

Un pensador cristiano: Juan Roig Gironella* (1912-1982)

*A la memoria del P. Roig Gironella,
S.I., Director de Balmesiana y funda-
dor de ESPIRITU, en el décimo ani-
versario de su muerte (10-IV-'82).*

Para empezar, desearía evocar mi amistad personal por Juan Roig Gironella, en ese intento, es suficiente apelar a mis recuerdos y abrir, por ejemplo, mis notas de viaje. Algunos días antes de mi primera visita a la Ciudad Condal, a finales de diciembre de 1953, mi malgrado colega tolosano, el padre jesuita Auguste Etcheverry, decano de la Facultad de Filosofía en el Instituto Católico de Toulouse, escritor muy conocido, entonces presidente de nuestra *Sociedad Tolosana de Filosofía*, me aconsejó, con su gentileza acostumbrada, tomar contacto en Barcelona con uno de sus más brillantes alumnos del «Scolasticat» jesuita de Vals (cerca de Le Puy en Velay), el R. P. Juan Roig Gironella, que estudió ahí diez años antes, a causa de la expulsión de los jesuitas de España.

De hecho, recuerdo con emoción la tarde, bajo el sol, del jueves 31 de diciembre de 1953, cuando conocí a nuestro eminente amigo, en *Balmesiana*; encontré también en esa casa a José Ignacio Alcorta Echeverría y Alejandro Sanvisens Marfull. De golpe, la simpatía nació entre el director del Instituto Filosófico de Balmesiana, que hablaba perfectamente el francés, y yo, su cadete de seis años menos. En medio de incesantes llamadas telefónicas, en su gran despacho del segundo piso, el Padre me acogió calurosamente y me firmó algunos libros suyos. Después me condujo a *Radio Nacional de España*, situado en la Rambla de los Estudios donde se grabó, dentro del marco de la «Universidad del

* Conferencia pronunciada en la sede del «Instituto Filosófico» de Balmesiana, dentro del Ciclo de Conferencias *La Filosofía Clásica a Catalunya*, organizadas por la Universidad de Barcelona y Balmesiana, bajo la coordinación de E. Forment, en el curso académico 1990-1991.

Aire», mis impresiones acerca de *Balmesiana*; esta breve intervención mía fue difundida en el aire por Ramón Amposta Curtoy de O'Callaghan, el 2 de enero. En la mañana del día 1 de enero de 1954, fui a Sant Cugat del Vallés; admiré el gran Colegio Máximo San Francisco de Borja –«la casa de les mil finestres» como se dice en catalán–, cuyas salas, patios, capilla y terraza me fueron mostradas por J. R. G.; así como la rica biblioteca y unos aparatos de psicotécnica.

Mis ocho entrevistas siguientes con él, cada vez más cordiales y afectuosas, se escalonaron de 1955 a 1979; fueron completadas por un intercambio nutrido de cartas. Hice tres conferencias en *Balmesiana*, presididas por J. R. G. La primera, el miércoles 17 de octubre de 1956, se titulaba «Las orientaciones espiritualistas en la filosofía francesa contemporánea» y versaba sobre Le Senne, Georges Bastide y Jacques Chevalier, en presencia de monseñor Luis Urpí Carbonell. La segunda, el martes 12 de diciembre de 1961, trataba de «La filosofía de lo concreto en Maurice Blondel y Miguel de Unamuno»; la tercera, el jueves 12 de marzo de 1970, tenía por objeto «Ortega y Gasset y el pensamiento alemán». ¿Es necesario recordar que he dado una cuarta lección de *Balmesiana*, el año pasado (1990), bajo la égida del padre Pedro Suñer, director general de *Balmesiana* y de mi querido colega Eudald Forment, sobre «La filosofía bergsoniana en el México actual»? Al hilo de esos años, en este sabio y piadoso recinto, encontré a Francisco Canals Vidal, Jaume Bofill i Bofill, Rafael Vidal Folch, Eusebio Colomer, Fermín de Urmeneta, Joaquín Carreras i Artau, Juan Pegueroles, Ramón Sarró, Eudald Forment, José María Vélez Cantarell, y tantos otros.

En Evora (el corazón del Alentejo), por la fiesta de Todos los Santos de 1959, volví a encontrar a J. R. G., con motivo del Congreso organizado por los portugueses para conmemorar la antigua Universidad desaparecida que ilustró Luis de Molina. En el mes de septiembre de 1956, había recibido a J. R. G. en Toulouse, en el VII Congreso de las «Sociedades de filosofía de lengua francesa», que tenía por tema, «L'homme et son prochain» (El hombre y su prójimo), y la participación de nuestro amigo apareció en *Espíritu* (n.º 53, en 1957); Juan Zaragüeta y Jaume Bofill participaron también en esta sesión; Miguel Cruz Hernández y Fermín de Urmeneta enviaron comunicaciones. Mi última conversación con J. R. G. debe datar, creo yo, de 1979, también en *Balmesiana*; el Padre se quejaba del deterioro de su salud y también de ciertas incomprendiones y hostilidades ocurridas para con *Balmesiana*, la revista *Espíritu* y la colección editorial LIPE; conservaba, empero, todo su ánimo y su confianza, narrándome sus intervenciones en varios Coloquios o Congresos y sus numerosos proyectos; me dejó, con su gran sonrisa, detrás de sus gafas, en el volante de su pequeño coche SEAT 600.

Mi deuda intelectual y espiritual para con la ardiente y generosa personalidad de J. R. G. es grande; pues no sólo me dio ancho acceso a la redacción de *Espíritu* que publicó varios artículos o informes míos, sino que me alentó en mi tarea de historiador de la filosofía española (y, entre otros, de divulgador encarnizado, en Francia, de lo mejor del

pensamiento peninsular e iberoamericano), y, en fin, me incitó amistosamente, con su magistral ahondamiento de la fe, a reflexionar todavía más sobre la religión, enfrentada con el pensamiento moderno. Como lo ha dicho muy justamente Juan Pegueroles, su sucesor en la dirección de *Espíritu* y del Instituto Filosófico de *Balmesiana*, «para el Padre Roig, la filosofía fue siempre *amor de la sabiduría*, es decir, amor y búsqueda incondicional de la verdad» (*Espíritu*, año XXXI, 1982, n.º 86, p. 94, *In memoriam* J. R. G.); esta investigación constante y esclarecida de la sabiduría es, para mí, el mejor ejemplo a imitar por los hombres de buena voluntad, en nuestro siglo, ¡tan ambiguo y torturado!

* * *

En este escrito, no querría describir en detalle toda la obra y actividad de J. R. G., filósofo, teólogo, predicador, ensayista, historiador de la filosofía y director de *Balmesiana*, sino sólo desde mi formación en el espiritualismo bergsoniano de Jacques Chevalier, y ajeno a la tecnicidad de la terminología escolástica, dar fe del alcance y de la gran elevación intelectual, espiritual, social y ética de la reflexión de J. R. G.

En su calidad de miembro de la Compañía de Jesús, eminentemente militante, J. R. G. fue, ante todo, un vigoroso apóstol del catolicismo, un luchador incansable de la causa cristiana contra todas desviaciones o tibiezas. Sin embargo, más allá de su compromiso en la confesión romana, dentro de la cual ha vivido siempre, su ardiente fe apela a una filosofía entre otras: el teísmo, es decir, la afirmación, al revés del ateísmo y del escepticismo, de un Ser trascendente, Dios, creador y providente, que garantiza a todos los hombres un destino de justicia y de felicidad en el más allá: esta base propiamente filosófica es, precisamente, la que deseo poner en claro aquí.

El filósofo barcelonés, defensor de la *philosophia perennis*, denuncia continuamente lo que considera como la crisis y el marasmo de la filosofía moderna, desde, al menos, el siglo XVIII. Según él, el hiperintelectualismo, bastante matematicista de Leibniz, había generado la reacción empirista de Hume, que negaba todo valor a nuestros conceptos, reduciéndolos a simples costumbres, abocando en el escepticismo. Este movimiento de autodestrucción de la razón triunfa en Kant, introduciendo un relativismo, por decirlo así, «trascendental». Desde este punto de vista, la ciencia, que versaría sobre el objeto como representado, es decir, como simple producto de construcción de formas *a priori* del hombre, sería relativa de hecho y de derecho, y totalmente relativa al sujeto que imponía estas formas (*Estudios de metafísica*, Barcelona, 1959, p. 5). Pero, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant, preocupado por dar un lugar a la creencia (*Glauben*), al lado del saber (*Wissen*); proclamó, en el nombre del imperativo categórico, que «el hombre obra *como si* fuera inmortal, *como si* Dios existiese en sí, *como si* existiese su yo sustancial en sí (...), pero, en realidad, estos noumenos ya no podían ser objeto de ciencia filosófica o metafísica» (*op. cit.*). Con Vaihinger en el siglo XX, se amplió aún más este ficcionalismo.

El relativismo culminó en Hegel, que eliminó el noumeno y sostuvo un idealismo subjetivista radical, en el cual la Idea, puramente humana, constituye toda la realidad, cuya ley no era ya el Ser, sino el Devenir, dotado de un ritmo ternario (tesis, antítesis, síntesis). Andando más lejos, la izquierda hegeliana repudió todo idealismo y fundó este *Werden* sobre la materia y, más precisamente, en Karl Marx, sobre los factores económicos. La derecha hegeliana, por ejemplo, en Croce, pensó, por su parte, con el historicismo, que en cada momento histórico, la filosofía tiene su verdad, que estará llamada a cambiar en un otro momento.

Más tarde, se ha desarrollado cierto relativismo vitalista, con Nietzsche principalmente, donde la verdad se hace producto de la individualidad biológica de cada uno. Y, por fin, en una oposición más enérgica contra el racionalismo hegeliano, se ha alzado el existencialismo: de Kierkegaard, en primer lugar (poniendo que lo real no es abstracto ni general, sino siempre particular, singular y, por consiguiente, plenamente irracional, puro misterio); o de Unamuno, en segundo lugar (arrojando la lógica y el principio de no-contradicción, para confinarse en la sola experiencia del sujeto de carne y hueso, que no espera nada de la razón, y todo del sentimiento).

El «neo-relativismo» de nuestros días, que es un verdadero agnosticismo, enseña que todo debe ser sumido en la vida, en el *hic et nunc*, y en la inmanencia de lo concreto integral, de suerte que la filosofía tiene por norma adaptarse al *fieri* incesable, sin atenerse a nada estable; es preciso acomodarse a innumerables cambios. Este relativismo ha tomado, algunas veces, la forma de un psicologismo total, en contra del cual Husserl ha reaccionado muy justamente, pero que se ha encenegado, con Heidegger, en la soledad del *Dasein*.

J. R. G. admite que la filosofía debe tomar en cuenta los factores vitales, materiales e individuales; pero rehúsa renunciar a la idea de una Verdad absoluta y estable en lo esencial. Según él, vale más regresar a la ontología tradicional en Occidente, que evita los dos extremos monistas —el idealismo como el materialismo—, para mantener una dualidad entre el objeto y el sujeto, gracias a la noción de *analogía*. En esta perspectiva, la metafísica recobra todos sus derechos, en vez de aniquilarse ante el imperialismo de las ciencias y de las técnicas. El destino humano descansa sobre un Dios, que nos da nuestro libre albedrío, con todas nuestras capacidades de opción, aunque asistiéndonos por su gracia. De ese modo, la metafísica se eleva de la «*empíria*» a la «*metaempíria*».

En este nivel, el filósofo barcelonés propone, como solución más satisfactoria, la metafísica escolástica, es decir, aristotélico-tomista, completada por las aportaciones de Suárez. Escribe (en *Grandeza y servidumbre de la metafísica*, discurso inaugural del curso de 1951-1952 en la Facultad de Teología y Filosofía del Colegio Máximo San Francisco de Borja, en Sant Cugat del Vallés, p. 16). «Nuestra metafísica de la tradición filosófica cristiana adquiere una certeza incomparable, un equilibrio sumo, debido a su carácter esencialmente empírico-racional. Es empírico en su base de partida; la empiria es fundamento de toda abstracción (...). Sólo a partir de lo sensible material, surge la esencia,

objeto con que trabajará la razón, objeto que, por abstracción, queda in-material».

J. R. G. ha reiterado mil veces este recurso entusiasta a la filosofía escolástica, que, con diferencia respecto a San Agustín, los franciscanos o Descartes, no parte del sujeto pensante, sino de lo real sensible, material («*per ea quae facta sunt*»). Ha combatido en ese sentido con acribia y tenacidad, en *Espíritu*, en «*Pensamiento, en Razón y Fe*», etc., y en todos los Congresos nacionales y mundiales. Se podría mencionar *Filosofía y vida* (1946), *Filosofía y razón* (1948) su *Curso de cuestiones filosóficas previas al estudio de la teología* (1963). «La metafísica de Santo Tomás y la trascendencia del pensamiento planteada por la fenomenología» (Nápoles, 1974), su «Ensayo de antropología metafísica» (1949 y 1950), «La antinomia verdad-libertad examinada desde el punto de vista metafísico» (1962), «La noción de sustancia» (1962), «Sobre la filosofía esencialista» (1963), «La analogía del ser en la metafísica de Aristóteles» (1979), y en tantos otros trabajos, por ejemplo, en sus sabrosos *Perfiles* (1950), *Nuevos Perfiles* (1951), en *Filosofía en periódicos* (1952), en sus investigaciones sobre Blondel, sobre Balmes, sobre Ortega y Gasset o en sus artículos sobre Suárez, sobre la certeza, sobre el lenguaje, sobre el indeterminismo, etc.

Cierto, por su vocación religiosa, J. R. G. se cuidaba, en primer lugar, de convertir a su prójimo, de hacer una apologética por su bien; tiene mucho de la llama de un Raimundo Lullio, de un Pascal o de un Balmes. Pero, al servicio de esa misión *Ad majorem Dei gloriam*, que ponía todo su saber en el arte de persuadir, no empleaba rodeos, maniobras o procedimientos equívocos; tampoco usaba de vanos irenismos en materia doctrinal, de pseudo-concesiones verbales, sentimentales o sociales. Atestiguaba la verdad a la cual se adhería con la mayor franqueza, con la honestidad mental más estricta, fiel a la fórmula evangélica: «*est et non*» («hay que afirmar cuando es necesario, y negar cuando es necesario, sin escapatoria»). Pero me parece, que no caía jamás en el dogmatismo, en el pedantismo o en el recurso al argumento de autoridad. Se quedó dentro de los límites de la controversia cortés, propia al arte de argumentar (en el sentido del libro famoso de Perelman), sin argumento *ad hominem* y sin sutileza excesiva al modo de los sofistas. Practicando el diálogo, estaba dotado de las tres virtudes recomendadas en el *Gorgias*: «*épistémè*», «*eunoia*» y «*parresia*» («saber, amistad y franqueza») (Platón, *Gorgias*, 487a, 2-3).

A pesar de su dedicación esencial a la *philosophia perennis*, es decir, al peripaterismo heredado por los tomistas y suarecianos, J. R. G. ha meditado también sobre otras corrientes: de San Agustín, Duns Escoto o Pascal a Rousseau, Kant, Balmes, Rosmini, Nietzsche, Blondel, Unamuno, Croce, Scicca, Ortega y Gasset, Mirabent, Teilhard de Chardin, etc., o de los lógicos matemáticos, de los físicos contemporáneos, de los biólogos genéticos, de los parapsicólogos, etc.

En ese diálogo muy nutrido, con los modernos, escogeré, en primer lugar, los trabajos de J. R. G. concernientes a Mauricio Blondel (1861-1950), el filósofo de Aix-en-Provence, cuya tesis doctoral, de 1893 en París, desencadenó, en Francia y en el mundo entero de los filósofos, fuertes e interminables controversias. (*L'action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*). El célebre método de inmanencia, propio al pensador francés, que quería permanecer fiel a la ortodoxia católica, fue largamente explicitado por él en sus libros posteriores y en las revistas.

J. R. G., tal vez con la influencia de sus profesores franceses en Vals, le ha dedicado no sólo su importante tesis de doctorado, titulada *La filosofía de la Acción* (defendida en 1942, en Barcelona, delante del tribunal del Colegio Máximo de San Ignacio (Sarriá), sino también en su otro libro *Filosofía blondeliana* (Barcelona, 1944) y en varios artículos, como, por ejemplo, en el n.º 42 de *Espíritu* (año XI, 1962, pp. 55-68), el texto titulado «El método profundo de la filosofía de Blondel».

La tesis de J. R. G. está articulada en cinco partes: Introducción, El pensamiento, El Ser, La acción, Apreciación; testimonia un muy gran esfuerzo para exponer el camino seguido por Blondel, cuya *Trilogie* de 1934, 1935 y 1937: en tres volúmenes *La Pensée, L'Etre, L'Action*, atenuó ciertas fórmulas exageradas de la tesis, sin modificar lo esencial de sus posiciones. La investigación de J. R. G. da muestras también de una meritoria erudición, que estudia todos los textos de Blondel y que no olvida referirse a todos sus comentadores, partidarios o adversarios —desde Laberthonnière, Mallet, Taymans d'Eypernon, Moncheuil, Augusto Valensin, Archambault Paliard, hasta J. Wehrlé, J. de Tonquédec, Charles Boyer, Fr. Olgiate, Carlo Mazzantini, Floris, Gaston Berger, Jean Ecole, Blaise Romeyer, Claude Tresmontant, Maréchal, etc.

El filósofo barcelonés rinde homenaje, al saludable espanto de Blondel contra el idealismo de su época, más o menos panteísta, que constituía el triunfo insolente de un inmanentismo integral. El filósofo de Aix ha mostrado muy luminosamente las contradicciones internas del idealismo moderno, que se encierra dentro del subjetivismo, sin analizar suficientemente el contenido del yo, que se halla reducido por él a su vida de este bajo mundo. Al contrario, según Blondel, el estudio de la acción humana hace aparecer la presencia de una aspiración constante hacia una dimensión propiamente espiritual y religiosa de nuestra existencia. Se trata de una nostalgia de lo divino y de la eternidad. Escribe J. R. G.: «en Blondel, las síntesis tan amplias, que parecen abarcar todo el mundo en su ascensión hacia Dios, alivian el espíritu en un tiempo en que estamos acostumbrados a que los filósofos modernos finjan olvidar los grandes problemas del destino ultramundano de los hombres, entretenidos en disecar partículas de inmanencia» (*La filosofía de la Acción*, p. 313).

En contra de todo cientismo, Blondel ha tenido razón al establecer los límites de la ciencia, incapaz de alcanzar el Absoluto y contentándose únicamente con edificar un relativismo sin salida. Según esta perspec-

tiva, «un punto singularmente interesante es la amplia base experimental que precede cada argumentación blondeliana. Es verdad que hoy día el positivismo ya no priva como a fines del pasado siglo, pero aún así las huellas que éste ha dejado son profundas (...) Blondel ofrece precisamente el ejemplo de una atención constante, a lo más real de nuestra existencia; nuestra contingencia y limitación, pero no en forma angustiosa y trágica, sino como advertencia a los aldabonazos que el Divino Huésped da en nuestra alma» (*Filosofía blondeliana*, p. 141). Esta renovación capital del pensamiento es expresada por Blondel en un estilo potente, aunque algunas veces difícil.

De otra parte, la finalidad que Blondel discierne en todo ser, y, más especialmente, en el ser humano, es algo esencial; en efecto, la casualidad no puede explicar este hecho típico de la adaptación y de la intencionalidad, que requiere un garante, el cual no es otro que el Infinito.

Más ampliamente, la filosofía de Blondel, que insiste en la contingencia como refiriendo al Ser Necesario, posee un alcance muy notable; significa, por decirlo así, una «apologética del umbral»; la vocación de la persona humana hacia la Trascendencia auténtica, es decir, hacia Dios, es subrayada aquí con finura. «La persona no puede poner su fin íntimo en este mundo, porque hay en ella un *optandum*, más bien que un *esse* ya realizado *in actu*», escribe Blondel (*op. cit.*, p. 278). En presencia de esta invitación al ascetismo e incluso al misticismo, J. R. G. no titubea en escribir que se tiene «la impresión de que se trata de una lectura espiritual» (*Filosofía blondeliana*, p. 182).

En cambio, J. R. G. formula algunas reservas para con la tentativa blondeliana. En primer lugar, la oposición entre el «conocimiento notional», puramente abstracto y general, y el «conocimiento concreto o real», viviente, captando los singulares y emparentados con la contemplación inefable, le parece exagerada. Según él, no se puede jamás recusar los conceptos, refugiándose en las intuiciones más o menos afectivas y sensibles; el «anti-intelectualismo» de Blondel se revela excesivo. El conocimiento estrictamente intelectual, aunque no pretende ser una pura contemplación —es decir, la unión con Dios en la verdad sobrenatural—, es capaz, muy legítimamente de asumir su tarea de elucidación, *secundum quid*, de lo real. Blondel comete un error en conceder ese papel únicamente al conocimiento concreto. Por lo demás, el filósofo de Aix da la impresión, de contradecirse respecto a eso. Escribe J. R. G.: «El lector llega a quedar aturcido, al leer por una parte la interminable letanía de dicterios, contra este, desgraciadamente, *conocimiento notional* y, por otro lado, una serie de afirmaciones perentorias sobre su utilidad, su papel indispensable, su alcance perfectamente ontológico, etc.» (*La filosofía de la acción*, p. 48).

En realidad, el «dinamismo» interior, muy oportunamente descubierta por Blondel, contra los empiristas que ven en el hombre únicamente un conjunto de mecanismos, no tiene la capacidad, por sí mismo, de alcanzar el plano superior de lo real, si no está ayudado por los conceptos. Lo vital o «pneumático» tiene necesidad del concurso de lo «noéti-

co»; si no, cae en el delirio o en un callejón sin salida, o aún en el irracionalismo y en el fideísmo. Según J. R. G., el error de Blondel es hipertrofiar el conocimiento concreto, en detrimento del otro género de conocimiento. «Reduciendo el valor de los conceptos y del raciocinio conceptual hasta el punto de convertirlos en un *puro medio* del conocimiento concreto, y dándoles, por lo consiguiente, un carácter *esencialmente provisorio*, esta doctrina aumenta en cambio el alcance del conocimiento concreto, hasta tal punto que lo hace base de toda construcción verdaderamente filosófica» (*op. cit.*, p. 104).

En otro texto, J. R. G. reprocha a Blondel haber desatendido el *principio de causalidad* –sin embargo imprescindible– mientras que da demasiado valor al *principio de finalidad*, muy importante, por cierto, pero que no debe estar valorizado sin una cierta moderación. Por ejemplo, en esa perspectiva, la sugerencia blondeliana de que la materia es ya pensamiento, manifiesta una peligrosa tendencia hacia el pansiquismo (p. 241) o, al menos, el arranque de una imaginación sin freno.

Por fin, el filósofo barcelonés no acepta, en Blondel, el rechazo de las *pruebas clásicas de la existencia de Dios*, con el único provecho del argumento, en todo interior y agustiniano, de nuestra apetencia hacia Dios.

En resumen, el «método de inmanencia», aunque no sea una «doctrina de inmanencia», es peligroso y ambiguo, pues desprecia la metafísica y sobrestima el poder de la voluntad, a riesgo de desembocar en el agnosticismo y en el voluntarismo arbitrario; por añadidura, parece olvidar la completa gratuidad de lo sobrenatural, por el cual nuestra alma tiene sólo una «conveniencia», pero de ninguna manera una «exigencia». Hay más: la fórmula blondeliana, contenida en una revista, según la cual la filosofía no debe ser, contrariamente a lo que decían los escolásticos desde siglos, una *adequatio rei et intellectus* («adecuación de la cosa y del intelecto»), sino más bien una *adequatio especulativa realis mentis et vitae* («adecuación especulativa del espíritu real y de la vida»), es supremamente discutible, pues huele a vitalismo: por lo demás, Blondel la ha matizado notablemente en sus últimas obras.

Empero, globalmente, el balance de la especulación blondeliana es positivo. Ha convertido a muchos universitarios, como Bergson lo ha hecho, con su propia filosofía. «Su hambre insaciable de Dios, su método experimental y finalístico, sus síntesis amplias, todo lo cual encontrará eco en muchas almas, sordar quizás a otra filosofía más sólida en sí misma, pero contra la que se tienen a veces prejuicios enormes» (*Filosofía blondeliana*, p. 137). En particular, se retendrá en especial la prueba de la existencia de Dios propuesta por Blondel, en la cual son sintetizados el consentimiento universal, el orden de la Creación y la finalidad universal, que J. R. G. resume como sigue: «la acción normalmente desarrollada conduce de hecho todos los pueblos a la religiosidad, la cual presupone la existencia de una Divinidad o Ser Superior; luego, si no hay desorden en la misma constitución del hombre (como sería si

toda la humanidad tendiese a algo absurdo o falso), esta Divinidad existe» (*Filosofía blondeliana*, p. 134). De todos modos, incluso si este argumento no es apodíctico, hay que confesar, explica J. R. G. (*op. cit.*, p. 135), «que por lo menos sería uno de esos preámbulos aptísimos para disponer muchos espíritus modernos a descubrir el valor de las verdaderas pruebas de la existencia de Dios».

Sin embargo, el mensaje de Blondel ha continuado asediando el espíritu de J. R. G. durante toda su vida. Es lo que atestigua sobre todo su conferencia pronunciada en *Balmesiana*, el 13 de diciembre de 1961, a la cual tuve la suerte de asistir; esta lección está reproducida en el n.º 42 de *Espíritu* (abril-junio de 1962, pp. 55- 68). Aquí, la simpatía de J. R. G. por Blondel se ha acentuado netamente, 17 años después de los dos libros suyos de que acabo de hablar. Una evolución parece haberse producido, en la meditación y el juicio del director de *Balmesiana*, que, esta vez, proclama mucho más firmemente la originalidad profunda y la riqueza del blondelismo, que aún no ha sido lo bastante valorado en ninguna parte.

Dice: «Aún no se ha hecho a fondo este balance positivo del blondelismo. No pretendo ahora pretenderlo, pues esto exigiría una voluminosa obra. Señalaré no obstante algunos rasgos» (p. 59). Por cierto, de San Agustín a la Escolástica y a Descartes, y otros, la idea de analizar metódicamente nuestro pensamiento humano, en su inmanencia, abocando al descubrimiento maravillado de la Trascendencia, vuelve a encontrarse en bastante numerosos filósofos. Pero en Blondel esta prospección toma un relieve y un giro que no se constata en ninguna otra parte. Declara J. R. G.: «No he visto ningún sistema filosófico en que este modo de proceder sea el eje, sea lo predominante, sea el nervio que de parte a parte atraviesa todo el sistema y dirige su desarrollo. Observar de esta manera la acción, para descubrir lo que en ella está implicado, y hacerlo sin cesar, en el conjunto de la elaboración filosófica, esto es lo que propiamente constituye, a mi ver, la originalidad de la Filosofía de la Acción, y lo que ha merecido este nombre» (p. 59).

Después de haber resumido, de nuevo, la dialéctica del filósofo francés, J. R. G. se apoya sobre un «Plan de la Pensée», descubierta y publicado sólo en 1959, en el *Giornale di Metafisica* (volumen XIV, p. 18, de la separata de esta revista); este plan insiste sobre las experiencias de Boutan concerniente un niño y un mono, puestos delante de una hucha cerrada, que contiene dulces; mientras que el mono se queda al mismo bajo nivel para hallar el resorte de la apertura de la hucha, el niño va, muy rápidamente, a aventajarle en un progreso incesante. Del mismo modo, la educación de las sordomudas Ellen Keller, Marie Heurtin y Lidwina Lachance muestra, en los humanos, una nostalgia de lo que no es aún, pero que es deseable realizar en el porvenir, siempre abierto e indefinido... Con la ayuda de esta experiencia, un pasaje de Blondel se eleva «contra la tesis bergsoniana sobre la inneidad primitiva de un sencillo *élan vital*, que, en decurso de camino, se trifurcaría en tres direcciones, mientras que la verdad consiste en mostrar que, desde

el origen, hay doble tendencia y que este crecimiento de la vida y del pensamiento anda al encuentro de una fuerza trascendente que la completa, sin suprimir la ascensión natural preordenada a esta elevación de la espontaneidad hasta la unión de la razón y del espíritu a una vida que no es ya inmanente a la naturaleza, más apelada a traspasarla».

J. R. G. comenta este texto con una cierta ternura, con un acento inédito. Escribe: «así se llega hasta comprobar el carácter absoluto del pensamiento, que trasciende todo lo meramente contingente y meramente singular-finito, para tener sentido sólo en cuanto referido a un Absoluto, Necesario e Infinito» (p. 62 de esta conferencia). El filósofo barcelonés alaba en Blondel haber echado al crisol al hombre entero que lleva dentro y haber sacado todas las enseñanzas del análisis de este «laboratorio viviente».

La grandeza de Blondel es recordar a los hombres de hoy que «la filosofía no es una ocupación de entretenimiento (...). Es algo muy serio porque en ella puede jugarse el hombre su destino» (p. 66 de la misma conferencia). Blondel ha tenido una influencia beneficiosa. «El finitismo, mal radical de nuestra época, halla un decidido opositor» en el filósofo de Aix (*loc. cit.*).

Para apoyar su interpretación valorizante, J. R. G. explica todo el sentido y el sabor del *ex libris* de Blondel, tal como el filósofo de la Acción lo ha expuesto él mismo. En este emblema figuran tres ramas de un árbol, sobre las cuales se hallan tres pequeños animales. Los tres vegetales son una espiga de trigo de Borgoña, que simboliza la razón geométrica, sorbiendo la savia de la tierra, es decir, de la vida, y que también es el anuncio del pan en la misa; en segundo lugar, unas uvas de la Costa de Oro francesa, que darán el vino de la Eucaristía; en tercer lugar, el olivo de Provenza, de donde se saca el santo óleo de las unciones litúrgicas o sacramentales. En cuanto a los animales, hay en primer lugar un saltamontes, emblema de la acción; después una cigarra, dedicada a la contemplación y al amor divino; por fin, un gusano oscuro, pero que se transformará en mariposa; esperando, esta oruga se alza hacia lo alto, apoyándose sobre sus anillos, para buscar la luz, como Psyché, rodeada siempre de sombras, hasta cuando está bebiendo del cáliz divino. Y Blondel añade esta inscripción, sacada de San Pablo: «*Per ea quae videntur et absunt, ad ea quae non videntur et sunt*» («a través de las cosas que son vistas y que no son, hacia las cosas que no son vistas y que son»).

* * *

Sería preciso también subrayar las dos grandes aficiones metodológicas y doctrinales de J. R. G. La primera concierne a Francisco Suárez (1548- 1617), el gran sabio de los Jesuitas, del cual el filósofo barcelonés se proclama discípulo, en todas partes y al cual ha dedicado muchos artículos e intervenciones. La segunda trata de Jaime Balmes (1810-1848), el ilustre sacerdote catalán, autor de muchas obras de primer

orden: *Cartas a un escéptico en materia de religión* (1841), *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1842), *El criterio* (1845) y, sobre todo, *Filosofía fundamental* (1846).

J. R. G. ha escrito dos libros sugestivos sobre él: *Balmes filósofo* (1969) y *Balmes, ¿qué diría hoy?* (1971), así como varios artículos o conferencias (en *Espíritu*, *Revista Calasancia*, *Grande Antología Filosófica* de Milano, Ceremonia conmemorativa de Vic, etc.). Entre estos estudios, me ha impresionado sobre todo el trabajo sobre *El Criterio*, lógica del buen sentido, opuesta a la lógica analéctica de Condillac (*Balmes filósofo*, pp. 9-38), y las páginas sobre las tres aprioridades de Balmes (la conciencia, la razón deductiva y el «instinto intelectual»); al que añadiría el capítulo de *Balmes, ¿qué diría hoy?* versando sobre la «filosofía del hombre entero» en el «doctor humanus» (pp. 73-89). La síntesis balmesiana, entre escolástica, un poco de cartesianismo y el «*common sense*» de los escoceses, le parece a J. R. G. el mejor ejemplo de eclecticismo esclarecido y fecundo, con la base de una fe radiante. Su conocimiento del maestro de Vic, que teorizó la certeza, refutó el panteísmo, defendió las clases trabajadoras contra el capitalismo, y se mostró original en su filosofía de la historia, parece extremadamente sólida. Uno puede sólo extrañarse de que no insista bastante sobre la fuente principal de Balmes, en su concepción del sentido común, que es la obra del jesuita francés Claude Buffier (1661-1737), como lo ha sugerido Juan Ventosa Aguilar. Pero la sensibilidad aguda de J. R. G. alcanza su cumbre en el conmovedor panegirico de Balmes, evidentemente su modelo privilegiado.

¿Cómo no interesarse también por sus artículos sobre Leibniz, sobre Rousseau, sobre Kant, sobre Teilhard de Chardin, sobre Ortega y Gasset, sobre Quine y, sobre todo, Michele Federico Sciacca (el prócer del agustinismo italiano contemporáneo); o aún sobre Karl Rahner, sobre Rosmini y los Coloquios de Gallarate, sobre el Padre Lombardi y tantos otros (por ejemplo, sobre Jacques Monod, autor de *Le hasard et la nécessité*)?

En conclusión, el Realismo filosófico de J. R. G. me parece muy oportuno, en particular contra el confucionismo teórico y práctico, demasiado frecuente en nuestros días; la caza de las contradicciones, que ha llevado sin piedad al filósofo barcelonés en tantos sistemas actuales o pasados, es absolutamente indispensable. Su concepción prudente de la razón humana se revela muy justa; como lo ha dicho él mismo, «la razón es luz; (...) es una lucecilla parpadeante que puede guiarnos, pero que puede también hacernos marrar el camino» (*Perfiles*, p. 3).

Pero, séame permitido discutir algunas posiciones suyas, por ejemplo, su rechazo de Gratry, de Kierkegaard, de Bergson o de Unamuno. Por mi parte, siento que el director de *Balmesiana* no haya hablado del movimiento del *Surco*, «*Le Sillon*» (1890-1910), cuyo *leader* fue Marc Sangnier, reconciliando el cristianismo con un limpio ideal de democracia; y me extraña aun la ausencia, en su reflexión, del pensamiento

generoso y personalista de Emmanuel Mounier y de su revista *Esprit* y de otras tendencias cristianas más recientes.

Sin embargo, en conjunto la obra de Juan Roig i Gironella, fruto maduro de una crítica muy seria y superiormente informada, constituye una contribución muy destacada a la filosofía del siglo XX.

Para terminar, aplicaré a J. R. G. un texto de Balmes, que hace el elogio de la virtud de autenticidad del pensamiento y del corazón. «Cuando el hombre tiene el valor de sus convicciones y deberes y osa decir con serenidad: *ésta es mi convicción, éste es mi deber*, no solicita tolerancia, la impone; todos los ojos se fijan en él con tanto más asombro cuanto era más duro el momento de prueba; quizá las palabras continuarán desfavorables; pero, no lo dudemos, en su corazón tributan al varón recto y sincero un homenaje de admiración» (Balmes, *Obras completas*, Ed. Casanovas, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925-1927, tomo IV, pp. 362-363).

ALAIN GUY
*Decano Honorario
de la Facultad de Filosofía
de la Universidad de Toulouse-Le Mirail*