

*Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil.* Ouvrage collectif de l'équipe de recherche associé au C. N. R. S. núm. 80 (sur la philosophie de langues espagnole et portugaise). Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail. Série A. Tome 34. Toulouse, 1977. 190 pp.

El E. R. A., bajo la dirección del profesor Alain Guy, viene ya, desde hace años, publicando estudios importantes sobre la filosofía española y portuguesa. El presente volumen tiene, al igual que los anteriores, esa diversidad temática que lo hace todavía más sugestivo para nosotros. Filósofos de ahora y de hace siglos, de España y de América, recorren estas apasionantes páginas donde el hilo conductor parece encontrarse en el exilio geográfico o interior, que, como dice André Robinet en el *Préface*, envuelve a todos con sus redes.

El profesor Alain Guy, en su estudio sobre fray Anselmo de Turmeda (1352-1430), nos ofrece el itinerario de este pensador ambiguo, que abraza el islam y llega a alcanzar un puesto político importante en Túnez. Natural de Mallorca, estudia en París y Bolonia, adhiriéndose al nominalismo entonces triunfante y al latente averroísmo paduano. A través de sus dos obras más importantes, A. Guy analiza los planteamientos filosóficos de Turmeda. La *Disputa del Ase contra Frare Enselme Turmeda sobre la natura et nobleza dels animals*, compuesto en 1417 en lengua catalana (cuyo original se ha perdido y se conoce hoy sólo a través de las versiones francesas hechas durante los siglos XVI y XVII), pertenece al género literario de las *disputas*, de abundantes muestras en la Edad Media. Tiene su origen en una *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* (escuela filosófico-política establecida en Basora en el siglo X) y, remotamente, en el *Calila e Dimna* y las colecciones de apólogos orientales *Pachatantra* e *Hitopadeza*. Ha sido, sin duda, Agustín Calvet quien, de manera más acertada, ha visto las características filosóficas de *La Disputa*: la incredulidad, el escepticismo y, como consecuencia de ello, la ironía sarcástica e irreverente. La obra de Turmeda refleja la crisis de la sociedad cristiana de la época a través de sus agudísimas sátiras clericales.

En 1420 escribe, bajo el nombre de Abdallah ibn Abdallah, *Tenfet-el-adiofi-rad-álá-ahel-es-Selib*, que fue traducida al francés con el título de *Présent de l'homme lettré pour réfuter les partisans de la Croix*, cuyos dos primeros capítulos contienen su autobiografía y el tercero lo dedica a refutar el cristianismo desde el punto de vista filosófico y teológico: «en casi todas las discusiones que sostuvieron con los cristianos y los judíos —se refiere Turmeda a los doctores musulmanes— emplearon únicamente argumentos intelectuales, que es decir argumentos en pro de sus creencias. Semejante consideración me inspiró el deseo de desarrollar mi tema usando el método histórico, regulado y justificado por medio de argumentos metafísicos..., poniendo así de acuerdo las pruebas intelectuales y los hechos de observación directa o experimental». No se puede dudar de la originalidad del planteamiento de Turmeda al establecer un consorcio entre la filosofía natural (o escolástica) y la teología positiva (o escriturista). Obra llena de una ambigüedad tal como la de su autor, *Présent de l'homme lettré* es un ataque directo a los dogmas de la religión cristiana, mostrando la superioridad del islam. Hay que elogiar en A. Guy su acertado tratamiento de la figura del heterodoxo mallorquín, lejos de las impías condenaciones de los voceros de la historiografía nacional —léase don Marcelino, por ejemplo—. Porque Turmeda es, ni más ni menos, que un fiel representante de la crisis espiritual que afecta —en palabras de Joan Lluís Marfany— al último siglo de la Edad Media como consecuencia de la grave crisis económica de finales del siglo XIV

y primera mitad del siglo xv. Es, como concluye A. Guy, «un representante prestigioso —pero complejo, ambiguo y polémico— de la filosofía catalana, el heredero de una cultura híbrida: cristiana y musulmana, repensada en el crisol del agnosticismo más o menos deísta; a la vez que un incomparable rasgo de unión de una parte, entre el pensamiento occidental y el pensamiento oriental, y, otra parte, entre la tradición medieval y el inmediato Renacimiento».

Brevisísimo, pero muy importante, es el trabajo de Jean Paul Laffont, titulado *Juan Luis Vivès, pedagogue d'avant-garde*, donde se nos presenta al célebre humanista como filósofo de la pedagogía y de la educación en lucha, a la vez, contra todo escepticismo que considera penosa y vana la búsqueda de la verdad, y contra todo dogmatismo que se encierra en su propia noción de verdad. Luis Vives, exponente máximo del humanismo renacentista, es un espíritu abierto a toda opinión, a toda reforma. Su obra responde, perfectamente, a los problemas de su tiempo; por ello, Alain Guy ha podido decir de su postura que es un *humanismo comprometido*. Tiene Luis Vives el mérito de haber introducido en psicología y en pedagogía las vías empíricas y descriptivas. Basándose en la observación, la descripción y la inducción resalta, mucho antes de Descartes, la importancia del método científico en general. Uno de los principios básicos de la pedagogía vivista es la importancia concedida al conocimiento de las aptitudes intelectuales del alumno, que después desarrollará profundamente Huarte de San Juan con su *Examen de Ingenios para las ciencias*, sentando con ello las bases de la psicología diferencial y de la orientación profesional. Destaca también en Vives la importancia concedida al juego como motivación profunda para el aprendizaje. Ecos de la pedagogía vivista se encontrarán, sin duda, en muchos de los puntos de la *ratio studiorum* de los jesuitas. Por ello Vives es considerado como uno de los portavoces de la pedagogía y de la educación de la civilización europea. Es mérito indudable de Laffont el haber puesto de manifiesto que el intento de Vives reside en llegar a una sociedad mejor y más humana, lo mismo que siglos después intentarían los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, basándose en los presupuestos de la filosofía krausista. Y es que ambas concepciones, la de Vives y la krausista, tienen de común un *armonicismo organicista*.

