

EUGENIO D'ORS Y LA FILOSOFÍA ESCOCESA

JAIME NUBIOLA

RESUMEN:

Las relaciones entre la Escuela escocesa del sentido común y la filosofía catalana de Martí d'Eixalà y Llorens i Barba son bien conocidas. En cambio ha sido menos estudiada la influencia de esta tradición catalana en la formación del pensamiento de Eugenio d'Ors (1881-1954). El estudio de los textos orsianos y del contexto cultural de su reflexión permiten avanzar la hipótesis de que el papel germinal que la filosofía escocesa tuvo a lo largo del siglo XIX en la denominada Escuela de Barcelona es asumido en las primeras décadas del siglo XX por una peculiar síntesis de pragmatismo y vitalismo difundida desde París.

SUMMARY:

The relations between the Scottish School of Common Sense and the Catalan philosophy of Martí d'Eixalà and Llorens i Barba are well known. But the links between that Catalan tradition and the thought of Eugenio d'Ors (1881-1954) have not been studied. The study of the texts from d'Ors and of the cultural context of his philosophical development gives strong support to the suggestion that the germinal role that Scottish philosophy had during the XIX century in the so-called School of Barcelona was taken over in the first decades of the XX century by a special blend of pragmatism and vitalism coming from Paris.

El presente trabajo¹ aspira a exponer con algún detenimiento las relaciones entre el pensador español Eugenio d'Ors (1881-1954) y la tradición filosófica escocesa de Thomas Reid y sus sucesores. Con esta finalidad, se da noticia breve en primer lugar de la profunda relación entre la Escuela escocesa del Sentido Común y la Escuela catalana de Martí d'Eixalà (1807-57) y Llorens i Barba (1820-72). En segundo lugar se estudia con apoyo textual la relación efectiva de d'Ors con la Escuela catalana del siglo XIX, tanto la influencia de ésta en la formación del pensamiento orsiano como el vigoroso afán de d'Ors de superar renovadoramente aquella tradición. Desde esta perspectiva —como se avanza en la tercera sección de este trabajo— es posible dar un cabal sentido a los textos de d'Ors en relación con los filósofos escoceses, pero además es posible interpretar el reemplazo del *commonsensism* por el *noucentisme* en Cataluña como expresión de un fenómeno de alcance mucho mayor: la desaparición de la filosofía escocesa en las últimas décadas del siglo XIX del centro de la discusión filosófica europea y su sustitución en las primeras décadas del nuevo siglo por una síntesis pragmática de positivismo y vitalismo.

1. LA FILOSOFÍA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN EN CATALUÑA

La influencia de la filosofía escocesa del sentido común sobre la filosofía catalana del siglo XIX ha sido estudiada con detenimiento por Misericòrdia Anglès². Quizá la mejor manera de entender esta influencia es advertir —aunque a nuestros ojos resulte insólito— que la filosofía escocesa desarrollada por Thomas Reid (1710-96), sucesor de Adam Smith en la cátedra de Filosofía Moral de Glasgow, y sus continuadores Dugald Stewart (1753-1828) y William Hamilton (1788-1856), fue la filosofía dominante en la cultura británica durante buena parte del siglo

1 Este trabajo ha sido realizado en el marco de la Acción Integrada Hispano-Británica 1994-95 (184 B, área 08) para el estudio de las relaciones entre las tradiciones filosóficas escocesa y española, financiada por la Comisión Mixta MEC-British Council. Debo gratitud al Prof. Alexander Broadie y a los demás miembros del Departamento de Filosofía de la Universidad de Glasgow por su ayuda y amable hospitalidad durante mi estancia allí como Honorary Research Fellow. Debo también gratitud a mi padre, Jaime Nubiola Vilumara, por su generosa dedicación de tiempo a la búsqueda de materiales orsianos en bibliotecas y archivos de Barcelona, y a los Profs. Misericòrdia Anglès, Norbert Bilbeny, Alvaro d'Ors y Angel d'Ors por sus sugerencias y correcciones a versiones precedentes de este trabajo.

2 ANGLÈS, M., «La filosofía escocesa i l'escola catalana de filosofia», *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*, Barcelona, Balmes, 1992, 263-284.

XIX. La hegemonía del Imperio Británico en el XIX confirió a los herederos intelectuales de la Ilustración escocesa del XVIII un papel central en la configuración ideológica de su tiempo. Aunque su efectivo influjo en los Estados Unidos y en la reflexión filosófica continental es notorio³, la influencia en nuestro país —que ciertamente vive en este siglo una penosa situación de postración intelectual y aislamiento— es tamizada por la proximidad de Francia y sus corrientes eclécticas y positivistas autóctonas.

No es cierta —ha afirmado Bilbeny⁴— la tesis de Menéndez y Pelayo de que fuera Martí d'Eixalà el introductor de la filosofía escocesa⁵: en Cataluña ya eran conocidas algunas traducciones francesas de Thomas Reid, y la relación entre Martí d'Eixalà y la filosofía escocesa es más una «profunda coincidencia de actitudes intelectuales» que una relación causal⁶. En cambio, su discípulo Francisco Javier Llorens ha sido considerado de modo casi unánime como el gran difusor del pensamiento escocés en nuestro país. Con gran frecuencia, Llorens es calificado como el representante más importante de la Escuela de Barcelona, pero resulta difícil precisar tanto el alcance de su influjo como la efectiva existencia de un conjunto de pensadores catalanes influidos por Llorens que compartan unas características comunes. Fue catedrático de Metafísica en la Universidad de Barcelona desde 1847 hasta su muerte en 1872 y contó entre sus alumnos a Menéndez y Pelayo, Torras i Bages, Giner de los Ríos y Milà i Fontanals, entre otros. En vida publicó sólo el discurso

3 La filosofía dominante en Harvard era la síntesis de Kant y Read que en equilibrio inestable se encuentra en la obra de William Hamilton: cfr. Kuklick, B., *The Rise of American Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1977, 18-21. Sobre la influencia de la filosofía escocesa en Europa, Grave, S. A., *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

4 BILBENY, N., *Filosofía contemporània a Catalunya*, Barcelona, Edhasa, 1985, 174.

5 MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *La ciencia española*, Santander, CSIC, 1943, I, 112. Como dato cuando menos curioso puede anotarse que Menéndez y Pelayo ya oyó hablar de Thomas Reid a su profesor de filosofía Agustín Gutiérrez, autor de un *Curso completo de Filosofía elemental*, en dos tomos (Santander, Hijos de Martínez, 1860-63), en el que cita con frecuencia a Reid, junto a Cousin, Royer-Collard y Laromiguière. «Allí, y no en Barcelona (como se ha creído), adquirió Menéndez y Pelayo sus primeras aficiones a la tradición moderada y analítica de la escuela escocesa». Bonilla, A., «Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº extraordinario mayo (1914), 9.

6 ROURA, J., *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofía catalana del segle XIX*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, 189; «Martí d'Eixalà introdujo en Cataluña las ideas de los profesores de Edimburgo a través de las obras de filósofos franceses y no procedentes directamente de las fuentes escocesas»: Batista i Roca, J. M., «Martí d'Eixalà i la introducció de la filosofía escocesa a Catalunya», en Pierce, F., ed., *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera*, Oxford, Dolphin, 1959, 51.

inaugural del curso académico 1854-55 en el que ante el claustro de la Universidad de Barcelona defiende el «importante aunque modesto trabajo» desarrollado «con fe viva y ajena de pretensiones sistemáticas en la tierra clásica del buen sentido, en la sencilla Escocia». Llorens, que considera la filosofía como «fruto maduro y sazonado de la cultura intelectual de un pueblo», encarece la consolidación de la filosofía en la Universidad para contribuir «al desarrollo de un pensamiento filosófico en concordancia con nuestra vida nacional»⁷. Se trata de un deseo que cuajaría en la *Renaixença* catalana, amplio movimiento de renovación literaria y cultural de la segunda mitad del siglo XIX.

Uno de los alumnos de Llorens, José Balari, tomó apuntes taquigráficos de sus explicaciones de clase a lo largo de los cursos 1864-65 y 1867-68, que serían luego revisados por el condiscípulo Milà i Fontanals. «Como las lecciones forman un verdadero curso de filosofía escocesa, Milà y otros amigos piensan publicarlas»⁸, escribía Menéndez y Pelayo en 1877, cinco años después de la muerte de Llorens. Pero es preciso esperar casi cincuenta años hasta que la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona publique en 1920 aquellos apuntes de clase en tres gruesos volúmenes bajo el título general *Lecciones de Filosofía*. La finalidad de esta publicación es múltiple: pretende, de una parte, conservar la memoria del maestro Llorens haciendo accesibles sus enseñanzas y conmemorando así el centenario de su nacimiento; de otra, pretende también rendir homenaje a su más afamado discípulo Menéndez y Pelayo, fallecido en 1912; pero esta publicación aspira quizá sobre todo —se dice en la «Advertencia preliminar»— a desvanecer «los prejuicios y falsas imputaciones, que con ligereza se han lanzado contra la Facultad, la cual ha venerado siempre la memoria del sabio maestro y ha guardado religiosamente cuantos documentos a él se referían»⁹.

Con la publicación de las lecciones «se ponía punto final —escribía de modo algo simplista Fibla¹⁰— a una larga discusión entre quienes interpretaban a Llorens según los criterios de la filosofía tradicional

7 LLORENS Y BARBA, J., *Oración inaugural, que en la solemne apertura de estudios del año 1854 a 1855, dijo en la Universidad de Barcelona*, Barcelona, Imp. Gorchs, 1854, 24 y 26.

8 Carta de 4.10.1877 a Laverde. Citada por Bonilla, A., «Marcelino Menéndez y Pelayo», 134-135.

9 LLORENS, F. J., *Lecciones de Filosofía*, 3 vols., Barcelona, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, 1920, I, 3. Para la historia de esta edición puede verse Serra Hunter, J., «Xavier Llorens i Barba. Estudis i carrera profesional. La seva actuació docent», *Arxius del Institut de Ciències* IX (1921), 170-174.

10 FIBLA, P., «Llorens i Barba», *Gran Enciclopèdia Catalana*, Barcelona, 1987 (2ª ed.), XIV, 110.

(Milà, Torras i Bages) y los que intentaron interpretarlo como contrapuesto a ésta (Xènius)». La perspectiva orsiana en esta cuestión y su conexión con la filosofía escocesa es lo que nos interesa principalmente en este trabajo, pero antes de abordarla es preciso explicar brevemente en qué consistía la filiación escocesa de Llorens.

Francisco Javier Llorens aspira a superar el empirismo y el racionalismo mediante una síntesis elaborada de los elementos de verdad que ambas tradiciones contienen. Su filosofía se basa en la conciencia como realidad básica, pero ésta no sólo tiene una dimensión individual, sino sobre todo una dimensión colectiva e histórica, que expresa el sentido de un pueblo. Llorens se proponía con sus lecciones la continuidad catalana de la escuela escocesa con algunas modificaciones¹¹. Llorens cita muy frecuentemente a William Hamilton, pero no se dispone todavía de un estudio monográfico que muestre con suficiente precisión el alcance de su dependencia efectiva de Reid y de Dugald Stewart, cuyos textos, al parecer, también conocía Llorens¹². En el ambiente académico escolástico en el que Llorens imparte sus clases, la novedad que entraña la tradición escocesa se refleja en la ética de hechura kantiana que defiende en el tercer volumen de sus *Lecciones de Filosofía* o en el empeño de Torras i Bages por acercar la figura de Llorens al neoescolasticismo¹³.

Resulta muy significativo que Milà i Fontanals se sintiera obligado a anotar en la cabecera del manuscrito de los apuntes que luego se emplearían para la edición: «Acaso se descubra en estas lecciones alguna tendencia kantiana, a que propendía el profesor en un breve período de su vida filosófica, llevado del ejemplo de Hamilton y del concepto, sin duda extremado, de la limitación del entendimiento humano. Aunque aquella tendencia se encaminaba a un fin enteramente opuesto al de algunos modernos neokantianos, manifestó posteriormente el profesor a algunos amigos el proyecto de abandonarlo por completo». Y resulta significativo también que los editores de 1920 al imprimir los apuntes reproduzcan esta nota en su «Advertencia preliminar», aunque digan que lo hacen sólo «para la mayor fidelidad de la edición y por tratarse de un documento histórico»¹⁴.

11 SERRA HUNTER, J., «Xavier Llorens», 158.

12 ANGLÈS, M., *Els criteris*, 283, n. 14; Serra Hunter, J., «Xavier Llorens», 172; Bilbeny, N., *Filosofia contemporània a Catalunya*, 193-200.

13 BILBENY, N., «Llorens i Barba i l'Ètica Kantiana», *Historia de la Universitat de Barcelona. I Simposium 1988*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1990, 31-38; Torras i Bages, J., *Obras completas*, Barcelona, Ibérica, 1913, IV, 157-159; 1916, VIII, 256 y 268. Sobre esta conexión, Colomer, O., «Josep Torras i Bages (1846-1916): Un esquema del seu pensament filosòfic fonamental», *Espíritu* XLI (1992), 39-56.

