

ALAIN GUY (1918-1998)
ALAIN GUY (11.08.1918 - 07.11.1998)

Zdněk KOURÍM
(Universidade de Toulouse-le-Mirail)

RÉSUMÉ

L'oeuvre laissée par A. Guy qui fut sans doute le plus grande connaisseur ("extérieur") contemporain de la philosophie en langue espagnole, contient et reflète, malgré le constant souci d'objectivité, aussi les traits de plus en plus marquants de la conception philosophique propre à l'auteur de son spiritualisme humaniste chrétien d'orientation progressiste. Même si ce fait - qui s'inscrit dans l'intégrité de l'attachante personnalité du maître toulousain - n'entame guère la valeur globale, universellement reconnue de ses travaux, il porte préjudice à leur teneur informationnelle.

RESUMO

A obra deixada por A. Guy, que sem, dúvida foi o maior conhecedor ("externo") contemporâneo da filosofia de língua espanhola, contém e reflete, apesar da constante preocupação com a objetividade, os traços marcantes da concepção filosófica própria do autor - seu espiritualismo cristão, de orientação progressista. Esse fato - que se inscreve na totalidade da encantadora personalidade do mestre toulousiano - se não empana absolutamente o valor global, universalmente reconhecido de seus trabalhos, traz prejuízos a seu conteúdo informativo.

Num artigo que abre o primeiro tomo da revista PHILOSOPHIE (XII-XIII-XIV), inteiramente consagrada aos "Mélanges offertes à Alain Guy" e publicado por ocasião do 70º aniversário deste, um de seus colegas, Jean-Marc Gabaude, escreveu: "O Professor Alain Guy é, há muito tempo, o primeiro especialista, não somente na França mas no mundo, do imenso conjunto tão rico e tão diverso, tão múltiplo e tão contrastante, das filosofias ibéricas e ibero-americanas". Esse juízo certamente não é exagerado, porque a erudição

de Alain Guy era verdadeiramente impressionante e sua obra permanece e sem dúvida permanecerá, ao menos durante alguns decênios vindouros, o ponto de referência obrigatório para todos os que quiserem descobrir este pensamento antes desconhecido - tido injustamente como menor, fora de suas fronteiras -, conhecer profundamente a filosofia em língua espanhola.

Mas, ele foi muito mais que um especialista e um erudito debruçando-se sobre um assunto de sua predileção: seu trabalho intelectual, completado

por um esforço constante de sua prática educativa e organizadora, tornou-se para ele uma ocupação primordial, sentida e vivida como uma necessidade existencial. Todos os que tiveram a oportunidade de colaborar com ele se recordam de seu fervor comunicativo, de seu impulso com o qual exprimia sua fé inquebrantável nos valores da cultura espanhola em geral e do hispanismo filosófico em particular. E é este entusiasmo que sublinhava e acentuava ainda as qualidades humanas de Alain Guy: uma atitude anti-dogmática de abertura e de acolhimento, uma disponibilidade quase permanente, uma espécie de juventude espiritual que renascia sem cessar, que lhe permitiu ser, até o fim de sua vida, ativo e atual.

“Minha *afición respecto a España* data de longe – recordava-se ele [...]: começou precisamente em 1926, em Paris [...], onde li, no jardim de Luxemburgo, o maravilhoso *Quixote* na coleção infantil da “Biblioteca Rosa”! Esta leitura devia me marcar a vida toda. *Lo que se mama en la leche se derrama en la mortaja* (“o que se mama no leite se derrama na mortalha”)¹.

Depois de seus estudos secundários nos colégios parisienses, licenciou-se na Universidade de Grenoble onde seguiu, segundo suas palavras, “os cursos inesquecíveis do Decano Jacques Chevalier, que nos abria o segredo enfeitiçante da Espanha *castiza*, falando-nos alternadamente do seu amigo Unamuno, de Garcia Morente, de São João da Cruz, de Santa Teresa d’Ávila, de toda esta alta mística do *Siglo de oro* [...]. A terrível Guerra Civil precipitou minha evolução em direção a uma consagração total ao hispanismo filosófico. Foi, doravante, minha paixão, minha preocupação dominante e cotidiana. [...] logo, mergulhava no admirável Frei Luis de León e na Escola de Salamanca, sobre quais apresentei minhas teses, em plena guerra mundial, em Grenoble, em 1943”.

E Alain Guy prossegue: “Nas pegadas de alguns mestres dos estudos hispânicos, como Marcel Bataillon, Jean Baruzi e Raymond Bayer ou Eugène Kohler [...] descobri a injustiça que a *leyenda negra* cometia em relação à Península hispânica, por seu silêncio concertado quanto à filosofia. Saturado, da minha parte, de filosofia alemã, inglesa ou francesa, tomei contato cada vez maior com os maiores espíritos do *pensamiento español*, numa

busca de exigente verdade metafísica e de ação social; e isso foi uma revelação!”².

Esta revelação, sempre mais cativante, Alain Guy a quer partilhar e a partilha: primeiro, durante vinte anos, com seus alunos dos liceus de Limoges, de Paris e de Toulouse; em seguida, com os estudantes da Universidade de Toulouse na qual entra, em 1959, com tempo integral, sendo nomeado em 1967 professor titular. No mesmo ano, precisamente em 5 de maio, teve lugar, sob o comando do Decano da Faculdade de Letras, Georges Bastide, a primeira reunião fundadora da Equipe de Investigação associada ao C.N.R.S.³, sobre a filosofia de línguas espanhola e portuguesa, equipe na qual trabalharam muitas dezenas de investigadores e da qual Alain Guy tornou-se naturalmente o diretor, papel que assumiu com muita competência e abnegação, também mais tarde, quando foi transformada em Centro de Investigação de filosofia ibérica e ibero-americana.

O melhor testemunho do sucesso desta empresa, única no seu gênero na França e provavelmente na Europa, é a publicação dos nove volumes coletivos e seu impacto internacional; eis, ao menos, seus títulos:

Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine (O tempo e a morte na filosofia espanhola contemporânea, Paris, Toulouse, PUF- Privat, 1968).

Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine de l’Amérique latine (O tempo e a morte na filosofia contemporânea da América Latina, Toulouse, Association des Publications de l’Université de Toulouse-le-Mirail, 1971; reedição em 1992).

Pensée ibérique et finitude (Pensamento ibérico e finitude, Toulouse, Association des Publications de l’Université de Toulouse-le-Mirail, 1972).

Penseus hétérodoxes du monde hispanique (Pensadores heterodoxos do mundo hispânico, Toulouse, Association des Publications de l’Université de Toulouse-le-Mirail, 1974).

Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil (Filósofos ibéricos e ibero-americanos no exílio, Toulouse, Association des Publications de l’Université de Toulouse-le-Mirail, 1977).

Pensée hispanique et philosophie française des Lumières (Pensamento hispânico e filosofia das Luzes francesa, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1980).

La femme dans la pensée espagnole (A mulher no pensamento espanhol, Paris, CNRS, 1985).

Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine (Mulheres-filósofas na Espanha e na América Latina, Paris, CNRS, 1989).

A obra deixada por Alain Guy corresponde plenamente à sua personalidade, ao mesmo tempo atraente e respeitável – uma rara síntese entre o animador infatigável e o investigador rigoroso; por seu estilo, permanece acessível ao grande público, sem nunca ceder a uma vulgarização baixa; por sua estruturação e sua lógica interna parte à descoberta da essência mesma do filosofar hispânico. Onde o reconhecimento quase universal de seus méritos, materializado na tradução em espanhol dos escritos mais importantes do mestre toulouseano.

As palavras de Pedro Sainz Rodrigues, que prefaciou o primeiro destes e de Luis Jiménez Moreno, professor da Universidade Complutense, o resumem de uma maneira eloqüente: “Nós, os espanhóis, contraímos uma grande dívida de gratidão quanto a Alain Guy, dívida que hoje começamos a quitar”⁴. “Tudo o que se fizer na Espanha para tornar conhecida a obra do filósofo Alain Guy será sempre muito pouco para agradecê-lo de ter incitado muitos espanhóis a conhecerem a si mesmos e por tê-los feito conhecer em latitudes tão amplas”⁵. Esta gratidão, a Espanha exprimiu também de um outro modo: em 1979, foi condecorado com a Cruz de Comandante da Ordem de Isabel, a Católica, e em 1986, a Universidade de Salamanca conferiu-lhe o título de doutor *honoris causa*⁶.

Caracterizando os trabalhos de seu ilustre colega, J.-M. Gabaude escreve: “A. Guy ama os valores e a expressão ibéricos e ibero-americanos e apresenta os autores com amizade compreensiva, tentando apreendê-los em sua originalidade, a partir deles mesmos e do espírito epocal de seu povo. Sabe notar as filiações e as influências mais diversas, apresentando um filósofo no seu conjunto doutrinal próprio e irredutível. Em tudo isto, a mais ampla e mais atualizada acrisia se alia à segurança de

análise e de juízo. O esforço de imparcialidade e de objetividade do historiador não exclui absolutamente a presença engajada do filósofo. É assim que A. Guy é atento à emergência das idéias progressistas e não deixa de sublinhar, com simpatia, tudo o que vai contra o conservadorismo através dos séculos, insistindo na falsidade dos juízos reducionistas e simplificadores”⁷.

A longa lista das publicações – contendo mais de uma centena de artigos e uma dezena de livros, sem contar os prefácios, as traduções e outras intervenções⁸ - do eminente filósofo-hispanista toulouseano está aí para atestar a justeza desta apreciação.

Com efeito, as duas obras fundamentais, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* e *Histoire de la philosophie espagnole*, o segundo sendo a culminação do primeiro, são, nesse sentido exemplares: o historiador – filósofo não se limita aí a oferecer a soma de seus vastos conhecimentos, ordenados segundo um critério metodológico claro, mas tenta sobretudo apresentar “uma perspectiva da filosofia espanhola”, para mostrar a própria dinâmica particular desta. Na evolução deste pensamento pode-se discernir, segundo ele, “muitos traços constantes”: “a influência oriental em todos os seus setores [...]; o interesse incansável pela ética e pela casuística [...]; a tradição dos médicos – filósofos [...]; a referência, latente e confessada, aos problemas religiosos [...]; a orientação moderna, predominante, depois da viagem de Sanz del Rio, em direção à filosofia germânica” e, enfim, “a perpétua oscilação” dos filósofos espanhóis “entre a ordem e o progresso, entre a tradição e a heterodoxia”⁹. Contudo, o desabrochar da riqueza espiritual que aí é fomentada foi freqüentemente contrariado pela circunstância geopolítica do país, de sorte que “um bom número de instituições originais e de inovações mentais nascidas na Espanha não puderam se desenvolver normalmente e com continuidade; passaram, assim, ao estrangeiro, donde freqüentemente retornaram ulteriormente às suas origens hispânicas primeiras, mas sob uma forma mais aperfeiçoada”. Alain Guy menciona, a propósito disso, “o caso do socialismo cristão [...], da caracteriologia [...], da lógica simbólica [...], do pacifismo [...], da ética internacional [...], do existencialismo trágico [...] ou da reflexão sobre a linguagem”. Mas, esses

“sucessos parciais” são compensados por “plenas realizações” como a da “Escola de Salamanca”, da “teoria do direito natural em Suárez”, do “espiritualismo renovado de Balmer”, do “Krausismo de Sanz del Rio e de seus discípulos”, do “raciovitalismo de Ortega y Gasset” ou “do objetivismo substantivista de Zubiri”¹⁰.

A essas duas obras, resultados de investigações, uma, pioneira, outra maior, é preciso associar uma terceira, de divulgação, que, mesmo de aspecto modesto e de pretensões mais limitadas, é de alcance simbólico e real considerável. O aparecimento de *La philosophie espagnole (A filosofia espanhola)* na coleção “Que sais-je?” significa, com efeito, ao menos no meio intelectual da França, uma espécie de aceitação formal do valor universal do pensamento espanhol e, para seu autor, o final vitorioso do combate que empreendeu “contra os flagrantes preconceitos que foram levantados contra” tal pensamento; para o público – e sem dúvida certamente não somente o público francês –, esse pequeno volume de grande difusão abre a porta ao conhecimento de um capítulo injustamente ignorado da evolução espiritual europeia.

O esforço de síntese imposto pelo quadro desta coleção obrigou também Alain Guy a se interrogar sobre “o problema das filosofias nacionais”. “Não seria [...] mais sábio falar [...] do surgimento e dos avatares caprichosos da filosofia de tal ou tal região? A tarefa do historiador das idéias não é a de expor e de analisar, o mais exatamente possível, todas as realidades flutuantes da atividade espiritual de cada área cultural, levando em conta seu incessante vir-a-ser, sem pretender uma tipologia nacional rígida que seria inspirada por um estreito nacionalismo perigoso e superado, do qual ninguém ignora os terríveis malefícios através dos séculos?”, ele se pergunta.

Sem dar uma resposta categórica, mais difícil ainda de fornecer em vista da “riqueza da especulação filosófica hispânica, de modo algum monolítica ou estática, mas, ao contrário, pluralista e móvel, crítica e mesmo freqüentemente dialética”, ele se contenta em extrair “algumas lições [...] da freqüentação dos filósofos da Espanha”: lições que cruzam, em parte, resumindo-as, suas conclusões mais antigas: “em primeiro lugar, o convite à

humildade intelectual perante o mistério do Real”; em seguida, uma “atenção vigilante aos problemas éticos e à preocupação com uma moral mais justa e generosa” e, enfim, a “busca de uma estética sem precedente”; uma mensagem de esperança e “de otimismo perante o sentido da vida e da convivência quotidiana”¹¹.

Mesmo nesses três livros que se poderia comparar aos três pilares do processo ascensional ocorrendo na França e mesmo ao nível mundial, da reabilitação ao pleno reconhecimento da filosofia espanhola, o autor não esconde que seu olhar que se pretende objetivamente analítico sintético, comporta também uma carga de subjetividade doutrinal. Mas se o tratamento preferencial pelas “idéias progressistas” reflete sua “presença engajada”, esse fato só permite entrever a filosofia inerente a toda a obra de Alain Guy.

É preciso seguirmos outros traços para nos darmos conta de que a inspiração fundamental que o anima tinha também fontes religiosas; que se trata, na realidade, de um *espiritualismo humanista cristão de orientação progressista*.

Influenciado, de início, por Jacques Chevalier, Alain Guy lhe consagra, em 1940, sua primeira publicação¹²; quase vinte anos depois, ele se debruça diretamente sobre o sentido de sua mensagem, onde vê “uma magistral renovação do espiritualismo, e mais, uma poderosa introdução ao cristianismo”, conduzindo “insensivelmente”, através do “realismo da interioridade e da transcendência [...] à religião de Jesus e, mais precisamente, à fé católica”¹³. Não era pois seguramente por acaso que o jovem candidato ao doutorado em letras escolhera *O pensamento de Frei Luis de Léon* como tema de sua tese principal e que consagrara ao pensamento da Escola de Salamanca sua tese complementar¹⁴. Os dois últimos parágrafos da “Conclusão” desta parecem ter o significado de uma profissão de fé, nunca desmentida posteriormente por seu autor:

“A proclamação ardente [...] da eminente realidade das coisas espirituais e da existência de um Deus de amor e de verdade que julgará e sancionará um dia nossos atos; a submissão do homem ao direito natural, expressão da justiça divina; a fraternidade internacional, fundada na caridade e no respeito à lei de Deus; o dever, para

os cristãos, de levar pacificamente aos povos atrasados a revelação do cristianismo; a dialética apaixonada entre a paz interior e a universal; a intuição cósmica ou musical, através de um lirismo poderosamente filosófico; a renovação científica dos métodos de escrita; um apelo, muito amplo, à filosofia e ao humanismo para esclarecer, com suas luzes profanas, a teologia e a metafísica; a luta intransigente contra a idolatria do dinheiro, na prática quotidiana do espírito da pobreza; a compreensão simpática da natureza criada, considerada como a expressão do mundo invisível; enfim, a onipotência de Deus, cujo amor é capaz de elevar, por dom gratuito, a alma fiel aos mais altos cimos da união mística: tais são as principais idéias intelectuais e morais em torno das quais gravitou a Escola de Salamanca.

É evidente que não há via mais segura, para os homens do tempo presente, que a de se vincular e se conformar a este ensinamento, donde se extrai esta idéia mestra, formulada com tanta felicidade pelo Decano J. Chevalier: ‘O homem só é o que ele é quando é o que deve ser. Ele só é o que deve ser quando se submete a Deus’¹⁵.

Nada de surpreendente pois que, coerente consigo mesmo, Alain Guy se ache atraído pelo pensamento de B. Pascal; sua “presença filosófica em nosso universo de hoje” parece-lhe “extremamente forte”, enquanto que “seu espiritualismo original, tão hostil ao idealismo panteísta quanto ao naturalismo vulgar, anuncia o de Newman e de Boutroux ou de Simone Weil”¹⁶. É um “pensador no qual o divórcio entre a inteligência e o coração nunca acontecem, que sente as idéias com emoção, que é sacudido por elas até o fundo de seu ser”. É por isso que este “admirável filósofo [...] não envelheceu e, sob muitos aspectos, parece-nos ser o precursor de nossa era atômica e um de nossos contemporâneos mais atuais”¹⁷.