Corresponde a Henry Méchoulan el estudio de la experiencia del exilio sufrido por el rabino judío Menasseh ben Israel, de origen español, que enseña la cábala al joven Spinoza. Autor de obras como *Esperança de Israël* y *Vindiciae judaeorum*, pasará a la historia como el gran defensor del judaísmo, pero sin atacar jamás al cristianismo. Provisto de un humanitarismo admirable, confía en que la fraternidad humana conducirá a todos los hombres hacia el amor divino por medio de la paz.

Marc Amalric, en *Les germes hétérodoxes de la pensée politique d'Ortega y Gasset*, nos ofrece su particular visión de la conferencia que, con el título de «Vieja y nueva política», pronunció Ortega en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914 y que constituye, sin duda alguna, el primer texto capital para comprender su trayectoria política. Estos gérmenes de heterodoxia se refieren al análisis del pasado político español, no sólo del lejano, sino incluso del más inmediato: la España de la Restauración. Frente a una *España oficial*, que consiste «en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación», se levanta una *España vital*, una España nueva, que nada tiene que ver con los usos antiguos. Por ello las palabras de Ortega «no son otra cosa sino la declaración

de que la nueva política ha de partir de este hecho: cuanto ocupa la superficie y es la apariencia y caparazón de la España de hoy, la España oficial, está muerta. La nueva política no necesita, en consecuencia, criticar la vieja ni darle grandes batallas; necesita sólo tomar la filiación de sus cadavéricos rasgos, obligarla a ocupar su sepulcro en todos los lugares y formas donde la encuentre y pensar en nuevos principios afirmativos y constructores».

En un segundo artículo sobre Ortega y Gasset, Jean Mattéi nos ofrece la concepción del derecho del filósofo español. Frente a la idea común del derecho como creación puramente racional y abstracta, fruto de las meditaciones del legislador, filósofo o jurista; o frente a la idea del derecho como procedente de Dios o de la Naturaleza establecida por los filósofos griegos y los estoicos (es decir, el derecho natural que existe *ab initio* y es inmutable), Ortega da una interpretación realista y positivista. El derecho surge de los usos y las costumbres que dominan de forma anónima en la colectividad; es, por tanto, algo relativo y cambiante que constantemente se va haciendo y transformando. Por ello su sociologismo le lleva a dar de lado, al menos en su interpretación clásica, la noción de derecho natural, que no tiene cabida en su sistema. Y de esta forma el derecho romano primitivo se convierte en la fundamentación de su filosofía jurídica con la teoría de *los usos y las costumbres*. Las críticas de Mattéi a esta concepción orteguiana del derecho vienen todas a partir de su fundamentación en el derecho romano; la primera, que su concepción es totalmente arcaica al basarse en una época histórica regresiva; la segunda, el carácter conservador y aristocrático de su noción al no tener en cuenta la evolución del derecho desde la época de la Reforma.

A Reine Guy se debe un interesante estudio sobre la figura de Ferrater Mora, o, para ser más exactos, sobre su antropología filosófica de signo estructuralista a través de su teoría del sentido entendido como *intención* y como *nexo*. Su elucidación del «ser» y del «sentido», su análisis de la realidad como sentido, aboca en una ontología integracionista influenciada a la vez por la fenomenología y el raciovitalismo orteguiano, donde se elimina todo absoluto.

Concluye el libro con unos artículos sobre Octavio Paz y Helder Cámara. El primero de ellos, debido a la pluma de Zdenek Kourím, va en busca de una filosofía de la presencia encarnada en tres momentos: el espacio histórico, el tiempo circunstancial y la historia de la presencia. Es una crítica del tiempo y de la historia a través de dos obras clave de Octavio Paz: *El laberinto de la soledad* y *El arco y la lira*.

La teología política de Dom Helder Cámara es, en realidad, una teología de la liberación. Este es el aserto de Yves Floucat sobre el cristianismo revolucionario del célebre arzobispo de Recife, que, desde 1964, critica la dictadura militar brasileña. Se pueden definir tres momentos en la filosofía política y social de Helder Cámara. Primero, tras el análisis de la situación de subdesarrollo en que se encuentra el Brasil (y con él toda la América latina), llega a la conclusión de que nos encontramos en un mundo totalmente injusto, en el que hay que denunciar tanto el colonialismo interno como el imperialismo de los países industriales y de las multinacionales. Segundo, la necesidad imperiosa de una transformación en las estructuras político-sociales de los países del tercer mundo por medio de una revolución que sea a la vez tecnológica, política, social y cultural. Hay que conseguir una nueva sociedad, fundada sobre un humanismo integral, al que sólo se accede por dos vías esenciales: el cristianismo y el marxismo. Tercero y último, el difi-

el problema de la acción no-violenta como instrumento de combate. La no-violencia está enraizada en el Evangelio, ya que la revolución que propone el Evangelio es, ante todo, una conversión interior. «La no-violencia —escribe Helder Cámara— es creer, más que en la fuerza de las guerras, las muertes y el odio, en la fuerza de la verdad, de la justicia, del amor.» Pero esto no le lleva a rechazar a quienes han escogido la vía contraria de la violencia como forma de praxis revolucionaria; y en este sentido, Camilo Torres o Che Guevara le merecen el mismo respeto que Martín Luther King.

ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA