosófica de España que tuvo su *akmé* en el Siglo de Oro y que vuelve a tomar ascenso en el siglo XIX para alcanzar en éste un asombroso renacimiento. La segunda lección que se aprende en esta historia es la peculiar idiosincrasia de la filosofía española, la cual, pese al pluralismo de sus direcciones, mantiene ciertos rasgos constantes: 1) las *huellas del Islam* que son legión; 2) el interés reiterado por la *Ética*; 3) la tradición médico-filosófica, aquí más constante que en otros países; 4) la referencia latente o confesada al tema religioso, visible hasta en

<sup>27</sup> Op. cit. 118.

<sup>28</sup> Op. cit. 128.

<sup>29</sup> Op. cit. 383.

<sup>30</sup> Op. cit. 387.

los más escépticos; 5) el estilo estético de muchas de sus mejores meditaciones filosóficas.

La tercera lección señala la oscilación perenne de los pensadores hispánicos entre el orden y el progreso, entra la tradición y la revolución, que justifica el que se pueda afirmar que España es el país de la autoridad y del anarquismo, que en ocasiones han hallado su superación —*Aufhebung*, según escribe A. Guy— en los más preclaros, como L. Vives y el maestro Fray Luis de León.

Estas lecciones se resumen en este juicio sentencioso, que deberá entrar a formar parte de todo archivo vivo de la conciencia hispánica: *Sans vouloir remplacer la légende noire par je ne sais quelle légende dorée, on ne peut néanmoins se défendre d'une sincère admiration envers la philosophie espagnole, qui joue noblement sa partie dans le concert universel de la "Sophia"*<sup>31</sup>.

Desde este concierto universal de la *Sophia* y ante la aportación hispánica a la misma, A. Guy se enfrenta con el discutidísimo problema que suscitó a fines del siglo pasado Menéndez Pelayo en torno a la filosofía española. Sabido es que el gran polígrafo defendió la existencia de la misma y la enraizó en el genio hispánico como algo peculiar del mismo. Nuestro crítico francés acepta el primer punto de la tesis menendezpelayana. Pero se vincula en lo segundo a los historiadores Carreras Artau, cuyos puntos de vista acepta. Consisten éstos en rechazar el llamado prejuicio literario que hace de la filosofía española un calco de la literatura y de su arte, e igualmente el prejuicio nacionalista que ve en ella un producto típico del espíritu español. Con los maestros barceloneses enuncia esta tesis: "La filosofía en España hállase condicionada por las circunstancias de la vida y del pensamiento europeos y ha de ser explicada, por consiguiente, más que como una explosión del genio nacional, como la singular aportación de los pueblos hispanos a la filosofía general de Europa"<sup>32</sup>.

Con este último juicio, que está pidiendo ulteriores aclaraciones, cerramos la visión interpretativa que A. Guy nos ha dado del *pensamiento hispánico*.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

<sup>31</sup> Op. cit. 23.

<sup>32</sup> Op. cit. 11. El texto, levemente truncado, se halla en la obra de T. y J. Carreras Artau, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1939) p. IX. Lo que ellos dicen de la Filosofía cristiana en España A. Guy lo universaliza a todo nuestro pensamiento. Sobre el mismo tema volvió a escribir el menor de los hermanos, Joaquín Carreras Artau, 'Balance, estado actual y perspectivas de los estudios sobre Historia de la Filosofía Española'. *XXI Congreso de la Asociación Española para el progreso de las Ciencias*, 1951. En las *Actas*, p. 256. Para un estudio ulterior del problema cf. J. Chevalier, 'Y a-t-il une philosophie espagnole?', *Estudios eruditos "in memoriam" de Adolfo Bonilla y San Martín* (Madrid 1927) t. I, pp. 1-4. Nos dio una traducción española de este estudio M. Mindán Manero en *Revista de Filosofía* 4 (1945) 591-94; J. Iriarte, *Menéndez Pelayo y la Filosofía Española* (Madrid 1947); M. Menéndez Pelayo, *La filosofía española*. Selección e introducción de C. Lascaris Commeno (Madrid 1955). La *introducción* hace una presentación muy adecuada del problema (pp. 9-46).