Um lugar de honra na linhagem do pensamento vivo e inspirador pertence a Charles Péguy, “cuja filosofia, lirismo e fé religiosa são sempre capazes de nutrir [...] nossas almas desta segunda metade do século vinte”. O que se deve sublinhar nele – “personalidade polimorfa” -, é “seu socialismo utópico e virtuoso [...] seu entusiasmo à Hugo e à Michelet, seu “operarismo” e mesmo seu “esquerdismo” instintivo, sua fé no Cristo camponês e operário, redentor do Universo,

sua intuição lírica que nos abre imensos horizontes para o Absoluto”. E Alain Guy conclui: “este homem de nuca rígida, mas de coração terno, foi um admirável *Weltkämpfer*, cujo apelo a um levante urgente contra o rebaixamento e o ‘aplastamento’ do mundo moderno, devorado por seus demônios, não poderia deixar ninguém indiferente”¹⁸.

A indiferença e sua conseqüência direta – a inação, se situam justamente no plano oposto da concepção filosófica do homem enquanto ser engajado na realização de seus ideais, sustentado pela fé na perfectibilidade pessoal e social, concepção ancorada, em última instância, na transcendência divina. Simpatizar com idéias progressistas e movimentos que tratam de torná-las vivas, torna-se em seguida uma atitude ao mesmo tempo refletida e natural.

Esta tendência, quase onipresente na obra do filósofo toulouseano, e que vai se acentuando gradativamente, é não somente valorizada na história do pensamento hispânico e entre diferentes autores – objetos de suas investigações -, mas influencia às vezes também a própria escolha do tema a tratar; exemplares, nesse sentido, poderiam ser uma vintena de páginas, publicadas com o título evocador, “Jean Hus e o comunismo cristão de Bohème”, estudo termina com a seguinte frase: “Esta tradição [hussita – nota de Z.K.] original, repleta de amor à liberdade e à fraternidade, nutrida por uma religião demitizada e vivificante, incorporou-se espontaneamente à medula espiritual deste surpreendente povo tcheco, pacífico e crítico ao mesmo tempo, apaixonado pela independência mas também pela comunhão internacional, que à moda de Thomas More, de Campanella ou de Marc Sangnier, sempre acreditou poder reconciliar, nas suas forças magnificamente criadoras, o sentido transcendente do Cristo redentor e a realização de um socialismo integral, mas tolerante”¹⁹. Certamente, trata-se aqui só de um exagero simpático – condicionado, sem dúvida ao menos parcialmente pelas reincidências da “Primavera de Praga” -, mas é sem dúvida um exagero revelador.

Evidentemente, não é esse o caso dos trabalhos principais de Alain Guy onde, é preciso repetir, não se pode deixar de perceber a preocupação constante com a objetividade: o historiador da filosofia quer manter, e a maior parte do tempo

consegue manter, um equilíbrio entre as doutrinas escolhidas – segundo sua respectiva importância – para serem submetidas à sua interpretação. É, geralmente, no interior desta, que ele manifesta sua preferência, atribuindo a certas idéias maior carga de pertinência intemporal e/ou atual que a outras. Assim, nota, a propósito de Frei Luis de León:

“O humilde agostiniano castelão se ergue, enérgico, contra as injustiças e os escândalos de seu tempo, para fazer ouvir a voz da dignidade humana e da fraternidade. Seu confrade agostiniano Martinho Lutero não era desprovido desse sentimento igualitário, mas cedo tomou outro caminho e caiu na heterodoxia. O monge de Salamanca, exercendo o magistério de uma cadeira autenticamente ortodoxa e com uma autoridade universalmente reconhecida [...] recordava, ao contrário, a grande ordenação cristã. Como não reconhecer aqui o filho desse nobre país, no qual os *fueros* de Aragão declaravam, no preâmbulo de seu juramento de fidelidade ao rei: “Nós que, cada um, valem tanto quanto vós e que, juntos, valem mais que vós...”²⁰.

Que a personalidade complexa e a obra multiforme de Miguel de Unamuno deviam suscitar e suscitaram um interesse particularmente forte de Alain Guy, que o segundo acreditou encontrar, no pensamento do primeiro, além do impacto inspirador, uma espécie de recorrência de suas próprias convicções íntimas, isso não deixa dúvida. Mesmo se se desconhecesse as suas palavras explícitas: “Filósofo por vocação e profissão, cheguei ao hispanismo através de Don Miguel”²¹, bastaria observar como a afinidade subjacente transparece claramente pelo alto grau da compreensão interpretativa global. Mas, também aqui, a acentuação progressiva de orientação preferencial indicada precedentemente torna-se perceptível.

De início – em 1947, Alain Guy sublinha em Unamuno principalmente sua “intensa fé religiosa”; se admite como possível o fato de que o reitor salmantino foi “um tantinho heterodoxo”, o essencial para ele é “o que permanece plenamente válido e precioso na sua mensagem espiritual”, isto é “sua atitude íntegra e tão arraigada de crente”. Sua fé, “eminentemente militante”, aprofunda-se “cada vez mais [...] à medida em que avança em idade e,

conjuntamente, “num abandono cada vez maior das teses cientistas”²². Mais tarde, sem contudo absolutamente recuar da primeira avaliação, acentua mais o “humanismo integral” de Miguel de Unamuno, em virtude do fato dele “reivindicar um lugar central para a sensibilidade e para a *praxis*”. E Alain Guy lança uma hipótese: “se ele tivesse sido tentado a propor categorias, talvez a do *homo credulus* (descrita por León Brunschvicg) e a do *homo faber* (familiar ao marxismo e aos diversos tecnicismos) não o tivessem desagradado”. De um lado, pois, “o cristianismo original de Unamuno”, “seu cristocentrismo” que chega até o “plano da mística e, mais precisamente, o da ardente mística espanhola”; e de outro, a dimensão ativa, militante, de sua fé; dimensão dominante para sua ética, que “será precisamente uma ética de caridade e de justiça, um ‘panarquismo’ [...] igualitário, onde o *conatus* individual desabrochará no lado a lado coletivo, na busca integral de nossas vocações insubstituíveis”²³. O que quer dizer que a fé unamuniana que “pode parecer marginal e duvidosa” durante sua vida, na “época do integralismo”, se mostra finalmente moderna: “nos anos posteriores ao Concílio Vaticano II, parece-nos apenas utilizar vias muito pessoais, mas autênticas quanto ao essencial”²⁴, conclui Alain Guy.

À obra de José Ortega y Gasset, o filósofo toulouseano consagrou, além de alguns artigos e conferências, dois livros: *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles* e *Ortega y Gasset ou Da razão vital e histórica*; o segundo era, antes de mais nada, uma bem sucedida reconstituição da doutrina orteguiana; a apreciação global desta é, aqui, inteiramente positiva. Contudo, uma frase no fim da Introdução deveria atrair particularmente a atenção: “O exame escrupuloso da maiêutica orteguiana me permitirá, sem dúvida, fornecer aqui ao leitor os meios de se pronunciar por conta própria sobre a conciliação possível, no filósofo madrileno, dessas duas ambições, freqüentemente antinômicas: o amor à *alétheia* e o imperativo de coesão social [...]”, frase que é preciso aproximar de uma outra. Explicitando o verdadeiro sentido da teoria das elites em Ortega, Alain Guy escreve: “com efeito, longe de ser uma defesa do aristocratismo absoluto e conservador, ela só assume todo seu valor, cremos, numa perspectiva democrática e progressista”²⁵ [grifado por Z.K.].

Para Ortega, a “coesão social” buscada implica pois uma visão “progressista”? Sem preconizá-lo explicitamente, um dos textos posteriores de Alain Guy, no qual este admite uma possível “interpretação socialista” da obra orteguiana, o faz supor. Ortega é apresentado aí como pensador atual, nomeadamente desse ponto de vista: “seu sentido inato das elites, indispensáveis a toda democracia verdadeira, a fim de educar e conduzir as massas no caminho da elevação e de desenvolvimento, parece rigorosamente válida; longe de contradizer a autogestão e as iniciativas de base, o recurso às “minorias organizadas” (Lenine) em vista do Bem Comum, se mostra incontestável”. E um pouco mais adiante: “a longa ascensão do mundo pensante e trabalhador em direção a um socialismo com face humana se reconheceria, sem dúvida alguma, no socialismo professado por Ortega durante o tempo de sua juventude e no início de sua idade madura”²⁶.

Se esse traço interpretativo podia eventualmente encontrar sua justificativa face ao contexto empregado – defesa da teoria das elites contra as acusações, indo do aristocratismo até o fascismo²⁷, parece bastante difícil torná-la compatível com a intencionalidade geral, tal como se extrai dos escritos fundadores do raciovitalismo orteguiano.

No que concerne às observações críticas sobre esta doutrina, é o primeiro dos dois livros mencionados abaixo que fornece os exemplos. Se “a tentativa do filósofo espanhol, submetendo a um inventário sistemático os pressupostos do mundo antigo de pensar o conhecimento exato, através da razão aristotélica”, que aí é descrita e analisada com maestria por Alain Guy, não levanta nenhuma grave objeção de sua parte; as reservas expressas, mesmo referindo-se aparentemente antes ao ponto de vista, não deixam de ser, contudo, sistomáticas. O professor toulouseano assume aí, contra Ortega, a defesa da “doutrina do ser [...] posto que leva em conta o conjunto das dimensões do real e do espírito, superando inteiramente o realismo vulgar ou o substancialismo dogmático” e, citando Aimé Forest, escreve: “nós nos elevamos além da visão de uma objetividade imediata quando apreendemos que a afirmação do ser é, por si mesma, o reconhecimento da unidade e da perfeição”, quer dizer, em última análise, “a afirmação implícita de Deus”²⁸.

Que se trata aí de uma crítica muito significativa, outros textos do mesmo autor o demonstram. Ele fala a respeito disso – problema ontológico-religioso -, por exemplo do “silêncio lamentável”²⁹ de Ortega, ou julga que “sua busca do Infinito”, marcada pelo temor de cair no irracional, foi de tal discrição e de tal hesitação que deu a impressão de cair numa descrição minuciosa e inesgotável do finito...”³⁰.

Uma outra figura eminente de filosofia espanhola – Juan-Luis Vivès, mereceu atenção especial de Alain Guy. Na monografia que lhe consagrou, insiste, antes de mais nada, na doutrina social do autor de *De subventionem pauperum*, tratado que “fala no tom sério e didático do moralista e do sociólogo, que trata de denunciar uma situação de iniquidade e de promover, sem medo nem demoras, medidas enérgicas, esperando as indispensáveis reformas de estrutura”. Trata-se da “primeira obra do mundo moderno, sem dúvida, onde as idéias socialistas já assumiram um aspecto bastante sistemático”, idéias que parecem estar de acordo, “três séculos antes, com a marcante teoria de Karl Marx sobre a mais-valia”³¹. Avaliação cuja positividade é ressaltada ainda mais num outro estudo do mesmo autor: “Enraizado no território flamengo – e mais amplamente, europeu – de seu tempo, esse tratado “do socorro aos pobres” assume, sem compromisso, a orientação da bimilenar tradição do comunismo cristão, desde as catacumbas e dos Padres da Igreja até Jean Hus, Savonarola, os Taboritas, os camponeses de Schuhbund e os Anabatistas, passando pelos Bogomilos, os Fraticelli, os Boggards, Wyclif e os Lolardos ou tantos outros... Foi essa corrente que inspirou, em seguida, Campanella e G. Bruno, Harrington e Fénelon, ou Swift e Rousseau; é esta preocupação que se redescobre, laicizada, no socialismo dito utópico de Mably, Babeuf, Owen, Fourier, Proudhon, Saint-Simon, Cabet, etc..., esperando que surja, com Karl Marx, o socialismo científico”.

O elogio do “pensador valenciano” que “não era somente um democrata resoluto, hostil aos tiranos, preocupado com o consenso popular e pacifista infatigável”, mas “também [...] um verdadeiro coletivista”³², indica, talvez melhor que seus outros escritos, a direção das simpatias e das convicções profundas de Alain Guy. Porque, segundo sua opinião, Vivès, “um dos doutrinários

incontestáveis do socialismo cristão”, permanece sempre atual: “ele participou plenamente do impulso inovador de sua época e pode-se mesmo pensar que vivemos ainda hoje sob o arremesso e o impulso que ele conferiu à filosofia, à psicologia, à pedagogia, à sociologia, como ao ascetismo e à mística”³³.

Essas simpatias se manifestam naturalmente também, e com maior vigor, na análise das contribuições filosóficas dos pensadores espanhóis contemporâneos. Os dois exemplos seguintes o ilustram de modo suficientemente comprobatório:

No capítulo III, quinta parte, seção II de sua *História da filosofia espanhola*, Alain Guy põe um título significativo: “O marxismo, principal crisol da mutação e da emancipação”; ele tenta mostrar aí que esse “motor da transformação radical do mundo social” contribuiu, “no plano intelectual”, de um modo decisivo, “por seus laços estreitos com os resistentes ao franquismo, para atizar e reforçar a luta severa e profunda que enfim levou à restauração das liberdades”; ao contrário, ele considera como “muito discutível” a outra vertente do marxismo – sua parte integral, isto é, seu “materialismo e ateísmo”³⁴.

Ora, malgrado esta reserva ou, antes, por causa dela, o professor toulouseano dá uma atenção especial ao “materialismo crítico e socialista de Gustavo Bueno”, materialismo tal qual está exposto por seu autor nos *Ensayos materialistas*, “uma obra mestra, que encerra o manifesto de uma doutrina vigorosa *esui generis*”. A atração exercida por “esta concepção de fôlego poderoso”³⁵, qualificada também de “marxismo científico estrito e denso”³⁶, acha sua explicação sobretudo no fato de que esta doutrina é concebida como suporte teórico de uma futura nova sociedade socialista e que seu materialismo, longe de ser redutor, postula “a materialidade transcendental” englobante. Contudo, é só sobre esse ponto, concordando com a afirmação de G. Bueno: “Numa filosofia materialista, não há nada fora a Matéria”, que Alain Guy põe sua única questão crítica: “Isso quer dizer que o materialismo exclui categoricamente o além, a vida de além-túmulo, esta exigência imprescritível, segundo Unamuno?” Mas sua avaliação final permanece positiva, o “não-conformismo” do filósofo de Oviedo parecendo-lhe emergir “nitidamente da imensa vaga da vanguarda da

jovem filosofia espanhola atual”³⁷ e representar “a contribuição de primeira ordem [...] não somente ao marxismo, mas à reflexão filosófica no seu conjunto”³⁸.

Como segundo exemplo, pode-se mencionar a obra e a personalidade de Maria Zambrano, “católica inquebrantável e não menos ardente progressista”, que “tentou a síntese entre a *razão poética* e uma visão do mundo muito intrinsecista”³⁹. Nesse caso, Alain Guy não faz nenhuma reserva, porque M. Zambrano “parece-lhe encarnar o melhor do gênio espanhol”; gênio que ela mesma descreve falando “da velha cidade de Segóvia”: “Seríamos tentados a crer [...] que toda linguagem é uma revelação ou uma manifestação específica do ser; e que há coisas que só podem ser ditas com justeza numa língua determinada e em nenhuma outra. E que com isso, a linguagem marca o destino de um povo: que a língua já seja um destino”. “As noções da grande filosofia espanhola – acrescenta Alain Guy – são, também, expressas numa língua admirável e clássica, à altura de sua sabedoria intrínseca e de sua pertinência dialética”⁴⁰.

Contudo, a admiração perante o pensamento de Maria Zambrano e a concordância com ela vai além de uma simples concordância teórica; é a atitude face a fé e a opção ideológica que aproxima os dois filósofos que, aliás, se conheceram pessoalmente. Alain Guy o testemunha: “Católico sincero como Maria Zambrano, mas também crítico e independente, tive conversas com ele sobre o importante progresso do *aggiornamento* da Igreja Romana e de sua meritória abertura ao mundo atual [...]. Falamos [...] da situação social e política da América Latina, que ela conhecia a fundo; para os anos futuros, bem distantes, ela esperava um levante popular e evangélico contra os odiosos exploradores do povo e dos índios e contra os governos militares e totalitários; nesse campo [...] ela parecia prever, com seis anos de antecipação, a *magnífica filosofia – teologia da libertação* [grifado por Z.K.] e a organização das ‘comunidades eclesiais de base’, capazes de regenerar o continente ibero-americano e a cristandade dessas regiões...”.

Esta identidade de perspectivas, interiores e exteriores, ao lado do valor filosófico incontestável da obra de Maria Zambrano, explica o entusiasmo de Alain Guy: “Talvez ainda melhor que os outros

pensadores líricos [...], seu sopro exaltado tem uma destinação autenticamente metafísica, dado que a liberação, à qual ele nos faz apelo com tal fascínio, é polarizada pelo Absoluto. Maria Zambrano parece-me, assim, como um fulgurante meteoro de primeira grandeza, que ilumina o grande céu da Espanha e de todo nosso Universo”⁴¹.

É evidente que Alain Guy era um filósofo engajado, no sentido mais nobre do termo: para o pleno desabrochar do homem enquanto ser que tem direito natural de se beneficiar da liberdade pessoal e da justiça social, contra tudo o que arriscaria entrar este desabrochar legítimo. Mas, há uma diferença entre o engajamento que visa um ideal e o engajamento que decorre de um objetivo a atingir; enquanto que o primeiro – segundo a concepção orteguiana – é vital, o segundo pertence à esfera doutrinal. Um filósofo que se engaja como tal, deve primeiro estar inteiramente engajado em sua filosofia; “inteiramente” significa aqui que esta, sendo sua principal (pré) ocupação existencial, responde ao menos às duas exigências metodológicas fundamentais: abertura e revisibilidade; o que quer dizer que ele deve guardar, em toda circunstância, uma lucidez crítica e autocrítica, atitude que exclui todo a priori. Se é possível duvidar da justeza de um encaminhamento a um ideal e corrigir o percurso adotado seguindo a experiência constantemente renovada, não se pode por em questão uma causa à qual nos sentimos ligados pela fidelidade ancorada numa fé. Com sua clareza costumeira, Ortega o exprime numa única frase: “A filosofia não equivale a demonstrar com a vida o que é a verdade, mas é exatamente o contrário: demonstrar a verdade, para poder viver autenticamente, graças a isso”⁴².

São as últimas obras de Alain Guy, dedicadas à filosofia latino-americana que revelam o deslizar de um engajamento a outro; uma mudança, apenas observável, à primeira vista, da grade de leitura. Primeiro, o rigor da escolha se suaviza, o critério aplicado à filosofia espanhola – “eu me restringi aos puros filósofos, excluindo os teólogos, os místicos, os teóricos do Direito, os psicólogos cientistas, os sociólogos, os pedagogos, os ensaístas literários ou os analistas de alma hispânica ou do vir-a-ser da história da Hispanidade”⁴³ – é abandonado. O exemplo mais marcante disso constitui o tratamento que o autor do *Panorama da filosofia ibero-americana*, bem como sua edição abreviada e

publicada na coleção “Que sais-je?”, *A filosofia na América Latina*⁴⁴, reserva à “filosofia da liberação”, movimento que recolhe todas as suas simpatias e que é, por esta razão, apresentado em síntese com seus antecedentes teológicos e as idéias desenvolvidas paralelamente pelos teólogos. A justificação do relevo desta “filosofia – teologia”, fornecida ao leitor, é aliás suficientemente eloquente: “Trata-se de um movimento que esposa fielmente as aspirações populares, expressas pelas ‘comunidades eclesiais de base’; atém-se ciumosamente à escuta da praxis revolucionária, ou, antes, confunde-se com ela, associando intimamente fé religiosa e ação coletiva”. “Esta família espiritual, verdadeiramente sem comparação com todas as descritas precedentemente, procede ao mesmo tempo de um enérgico sobressalto social perante a miséria e perante a exploração do homem pelo homem, e de um recurso fervente ao cristianismo libertador”⁴⁵.

Depois, infelizmente, esta admiração acrítica⁴⁶ não fica sem conseqüências: está na origem de certas desproporções, omissões, inexatidões e exageros que, mesmo se não põem em questão o essencial da contribuição considerável dos trabalhos de Alain Guy sobre a filosofia latino-americana, reduzindo seu teor de objetividade, diminuem seu valor informativo. Sem tentar fazer um inventário exaustivo dessas carências e falhas, eis algumas:

A evidente filiação da filosofia da liberação com o marxismo conduz o autor toulouseano não somente a superestimar a importância dessa corrente – “uma nova filosofia [...] de orientação ativa e prática” – mas a incluir também nela políticos – ideólogos, como “o ‘líder máximo’ Fidel Castro”, taxado de “teórico marxista”, ou os filósofos que só cotejaram ocasionalmente esta doutrina, como o matemático e lógico Newton C.A. da Costa⁴⁷. Por outro lado, essa tomada de posição tem como conseqüência, ao contrário, a sub-avaliação do impacto e da especificidade do culturalismo brasileiro, concorrente quase direta da filosofia da liberação e, ao menos no quadro nacional, até aqui nitidamente preponderante. Na exposição da doutrina de seu principal representante, Miguel Reale, designada primeiramente como o “realismo cultural” e secundariamente como “o culturalismo relativista”, repercute o desconhecimento das obras em que esse pensamento culmina: *Experiência e*

cultura (1977; tradução francesa: 1990) e *Verdade e conjectura* (1983); dois dos mais conhecidos e mais eminentes “culturalistas” – Djacir Menezes e Antonio Paim – são pura e simplesmente esquecidos...⁴⁸.

Há outros esquecimentos, talvez menos sintomáticos: por exemplo, o de Danilo Cruz Vélez, tido em seu país como “o maior representante da filosofia na Colômbia”⁴⁹, ou de Jorge Millas que, embora seja mencionado (duas vezes enquanto filósofo chileno influenciado por Bergson, uma vez enquanto pertencente à corrente existencialista em Cuba [sic]), não encontra nas páginas de dois livros sobre a filosofia latino-americana o lugar contido amplamente merecido, principalmente se se compara o valor de sua obra⁵⁰, com a de certos pensadores que só aí figuram, aparentemente porque suas concepções são mais ou menos próximas da orientação filosófica de Alain Guy⁵¹.

Orientação de seu pensamento que visa cada vez mais a busca de uma solução urgente à “crise dos valores” que é diagnosticada como “total, hoje: implica o por em questão o próprio homem, no seio de um cosmos sibilino. Um novo humanismo deve ser descoberto. Não se pode mais pensar em quadros pré-fabricados e reputados como tutelares; estamos fatalmente constrangidos a constituir, tanto quanto possível, uma visão do mundo radicalmente inédita”.

A filosofia espanhola é capaz de contribuir de um modo decisivo para a descoberta desse “novo humanismo”? Alain Guy responde positivamente, mesmo se “algumas lições, que se pode tirar da freqüentação dos filósofos da Espanha”, como já vimos, só concirnam à atitude face à impenetrabilidade do real, à ética e à estética. O passado e o presente do povo espanhol parecem demonstrar isso, porque “o exemplo notável da reconciliação democrática entre os antigos adversários [...] constitui uma garantia bem encorajadora de uma renovação pacífica e verdadeiramente humanista”. Contudo, persiste uma dúvida, de que esse “movimento de emancipação” que anima os espanhóis” desde 1975 possa degenerar em nihilismo e em desesperança completamente deletéria ou em vulgar *destape*⁵². Concluindo, permito-me lançar uma hipótese: provavelmente decepcionado pela tendência geral de descristianização e de desradicalização (ou “desmarxização”) da filosofia

espanhola atual, Alain Guy se volta, a partir dos anos 80, mais ou menos conscientemente para a América Latina, pondo-se a questão de se a contribuição de seus pensadores “não seria suscetível – além do modelo europeu – de renovar nossa própria mentalidade e mesmo nossa cultura, às vezes um pouco esclerosada”. No curso de suas leituras e investigações, persuade-se cada vez mais da verdadeira riqueza desse filão intelectual, e também popular, que poderia conter uma resposta satisfatória: “Um novo humanismo espiritual pode transformar, *secundum quid*, nossa civilização tradicional e bimilenar: seria feito de autêntica fraternidade e de justiça, renovando amplamente nossos hábitos mentais, demasiado freqüentemente sem horizonte suficiente”⁵³. A resposta que vai finalmente além dessa constatação, porque Alain Guy discerne nela uma visão decididamente otimista, em completo acordo com suas convicções profundas: ele vê, com efeito, uma forte possibilidade de que “este humanismo espiritual e integral, que vem plenamente no momento certo, em nosso universo dilacerado pelo fanatismo e pela orgulhosa avidez por um proveito ilimitado e injustamente distribuído”⁵⁴, torne-se, na “quase totalidade” do conhecimento ibero-americano, “um humanismo religioso, depurado de toda superstição, e de caráter autenticamente reformador, capaz de praticar uma ampla tolerância, mas preocupado com uma axiologia radicalmente comunitária e socialista, escrupulosamente abeberando-se nas prescrições do Evangelho”⁵⁵.

UMA RECORDAÇÃO PESSOAL

Terminados meus estudos universitários no fim dos anos cinqüenta, não quis entrar no magistério para não ser obrigado a doutrinar os alunos professando contra-verdades – fato habitual e inevitável sob o regime comunista -; preferi pois aceitar um sub-emprego de arquivista numa cidadezinha da Boêmia. De lá, privado da possibilidade de me manter ao corrente do que se passava no campo da filosofia, no estrangeiro – particularmente na França – (as raras publicações ocidentais só chegavam às bibliotecas universitárias a conta-gotas); escrevi um dia a Gaston Berger, diretor da *Études Philosophiques*, explicando-lhe

minha situação. Em resposta, ele me mandou gratuitamente esta revista. Deste modo, descobri o nº 3/1958, consagrado aos “Aspectos do pensamento ibero-americano”, número que me abriu um horizonte até então inteiramente desconhecido (como estudante, pude ler, em versão tcheca, *O sentimento trágico da vida e A revolução das massas*; contudo, esses dois livros – que meus professores, durante seus cursos, não mencionaram nunca sequer os autores – pareciam-me como dois astros brilhantes, de primeira grandeza, é verdade, mas isolados, sem nenhuma constelação em vista); muitas traduções eram assinadas por Alain Guy e uma nota ao pé da página assinalava que era o autor do livro *Les philosophes espagnols d’hier et d’aujourd’hui*.

Há mais de quarenta anos – 13 de janeiro de 1959 – que expedia minha primeira carta – como uma garrafa lançada ao mar – ao Professor Alain Guy, à Universidade de Toulouse; contudo, a resposta chegou rápida; era bicolor (a tinta vermelha da caneta-tinteiro, visivelmente tendo terminado durante a escrita, a segunda metade de uma folhinha tinha sido preenchida de todos os lados e até as bordas com tinta azul) e extremamente gentil: “Senhor, - sua solicitação, tão sincera, me tocou: eu lhe envio também [...] *Les philosophes espagnols d’hier et d’aujourd’hui*. Queira aceitar, como homenagem, esses dois tomos [...] Gosto muito da Tchecoslováquia e, em particular, da Boêmia, pátria de Jean Hus [...]. Esperemos que nos conheçamos diretamente, em pessoa, sem tardança! [...] Envie-me seu “curriculum vitae” e seus trabalhos [...] Espero lê-lo *longamente* logo, não é? Viva a Tchecoslováquia!”

Assim, com esta correspondência, começou minha iniciação ao pensamento hispânico e começava uma amizade que durou quase quarenta anos.

Alain Guy era alguém excepcional: guardava, no seu foro íntimo, uma fonte inesgotável de simpatia fraterna que, num ser menos inteligente, poderia passar por uma certa ingenuidade (e era, de fato, face a uma velhacaria ou uma maldade bem camufladas).

Pude dar-me conta disso já na sua segunda carta, recebida um mês depois; respondendo a minhas críticas (naturalmente veladas, porque os censores velavam) ao regime comunista, ele

escrevia: “acredite que todos os países têm suas preocupações: nossa horrenda guerra colonialista e capitalista na Algéria é um verdadeiro câncer, e a ditadura de 13 de maio nos desgosta muito!” E um pouco adiante: “Sou, aliás, *progressista* cristão e membro do “Movimento pela Paz” (internacional): conheço bem o marxismo. Admiro a pátria de Jean Hus”.

Em 1963, Alain Guy foi convidado a fazer conferências na Polônia; tinha me posto a par e eu lhe propus deter-se em Praga, o que ele aceitou com alegria. O prazo era infelizmente muito curto – só um mês – e as confusões administrativas, muito numerosas (era preciso um “visto cultural”, ou seja, um convite oficial, aprovado pelas autoridades acadêmicas tcheco-slovacas e, principalmente, devidamente carimbado); só pude organizar um encontro informal com alguns colegas do Instituto de Filosofia, no qual trabalhava, na época. Para que pudéssemos nos reconhecer na estação, meu futuro hóspede me fornecera suas características: “tenho quarenta anos, porte médio, óculos, chapéu cinza escuro, sobretudo cinza claro; terei na mão, ostensivamente, o jornal LE MONDE [...] (além disso, sou moreno)”.

Na realidade, isso foi completamente inútil; eu o reconheci imediatamente: na plataforma só havia um filósofo – um homem de ar quase tímido, com um movimento meio desajeitado e com um olhar onde a mistura da viva curiosidade com a sabedoria resplandecia, apesar da espessura do vidro das lentes.

Depois de seu retorno à França, ele me escreveu: “Estou *encantado* com minhas duas breves estadias em Praga [...] Que alegria [...] descobrir com você esta magnífica cidade, a pérola da Europa central, sob um sol radioso! [...] No dia seguinte pela manhã, domingo, 9 de junho, levantando às 5 horas, visitei o bairro do Gueto, depois o cais, a Betlemska de Jean Hus (muito comovente) [...] Receba todo meu reconhecimento fraterno”.

No ano seguinte, era minha vez de fazer uma viagem – inesperada, porque, pela primeira vez na minha vida, tive a ocasião de transpor “a cortina de ferro”: graças a Alain Guy, fui convidado pela Sociedade Toulouseana de Filosofia para falar sobre a evolução da filosofia tcheca. Durante os três dias passados em Toulouse, pude conhecer os pais de

meu anfitrião: com sua mãe – já marcada pela idade, doce e boníssima; com seu pai – um velho forte e enérgico, benevolente e apaixonado pela justiça – compreender e apreciar ainda mais o grande coração e o devotamento ímpar de seu filho.

Em 1965 tinha sido publicado na principal revista tcheca de filosofia (*Filosoficky casopis*, nº 3) seu artigo, escrito especialmente para ela, sobre “As tendências progressistas na filosofia espanhola contemporânea”, completada por uma notícia biográfica. Alain Guy, a quem continuava a enviar publicações sobre meu país e sua vida cultural e que se interessava muito por isso (“Eu me apaixono cada vez mais pelo Hussitismo e por sua pátria”: no fim do mesmo ano pronunciou uma conferência em La Rochelle sobre o tema “Hus e a tradição de Praga”; conferência refeita – desta vez acompanhada de diapositivos – em Toulouse, em 1968)⁵⁶, estava muito contente com isso e publicou uma resenha desse número no *Bulletin* da Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Toulouse. No ano seguinte, de 20 de outubro aos 2 de novembro, ele pretendia fazer uma nova visita a Praga onde, no Instituto de Filosofia, deveria fazer uma série de conferências. Esta viagem era esperada por ele com impaciência; para minha grande surpresa, em vez de sua carta confirmando a data e a hora de sua chegada, a que eu recebi (aos 19 de setembro de 1966), não fora escrita por ele. Era seu pai que me avisava que um grave acidente acontecera com seu filho.

Ambos pensávamos que só se tratava de uma partida adiada; após sua longa convalescença, projetamos outra viagem. Estava combinado que em outubro de 1968 Alain Guy falaria na Faculdade de Letras da Universidade Charles sobre o “Socialismo humanista de Charles Péguy” e no Instituto de Filosofia sobre “Unamuno e Blondel”. Mas, uma vez mais, os acontecimentos exteriores o impediram: a invasão de meu país pelos exércitos do Pacto de Varsóvia e a “normalização” consecutiva nos obrigaram a abandonar quase todos nossos planos nesse campo; quase todos, dado que até 1970 subsistira apesar de tudo uma pequena esperança de poder publicar um número monográfico de *Filosoficky casopis* sobre a filosofia hispânica, que eu preparava há algum tempo e onde, naturalmente, a colaboração de meu amigo deveria ocupar um lugar de honra: infelizmente, a censura não tardou a se por em andamento...

A generosidade fraternal de Alain Guy nunca foi desmentida: para que eu pudesse permanecer legalmente na França, ele não hesitou em me convidar para um estágio imaginário na Equipe de Investigação de Filosofia de línguas espanhola e portuguesa, da qual era membro e, do mesmo modo, apoiou num pedido de naturalização bem como todos os procedimentos, que exigiam o parecer de uma personalidade importante, pertencente à Universidade. Por ocasião de minhas freqüentes estadias em Toulouse, não admitia que me alojasse senão em sua casa; cada vez que precisava de um conselho ou de um auxílio em meu trabalho, ele estava pronto para me apoiar. Era um autêntico amigo-filósofo.

(Tradução de Constança Marcondes Cesar
Instituto de Filosofia - PUC-CAMPINAS)

NOTAS

- (1) J-M. GABAUDE, “Alain Guy: le philosophe de l’Hispanité”, in *Philosophie*, XII – XIII – XIV, t. I, Toulouse, 1988, p. 11.
- (2) *Ibid.*, p. 11-12.
- (3) Centro Nacional de Investigaciones Científicas (N.T.).
- (4) A. Guy: *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*. Madri, Rialp, 1960, p. 63.
- (5) L.J. MORENO, “Alain Guy: sa vision de l’Espagne à travers la philosophie”, in *Philosophie*, XII – XIII – XIV, t. I, p. 42.
- (6) Cf. as homenagens feitas nesta ocasião por A. Heredia Soriano, coordenador do Seminário de História da Filosofia Espanhola, para quem A. Guy é um “representante adequado deste hispanismo filosófico ao qual nos esforçamos essencialmente de nos aproximar”, ou pelo reitor P. Amat, que vê o professor toulouseano como “o apóstolo da Filosofia espanhola” (*Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidade de Salamanca, 1988, p. XVI – XVII).
- (7) *Op. cit.*, p. 14-15.
- (8) Cf. “Bibliographie d’Alain Guy” (até 1985), in *Philosophie*, XII – XIII – XIV, t. I, p. 24-32.
- (9) *Les philosophes espagnols d’hier et d’aujourd’hui* (Epoques et auteurs”, Toulouse, Privat, 1956, p. 18, 22, 23.
- (10) *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Toulouse, Association des Publications de l’Université de Toulouse-le-Mirail, 1983, p. 2.
- (11) *La philosophie espagnole*, Paris, PUF, 1995, p. 3, 5, 118.
- (12) *Méthaphysiques et intuition: le message de Jacques Chevalier*, Paris, Charles-Lavauzelle, 1940.
- (13) “Filosofia e Interioridad según Jacques Chevalier” in *Humanitas*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1969, p. 76.
- (14) *La pensée de Fray Luis de León: contribution à l’étude de la philosophie espagnole au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1943; *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque, au cours du XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1943.
- (15) *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque, au cours du XVI^e siècle*, p. 56-57.

- ⁽¹⁶⁾ “Presencia filosófica de Pascal”, in *Revista de Filosofía*, Madri, 1962, n° 81-82, p. 207, 210.
- ⁽¹⁷⁾ “Pascal y la conciencia contemporánea”, in *Augustinus*, Madri, 1962, n° 27-28, p. 352.
- ⁽¹⁸⁾ “Le message de Charles Péguy”, in *Convivium*, Barcelona, 1966, n° 21, p. 201, 212.
- ⁽¹⁹⁾ In *Anales*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse, 1969, t. V, fasc. 2, p. 20-21. A esta categoria de trabalhos ocasionais, mas de relevo menos pronunciado, pertence também o artigo sobre “Esthétique et liberté selon Friedrich Schiller” (in *Philosophia*, Miscelânea em homenagem al Profesor Dr. D. José Ignacio de Alcorta, Barcelona, Casa Editorial Bosch, 1971, p. 287-302).
- ⁽²⁰⁾ *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, p. 280.
- ⁽²¹⁾ “Miguel de Unamuno, pélerin de l’absolu”, in *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Salamanca, Faculdade de Filosofia e Letras, 1948, I, p. 95. A seqüência da citação também é reveladora: “A audição de uma palestra radiofônica de Jacques Chevalier sobre Unamuno foi decisiva quanto a isso e eu me iniciei desde cedo nas “cosas de España” pela leitura de *En torno al casticismo*. [...] A obra inteira de Unamuno é, na minha opinião, a melhor introdução à hispanidade: primeiro, porque jorrou diretamente da fé, desta Biscaia e desta Velha Castela que foram as duas pátrias bem-amadas do autor; em seguida, porque a formação ecumênica de Dom Miguel, suas leituras e meditações emprestadas dos mais diversos escritores estrangeiros, criam em torno de seu pensamento um clima intelectual verdadeiramente internacional, que nos facilita as transições necessárias entre nossa mentalidade nacional e o espírito espanhol e que nos encaminha, com maior segurança de compreensão, em direção a uma comunhão plena com a mensagem da Espanha” (p. 95-96).
- ⁽²²⁾ *Ibid.*, p. 82, 87, 99. A opinião quase oposta a esta afirmação é expressa recentemente por Pedro Cerezo Galán; cf. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madri, Trotta, 1996, part. p. 792, 814.
- ⁽²³⁾ *Unamuno ou la soif d’éternité*, Paris, Seghers, 1964, p. 16-18, 94-95. Cf. também “La philosophie du concret chez Maurice Blondel et Miguel de Unamuno”, in *Giornale di Metafisica*, Turim, 1964, n° 19, p. 737-752, onde o autor põe em paralelo uma “lógica da ação” reivindicada pelos dois pensadores e que os faz adotar “uma atitude política e social comum, contra os reacionários e os conservadores” (p. 751, 750).
- ⁽²⁴⁾ *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 227. Mais que dez anos depois, é sempre no aspecto social do pensamento unamuniano que Alain Guy insiste: “este homem (Jean Cassou – nota de Z.K.), congenitalmente independente, estava ligado ao mesmo tempo à causa do povo trabalhador, dos pobres e dos mais infelizes, à maneira de Dom Miguel, ardente defensor do intrahistórico, campeão do socialismo humanista e não autoritário” (“Unamuno y Cassou”, in *Revista do Hispanismo Filosófico*, México, F.C.E., 1997, n° 2, p. 67).
- ⁽²⁵⁾ *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Paris, Seghers, 1969, p. 10, 146.
- ⁽²⁶⁾ “Ortega y Gasset y su puesto en la filosofía contemporánea”, in *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madri, 1984, n° 403-405, p. 41. A proximidade de certas explicações de Ortega com as do marxismo é evocada também no livro citado supra; cf. p. 97.
- ⁽²⁷⁾ Cf. a propósito disso Z. Kourím, *La dialéctica en cuestión*, Buenos Aires, Paidós, 1974, cap. V: “Ortega – punto de vista de la crítica marxista”, artigo publicado na *Revista de Occidente*, Madri, 1970, n° 86, p. 176-204, sob o título: “Uma visión crítica marxista de Ortega”; e Z. Kourím, “Ortega y orteguismo: un tema actual de la crítica soviética”, in *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, p. 467-484 (Contrariamente à nota inclusa na bibliografia de Antón DONOSO e Harold C. RALEY [*José Ortega y Gasset: A Bibliography of secondary sources*, Bowling Green, Ohio, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1986, p. 201, entrada 2102], é o texto publicado nas *Actas...* em Salamanca que contém menos erros).
- ⁽²⁸⁾ *Ortega y Gasset, critique d’Aristote*, Toulouse-Paris, Privat – P.U.F., 1963, p. 183, 187 – 188.
- ⁽²⁹⁾ “Ortega y Gasset y su puesto en la filosofía contemporánea”, p. 42.
- ⁽³⁰⁾ *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 239. Seria preciso, sem dúvida, contradizer um outro ponto crítico levantado por Alain Guy quando escreve: “seremos tentados a considerar a adesão de Ortega à concepção unitária – e mesmo monista – da ciência como singularmente superada” (*Ortega y Gasset, critique d’Aristote*, p. 190). Esse juízo não é um pouco apressado? No *L’idée de principe chez Leibniz e l’évolution de la théorie déductive*, Ortega opõe a visão aristotélica, de um “homem de ciência”, à de Descartes, um filósofo capaz de apreender o fato de que há “somen-te uma ciência, única e integral [...]”. Esta Ciência Única começa com a Metafísica e termina com a Meteorologia e – se Deus quiser – com a Fisiologia. É assim que Descartes vê as coisas, e é assim que as vemos hoje. Mas, em Descartes, isso era só um programa, o que já é muito. Em nossa época, esse programa, em grande parte, está realizado”. Uma evidente adesão? Ortega se contenta em considerar simplesmente como sua a concepção cartesiana, sem acrescentar nada? Contudo, exatamente antes da declaração citada, acha-se uma advertência bastante clara: “Considere o fato de que, neste estudo, para Descartes, como para Aristóteles e para nós “ciência” é exclusivamente a teoria ou as teorias dedutivas” (grifado por Z.K.). Logo, em primeiro lugar, a afirmação de unidade da ciência não vale para toda a ciência. Em seguida, esta unidade é mais ontológica que metodológica, ancorada, não nas coisas, mas em nosso entendimento, porque, para Descartes, “o conhecimento científico consistirá em pensar as relações entre os entes e não em pensar os entes”, o que quer dizer que o acesso ao indubitável ou à verdade buscada é dado conjuntamente pela “continuidade da série total na teoria dedutiva e o princípio metódico segundo o qual a ciência consiste no por em ordem nossas idéias, de tal modo que se passe de uma a outra de uma maneira evidente”. A teoria do conhecimento (o método) cartesiano, constitui assim um passo essencial no caminho da liberação do pensamento da empresa de uma ontologia natural: “À relação entre gêneros e espécies, que fazia funcionar o “modo de pensar” aristotélico-escolástico, substitui-se a relação entre idéias compostas e idéias simples” (*Obras completas*, t. VIII, Madri, Revista de Occidente, 1962, p. 240-241, 244, 321, 323). Basta reler atentamente as páginas de Ortega sobre “O sentido histórico da teoria de Einstein” para nos darmos conta do fato de que, o que interessava, antes de mais nada, ao filósofo madrileno não era “a concepção [...] da ciência”, mas sua metodologia; e esta, na sua expressão geral, logo unitária, ele a descreve nos termos que permanecem atuais hoje: “Para o velho relativismo, nosso conhecimento é relativo, porque o que queremos conhecer (a realidade espácio-temporal) é absoluto e não chegamos aí. Para a física de Einstein, nosso conhecimento é absoluto; a realidade é relativa”. E um pouco mais longe: “quando uma realidade esbarra neste outro objeto que chamamos de “sujeito consciente”, a realidade responde aparecendo a ele. A aparência é uma qualidade objetiva do real, é sua resposta a um sujeito”. O método do conhecimento consiste em seguida na criação de hipóteses e no processo de suas eventuais verificações: “a razão pura não pode fazer outra coisa, senão inventar sistemas de ordenação. [...] Mas é claro que não são eles, que não é a razão pura que decide o que é o real. Ao contrário, é a realidade que seleciona, dentre essas ordens possíveis, dentre esses esquemas, o que lhe é mais afim” (*Obras completas*, t. III, p. 233, 236, 240-241; cf. também t. IX, “Pasado y porvenir para el

hombre actual”, p. 645-663). E Ortega vai ainda mais longe; de um lado, reivindica para a teoria a “*revogabilidade permanente*” (*Obras completas*, t. VIII, p. 315) – o que é um dos postulados-chave da metodologia científica moderna – e, de outro, encarando “a ciência *sub specie poieseos*”, preconizado um parentesco entre a ciência e a poesia, supera não somente seu tempo, mas talvez, também o nosso. Eis suas próprias palavras: “Para bem compreender o que são as idéias para nós, seu papel primordial na vida, é preciso ter a coragem de aproximar a ciência da poesia, muito mais do que se ousou até aqui. Eu diria [...] que a ciência está muito mais próxima da poesia que da realidade, que sua função na organização de nossa vida parece muito mais com a função da arte. Sem dúvida, em comparação com um romance, a ciência parece ser a própria realidade. Mas, em comparação com a realidade autêntica, damos conta do que a ciência partilha em comum com o romance, a fantasia, a construção mental, o edifício imaginário” (*Obras completas*, t. V, p. 403, 391).

Entre a afirmação orteguiana resultante, a saber que “a ciência é uma pura fantasia exata” (*Obras completas*, t. VIII, p. 289), e as palavras, muito mais recentes de um Octavio Paz, somos obrigados a constatar uma proximidade que seguramente não é fortuita; eis a opinião do poeta: “[...] percebo que no movimento universal, mesmo se uma intenção ou uma finalidade não são visíveis, existe uma certa coerência, uma racionalidade implícita. Muitos cientistas pensam a mesma coisa. Por essas janelas que são as matemáticas e as ciências, mas igualmente a poesia, a música e as artes, podemos algumas vezes pressentir a razão universal: a outra face do tempo” (*Reflejos: Réplicas*, México, Vuelta, 1996, p. 37).

(31) *Vivès ou l’Humanisme engagé*, Paris, Seghers, 1972, p. 123-124, 127.

(32) “Vivès socialista et L’Utopie de More”, in *Moreana*, Bulletin Thomas More, Angers, 1971, n° 31-32, p. 271-272.

(33) *Vivès ou l’Humanisme engagé*, p. 145-150. Depois de ter afirmado que “uma singular comunidade de gênio e de vocação uniu Thomas More e J.-L. Vivès”, A. Guy faz a seguinte observação: “Na minha opinião, o comunismo de More foi sincero e compreende-se muito bem que Lenine tenha feito da *Utopia* seu livro de cabeceira. Essa recordação me voltava à memória, no domingo 22 de agosto do corrente, quando penetrava [...] na Praça Vermelha de Moscou, no mausoléu onde se encontra exposto o corpo do grande fundador da U.R.S.S. Mas eu me perguntava, ao mesmo tempo, por que Lenine nunca, ao que eu saiba, tenha elencado dentre seus “intercessores”, este outro socialista de porte, que Vivès incontavelmente foi” (“Vivès socialiste et L’Utopie de More”, p. 264-271). Cf. também, do mesmo autor, “Le message de Vivès” (*Annales*, Université de Toulouse-Le Mirail, 1973, t. IX, fasc. 6), onde se pode ler: “Vivès conseguiu aliar, num sincretismo superior, as tradições e as novidades, o tesouro dos dogmas cristãos e a ética que promoveu, bem como o progresso das letras, das ciências e das artes – elementos aparentemente heterogêneos, mas suscetíveis de serem fundidos no cadinho da fé mais esclarecida. A título disso, ele bem valorizou a Humanidade, tendo conseguido soldar harmoniosamente a *perennis philosophia* com o que o espírito moderno comportava de mais válido” (p. 88).

(34) *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 394-395.

(35) “Le matérialisme critique et socialiste de Gustavo Bueno” in *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse, Association des publications de l’Université de Toulouse-Le Mirail, 1974, p. 314-319.

(36) *La philosophie espagnole*, p. 106. Esta denominação parece ser mal escolhida, dado que lembra demais a “Filosofia científica do marxismo-leninismo”, de triste memória.

(37) “Le matérialisme critique et socialiste de Gustavo Bueno”, p. 326, 328.

(38) *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 397.

(39) *La philosophie espagnole*, p. 82.

(40) “Espérance, raison et temps selon Maria Zambrano”, in *Humanitas*, Monterrey, 1975, n° 16, p. 94.

(41) “Maria Zambrano y lo absoluto” in *Actas. II Congreso Internacional sobre la vida y la obra de Maria Zambrano*, Vélez-Málaga, Fundación Maria Zambrano, 1998, p. 402, 413-414. Quanto ao encontro com o pensamento de Maria Zambrano, suas relações recíprocas e os trabalhos que A. Guy lhes dedicou, ver o artigo desse último, “Maria Zambrano, maestra de esperanza espiritual” (*Philosophia Malacitana*, Málaga, Departamento de Filosofía, Universidade de Málaga, 1991, n° IV, p. 159-171). O autor menciona também que M. Zambrano parecia “pressentir a teologia iberoamericana da libertação” e conclui: “constato que a grande ‘dama feiticeira’ do pensamento hispânico atual, fornece, longe de todo pragmatismo e todo conformismo, à nossa humanidade contemporânea, fragilizada pela angústia e a infelicidade, razões do mais alto nível para esperar, contra ventos e tempestades, sob a condição, contudo, de renunciarmos às fatuidades do dogmatismo intelectual e de nos abirmos docilmente às lições da experiência integral que é homóloga de simplicidade do coração” (p. 170, 171).

(42) *Obras Completas*, t. VIII, p. 316.

(43) *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 3.

(44) Genebra, Patiño, 1989, e Paris, P.U.F., 1997.

(45) *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*: p. 230; *La philosophie en Amérique Latine*, p. 109.

(46) Ela se manifesta naturalmente também alhures, em outros textos; cf. por exemplo, o estudo sobre o “Pensamento peruano e progressista em Maria Luisa Rivara de Tuesta” (in *Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine*), doutrina de uma “historiadora de filosofia e [de] uma militante da filosofia da libertação”, na qual A. Guy vê “uma das mais autênticas representantes do pensamento de vanguarda na América Latina” (p. 69, 86).

(47) *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, p. 181, 192, 190.

(48) A mesma sorte é reservada a seu compatriota Renato Cirell Czerna, considerado contudo por F. Miró Quesada como um dos autores “paradigmáticos” latino-americanos, em relação a temas metafísicos” (*Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, F.C.E., 1981, p. 37; cf. p. 44-52; aliás, esse livro não é mencionado em parte alguma). Essas imprecisões e esquecimentos não são devidos ao acaso: as passagens concernentes à filosofia brasileira são, sem dúvida, as mais criticáveis, pelos dados muito incompletos. A. Guy ignora por exemplo a existência do trabalho fundamental – que se tornou obra de referência na matéria – de A. Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil* (1966), que, revisto e ampliado, atingiu sua quinta edição. A propósito da filosofia de M. Reale, cf. Z. Kourim, “La obra filosófica de Miguel Reale, impulsora de la emancipación intelectual de Brasil”, in *Mundo Hispánico y Nuevo Mundo*, Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Ed. Univ. de Salamanca, 1995, p. 313-331, ou *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1997, n° 188, p. 425-441, ou “La obra filosófica de Miguel Reale y la emancipación intelectual de Brasil” in *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, 1995, n° 543, p. 19-38.

(49) *La filosofía en Colombia* (obra coletiva), Bogotá, Ed. el Buho, 1988, p. 382. Aos 23 de abril de 1999, Danilo Cruz Vélez foi recebido, como membro de honra, no Instituto colombiano Caro y Cuervo. Nesta ocasião, o presidente deste pronunciou as seguintes palavras: “Cruz foi um pioneiro do pensamento crítico hispano-americano. Nos anos quarenta, fez-nos conhecer filósofos como Kant ou Hegel; na Colômbia, representou o papel que na Espanha, Miguel de Unamuno ou José Ortega y Gasset tiveram” (Rosa MORA, “Carlos Fuentes e Jesús de Polanco ingressam en el

Instituto Caro y Cuervo”, in *El País*, Ed. Internacional, 27, 4-3. 5. 1999, nº 831, p. 19).

⁽⁵⁰⁾ Cf. Z. Kourim, “En recuerdo de tres filósofos latino-americanos”, in *VI Congreso Nacional de Filosofía. Hombre, Educación y Cultura*, Actas t. I, Córdoba (Argentina), 1991, p. 129-146.

⁽⁵¹⁾ É profundamente lamentável que o autor não possa mais completar essas falhas e corrigir os erros – tributo de uma obra uma vez mais pioneira – que são muito frequentes principalmente no volume da coleção “Que sais-jé?”.

⁽⁵²⁾ *La philosophie espagnole*, p. 117-119.

⁽⁵³⁾ *La philosophie en Amérique Latine*, p. 6, 122.

⁽⁵⁴⁾ *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, p. 243.

⁽⁵⁵⁾ “Elena Lugo, philosophe de la psychologie, de la médecine et de la technique”, in *Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine*, p. 147.

⁽⁵⁶⁾ Ele guardou este interesse pelo meu país até o fim de sua vida. Numa de suas últimas cartas, datada do princípio do ano 1998, ele escreveu: “Acompanhei ontem à noite, em ARTE, uma bela transmissão sobre a Tchecoslováquia, de 1919 a 1998. O que há de novo [...]?”.