14 LLORENS, F. J., *Lecciones de Filosofía*, I, 2-3.

La compleja relación entre la filosofía escocesa y la tradición escolástica española es el marco problemático del influjo de aquella en la cultura española de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX. A mi modo de entender, la filosofía escocesa es acogida desde la tradición escolástica como una corriente renovadora, mientras que desde fuera es considerada como una mera variante de la escolástica. Ambas perspectivas son complementarias. La novedad que genera reticencias dentro de una tradición quizá anquilosada es vista desde la tradición anti-escolástica como una variedad irrelevante. Eduardo Nicol, que se formó en la Escuela de Barcelona, recuerda que la aversión de Ortega por la Escuela escocesa era tan grande que le llevó a calificar como una de las «cosas cómicas de la infortunada vida intelectual española durante el siglo pasado» el que Menéndez Pelayo hubiese recibido de Llorens el influjo de la Escuela escocesa. Para Ortega —explica Nicol¹⁵— «venir de la Escolástica hacia la filosofía escocesa es como “salir de Malaguilla para entrar en Malagón”».

Esta caricaturización de Ortega encuentra probablemente su origen en la propia noción de sentido común, caracterizada de forma en cierto modo semejante en ambas tradiciones. La *syndéresis* de la escolástica aristotélica guarda efectiva semejanza con el *common sense* escocés. Sin embargo, como ha señalado nítidamente Alexander Broadie¹⁶, la Ilustración escocesa es plenamente hija de la Reforma y desconoce casi por completo la tradición aristotélico-tomista, que considera patrimonio de los católicos. Quizá lo que aproxima más a ambas tradiciones es el objetivo común contra el que dirigen sus argumentos: la búsqueda de un fundamento privado plenamente seguro para el conocimiento, tanto en su formulación racionalista cartesiana como en la peculiar versión empirista que de esta búsqueda representa Hume.

Frente al individualismo más o menos escéptico, la Escuela de Barcelona defiende que la razón es común y unitaria por debajo de las diferencias individuales. «La idea de una comunidad de la razón, —describe bellamente Nicol¹⁷— formulada de una manera u otra, debía despertar ecos armoniosos en el pensamiento de aquellos barceloneses, y no por una mera coincidencia intelectual. (...) El estar de acuerdo tiene el significado de un síntoma, análogo al que descubrimos en la influencia escocesa sobre los filósofos barceloneses del siglo pasado; síntoma de una afinidad que es más honda que la puramente ideológica, pues nos vincula a todos, unos con otros». A pesar de las diferencias individuales,

15 NICOL, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961, 201.

16 BROADIE, A., *The Tradition of Scottish Philosophy*, Edinburgh, Polygon, 1990, 127.

17 NICOL, E., *El problema de la filosofía hispánica*, 200.

puede advertirse «un conjunto de afinidades básicas y una comunidad de estilo y actitud»¹⁸. El *seny* —esa peculiar versión mediterránea del *common sense*— tiene un papel singular como integración de vida y teoría en la conciencia nacional de Cataluña. *Seny* y *common sense* son nociones genuinamente ilustradas que, frente a la mera tradición por vía de autoridad, defienden la superioridad de la razón proseguida comunitariamente¹⁹. En contraste con el individualismo cartesiano, la filosofía catalana destaca especialmente la dimensión social de la razón, tanto en relación con los coetáneos, como con los que nos precedieron y quienes nos seguirán.

2. EUGENIO D'ORS Y LA TRADICIÓN ESCOTO-CATALANA

Eugenio d'Ors, setenta y cinco años después de su marcha de Barcelona y de su renuncia a seguir escribiendo en catalán, sigue ejerciendo un permanente atractivo en la cultura catalana. En los últimos años el interés por d'Ors está creciendo²⁰: la publicación de su obra catalana completa, editada por Josep Murgades, se encuentra ya avanzada, algunos de sus libros más conocidos siguen reimprimiéndose de modo regular (*Tres horas en el Museo del Prado*, *Lo barroco*, *La ben plantada*, *Gualba*, *la de mil veus*), y acaba de ver la luz una completísima bibliografía orsiana cuidadosamente editada por Alicia García-Navarro²¹. A pesar de que su figura sea despachada en ocasiones —quizá por simples motivos ideológicos— como falta de rigor, en su pensamiento están vivas y operantes buena parte de las ideas que configuran la renovación de Cataluña a la que asistimos en las últimas décadas del siglo XX²².

Entre las causas de esta vigencia del pensamiento orsiano se encuentra —a mi entender— su más profunda aspiración a ser «en el fondo, y hasta en la superficie, un filósofo»²³. Las circunstancias azarosas de

18 CALSAMIGLIA, J. M., «Escola de Barcelona», *Gran Enciclopèdia Catalana*, IV, 229. F. Mirabent habla de una «cadena de unión y simpatía» y de «una coincidencia de profundísimas actitudes vitales»: «L'escola escocesa i la seva influència en els filòsofs catalans del segle XIX», *Ateneu Barcelonés*, 1930, 128 y 131.

19 FERRATER MORA, J., «Las formas de la vida catalana», *Obras selectas*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, I, 255-256.

20 JARDÍ, E., *Eugeni d'Ors. Obra i vida*, Barcelona, Quaderns Crema, 1990, 16.

21 GARCÍA-NAVARRO, A., *Eugenio d'Ors. Bibliografía*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1994.

22 En sus memorias Josep M^a de Sagarra dejó escrito sobre d'Ors: «...un del cervells més originals, més densos i més flexibles i, en molts aspectes, amb el talent més ben dotat dintre un país com el nostre», *Memories*, Barcelona, Aedos, 1964, 443.

23 FERRATER MORA, J., «D'Ors: Sentido de una filosofía», *Obras selectas*, I, 192.

la vida académica hicieron que no fuera un profesional de la filosofía sino del periodismo. En 1914 concurrió sin éxito a unas oposiciones a la cátedra de Psicología de la Universidad de Barcelona, en las que sólo contó con el voto de Ortega. Sin embargo, puede afirmarse sin ambages que toda su actividad intelectual, periodística y literaria, está enraizada en un humus filosófico innegable.

Toda su obra filosófica —ha escrito López Quintás²⁴— «está impulsada por la angustiada pregunta típica de los años veinte *¿Cómo se integra la razón en la vida?*». Ese es el horizonte pragmatista y vitalista en el que acontece la reflexión de d'Ors. Aspira a aunar la lógica de la ciencia con la vitalidad creadora del hombre, y cifra esa aspiración en el desarrollo de una *inteligencia* que articule con flexibilidad y libertad el rigor de la razón lógica con la espontaneidad de lo más vivo: «la razón forma parte de la realidad, no comprendiéndola toda, pero siendo su elemento mejor»²⁵. Frente a la lógica limitada y pobre, la inteligencia es para d'Ors la forma suprema de acción que permite revelar la estructura dialéctica de la realidad. Esa inteligencia no es pura y abstracta, sino que puede ser llamada *seny*. «'Seny' es la actividad mental humana en cuanto se considera como fuerza natural y fuerza histórica»²⁶. El *seny* «se opone a las orgías del irracionalismo tanto como a las rigideces del racionalismo»; y por eso Eugenio d'Ors pudo concebirlo como el artífice principal de un «Novissimum Organum» destinado a sustituir no sólo al venerable «Organon» de Aristóteles, sino también al «Novum Organum» de Bacon»²⁷.

2.1. La formación intelectual de d'Ors

La formación intelectual de Eugenio d'Ors está todavía insuficientemente estudiada²⁸. Al terminar la enseñanza secundaria, estudia la carrera de Derecho en la Universidad de Barcelona (1897-1903), que simultanea con la de Filosofía y Letras en la especialidad de estudios literarios, que era la única entonces existente en Barcelona. Cuando a finales de 1910 se establece en Barcelona la Sección de Filosofía,

24 LÓPEZ QUINTÁS, A., *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors*, Madrid, Guadarrama, 1972, 39.

25 D'ORS, E., *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, México, Ed. México Moderno, 1921, 149.

26 D'ORS, E., *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, 146.

27 FERRATER MORA, J., «D'ORS», 195.

28 La excelente biografía de Jardí reconoce abiertamente esta carencia. Tomo los datos biográficos del capítulo dedicado a los años de formación, 37-55.

Eugenio d'Ors, ya famoso por sus actividades periodísticas y literarias, quiso obtener el grado de Licenciado. «En el mismo 1912 —recuerda Font Puig— nos quedábamos licenciados Eugenio d'Ors y yo, pero sin que coincidiéramos en los ejercicios ni nos viésemos en la Universidad. El no había asistido a ninguna clase: fue alumno verdaderamente libre²⁹». En junio de 1913 obtendrían ambos el grado de Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid.

Su inclinación a la filosofía aparece ya en una de sus publicaciones juveniles —a los dieciocho años— titulada «Per la síntesi», en la que criticaba el positivismo que había querido «prescindir radicalmente de toda metafísica intentando construir el edificio de las ciencias sin aquélla» y propugnaba un retorno a un tomismo de los tiempos modernos que proveyera de «la futura Síntesis, una nueva Enciclopedia»³⁰. Al terminar la carrera de Derecho en 1903 inicia d'Ors una intensa actividad periodística y cultural en Barcelona que cuajará a partir de 1906 en el *Glosari*, breves comentarios con hondura reflexiva al hilo de la actualidad. Entre 1906 y 1920 d'Ors aspira en sus glosas a auscultar lo que él denominaba «las palpitaciones de los tiempos» para catalizar los afanes de renovación cultural y social en Cataluña. El *Glosari* constituyó «una verdadera revolución en la tristura de la prensa catalana de comienzos de siglo» en particular entre los jóvenes³¹: la gran mayoría de la juventud universitaria de Cataluña «seguía a Xenius como caudillo y maestro»³². D'Ors se siente el portavoz de un amplio movimiento generacional en Cataluña, al que por el nuevo siglo denominará «noucentisme»³³.

En mayo de 1906 se traslada a París como corresponsal de *La Veu de Catalunya*. En sus años de París d'Ors descubre la ciencia, tan raquítica entonces en nuestro país³⁴. Se interesa por las ciencias experimentales, la biología, la psicología experimental, asiste a clases de Emile Boutroux y de Henri Bergson, conoce a Henri Poincaré y a Madame Curie: de todo ello se hace eco ocasionalmente en sus crónicas de prensa desde París. Para justificar la bolsa de estudio recibida, presenta a la Diputación de Barcelona una amplia memoria que manifiesta un buen nivel de conocimientos de los más recientes avances científicos y de su discusión filosófica. Llama en particular la atención al lector actual su familiaridad con la actitud pragmática: «el autor de la presente memoria

29 FONT PUIG, P., «In memoriam Eugenio d'Ors», *Diario de Barcelona*, 23.9.54, 7.

30 JARDÍ, E., *Eugeni d'Ors*, 51.

31 JARDÍ, E., *Eugeni d'Ors*, 65-66.

32 FONT PUIG, P., «In memoriam», 7.

33 Para una discusión de esta caracterización, Bilbeny, N., *Eugeni d'Ors i la ideologia del Noucentisme*, Barcelona, La Magrana, 1988.

34 Sobre esta situación, Galí, A., *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya 1900 a 1936*, Barcelona, Fundació Alexandre Galí, XIX, 119-168.

se atreve a decir que esa actitud es la suya»³⁵.

En febrero de 1908 la revista *La Catalunya* reproducía unas declaraciones de Eugenio d'Ors de singular interés, pues en ellas expresa programáticamente su concepción de la nueva Catalunya y el horizonte intelectual de esta renovación: «el programa filosófico de esta juventud se cifra en un voluntario humanismo, es decir en una tendencia a tomar la actividad humana como medida de moralidad, de belleza y de verdad». La orientación pragmatista de esta afirmación es indudable (y d'Ors la mantendrá esencialmente inalterada a lo largo toda su vida³⁶), pero además reconoce la filiación americana de su Arbitrarismo —como denomina a su programa filosófico—, pues representa «un ideal científico de que la Acción es la prueba de la Verdad, es decir una Filosofía *Pragmática*, en gran relación con la que, predicada por un Peirce, por un William James, por un Schiller, agita actualmente la conciencia del mundo sajón y tiene ya su representación latina en los esfuerzos aislados de algunos grandes pensadores franceses contemporáneos, como mi maestro Bergson, y en el pequeño grupo intelectual *Leonardo* de Florencia...»³⁷. Dos meses antes, en una glosa titulada precisamente «Pragmatisme», se definía a sí mismo como un pragmatista, movido por los mismos afanes de los pensadores norteamericanos³⁸.

Pero en esa misma entrevista aparece ya con claridad la conciencia de su vinculación con la Escuela Catalana y con la tradición escocesa:

«Nosotros, en un colosal ensayo de integración, hemos recogido esta imperial tradición catalana [la de Ramón Llull] y, armados con ella, entramos agresivamente a la vida...». Y más adelante añade, con la retórica grandilocuente de la época: «... no vacilo en anunciar como próxima la creación de una verdadera Escuela catalana de Filosofía, tan importante, por lo menos, como fue un día la escocesa. (...) En los últimos tiempos gran parte de este oficio de predicación, un poco vagabundo, que yo vengo ejerciendo en la Prensa catalana, lo he consagrado a comunicar a mis lectores la exaltación pasional y un despertamiento de estímulos (ya que más detenida tarea no me era posible) en favor de la Ciencia, de la Disciplina mental y moral de la Ciencia, del Método de la «Vida científica» en general, de este mundo de sentimientos y normas,

35 D'Ors, E., *Memòria sobre la crítica i els mètodes de la ciència contemporània*, 42, Archivo de la Diputación Provincial de Barcelona, legajo 2883.

36 «La realidad aquí no es propiamente conocida, sino *pensada*; es decir, creada. La actividad sigue siendo la garantía de la verdad» escribirá en 1947. D'Ors, E., *El secreto de la filosofía*, Barcelona, Iberia, 1947, 199.

37 D'Ors, E., «Habla un escritor», *La Catalunya*, 8.2.1908, 93.

38 Glosa de 20.12.07. Compilada en D'Ors, E., *Glosari (Selecció)*, Barcelona, Edicions 62, 1982, 59.

de instrumentos intelectuales, que existe en todos los pueblos modernos (...). La cuestión del Método me interesa muy especialmente. Uno de mis anhelos sería ver dotada a nuestra juventud de un útil mental poderoso, de un útil que le permitiese (...) conquistar personalmente la Ciencia, hacer descubrimientos, invenciones, hipótesis, construcciones, sistemas científicos personales. Al ciclo de la Lógica *defensiva*, que ha dominado en nuestro país y que tiene su más filosófica representación en *El Criterio*, de Balmes, debe suceder un ciclo de Lógica *agresiva*, que incorpore a nuestra idealidad nuevos mundos»³⁹.

Esta amplia cita que he transcrito muestra con nitidez dos rasgos de la perspectiva de d'Ors que nos interesan. Por un lado su hostilidad hacia Balmes, como representante de una escolástica anquilosada, conservadora y a la defensiva; por otro, su aprecio de una genuina tradición catalana de filosofía que encuentra su raíz en Llull y que aspira a que sea tan importante como lo fue la Escuela escocesa⁴⁰. En este sentido, puede hablarse «en el caso de d'Ors —escribió Ferrater Mora⁴¹— de una 'filosofía catalana' (...) que extrae su mejor savia de una tierra y una historia concretas»: la «catalanidad esencial de la filosofía orsiana» está constituida precisamente por el hecho de que su sistema está tejido con el hilo de un *seny* y de un predominio de la forma que sólo Cataluña podía dar. Como contraste, Unamuno descalificará en 1916 a Balmes y a Llorens como «heraldos de una filosofía de sentido común, algo a la escocesa, pero de vuelo cobarde y rastrero»⁴².

2.2. D'Ors y la Escuela catalana

Eugenio d'Ors era consciente de la conexión entre la renovación novecentista a la que aspiraba y la Escuela filosófica catalana del siglo precedente, que tuvo en Francisco Javier Llorens su más ilustre representante. Este sentimiento y quizá la publicación de una elogiosísima carta abierta en *La Veu* con ocasión de la traducción italiana de la

39 D'ORS, E., «Habla un escritor», *La Catalunya*, 8.2.1908, 93.

40 En 1918 describirá d'Ors su empeño filosófico como «una invitació al treball, animada per la joia d'entendre parlar novament la Raó, després d'un silenci de sis segles, en la llengua de Ramon Llull». D'ORS, E., «Doctrina de la Intel·ligència. Curs de Dialèctica», *Arxius de l'Institut de Ciències* VI (1918), 3.

41 FERRATER MORA, J., «Eugenio d'Ors o esquema d'una filosofia», *Germanor*, 503-504 (1946), 26.

42 UNAMUNO, M., «Prólogo a la obra *Orígenes del conocimiento (El hambre)*, de R. Turró», *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966, VII, 1089. Sobre este contraste, Carreras i Artau, T., *Introducció a la historia del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona, Catalonia, 1931, 250-251.

comunicación presentada por d'Ors en el Congreso Internacional de Filosofía de 1908, en la que se le calificaba como «heredero de Llorens y de Martí d'Eixalà», le habrían llevado —sugiere Jardí⁴³— a enaltecer la figura de Llorens mediante la publicación de textos que tuvieran en él su origen.

Efectivamente, en su condición de Secretario del Institut d'Estudis Catalans se preocupó de la publicación de una colección de apuntes de las clases de Llorens en la revista *Arxius de l'Institut de Ciències*⁴⁴. Según dice el encabezamiento del texto, se trata de un «resumen de un curso universitario según las notas de un discípulo» que abarca en un total de 74 páginas la Psicología empírica, la Lógica pura y la Metafísica. La publicación se hace en cuatro entregas enmarcadas en un proyecto más amplio de «Prolegomena Laurentiana. Col.lecció de documents per la reconstitució de la filosofia de Francesc Xavier Llorens», que presenta d'Ors en un interesante prólogo. La colección —se explica en esa presentación— aspira a dar un poco de luz sobre el «turbador enigma» que para las nuevas generaciones es Llorens por la falta de textos accesibles y por el «secuestro incalificable» por parte de la Facultad de Filosofía y Letras de los apuntes taquigráficos de Balari, cuya publicación ha sido anunciada desde hace años, pero que la Facultad rehúsa incluso enseñar. «Mientras tanto, y obedeciendo a un imperativo de conciencia patriótica que nos manda hacer todo lo posible para contribuir a resolver el enigma inquietante de la figura y la doctrina laurenciana, bueno será que aportemos a esta tarea, dándolos en aquello que cada uno valga, tantos documentos, aunque sean mediocres, como sean susceptibles de dar al problema un poco de luz»⁴⁵.

Un dato interesante es que los apuntes se reproducen íntegramente «sin otra modificación que la de haber vertido la lengua en que fueron consignadas aquellas nociones [castellano] a aquella otra en la que fueron pensadas, tanto por el catalanísimo maestro que dictaba las clases, como —notoriamente— por el discípulo que las recogía». Justifica la traducción al catalán como la «manera de devolver un poco de vitalidad y calor a un texto que sin ello parece —peor que una momia— la caja de una momia». La traducción al catalán devuelve a aquellos apuntes «algún movimiento por el que revienen hasta cierto punto en filosofía». Probablemente el traductor al catalán es el propio Eugenio d'Ors, pues al inicio de la sección de Lógica pura se siente en la obligación de

43 JARDÍ, E., *Eugeni d'Ors*, 409.

44 *Arxius del Institut de Ciències* IV (1916), 25-40; 53-78; 131-139; 156-182.

45 La presentación está firmada por X [enius], 25-26. Se trata realmente de los *Apuntes* que dictaba Llorens como compendio elemental del curso de filosofía: Serra Hunter, J., «Xavier Llorens», 138, n. 2.

explicar por qué Llorens introduce un breve tratado de lógica dentro de la psicología, para reemprender de nuevo ésta más tarde con dos nuevos capítulos sobre la sensibilidad y la voluntad. D'Ors considera que «si alguna cosa parece clara en la filosofía laurenciana es su nota de *psicologismo*, no contradicha por el carácter formalista —evidentemente pedagógico y rutinario— del tratadito de lógica que sigue»⁴⁶.

También se preocupó d'Ors de la publicación en 1917 de *La Metafísica* de Llorens en el volumen 13 de la «Col.lecció popular dels coneixements indispensables Minerva»: se trataba de una adaptación abreviada y libre de la edición precedente de los apuntes con algunas adiciones de d'Ors «para situar más claramente el esfuerzo laurenciano en la corriente de la tradición filosófica patria»⁴⁷. Frente a quienes discrepaban de la inclusión de este libro en aquella colección básica insiste en una glosa de la época que «la metafísica es indispensable, precisamente porque es inevitable. (...) Todos los libros que dicen que no tendría que haber metafísica — son libros de metafísica»⁴⁸.

Puede afirmarse que la actitud de Eugenio d'Ors respecto de la Escuela catalana del XIX es ambivalente. Por un lado, su afán renovador y creativo le lleva a no encerrarse en la tradición: «¿Por qué un filósofo catalán —escribirá en los últimos años de su vida⁴⁹— tenía que seguir dándole eternamente vueltas a Ramón Llull o Francisco Xavier Llorens, en vez de meterse con tanto derecho y con tanto aplomo, cual si prusiano fuese, con los argumentos de Zenón eleata o con la noción moderna del espacio-tiempo?». Pero al mismo tiempo, cuando en 1944 es nombrado hijo adoptivo de Vilafranca del Penedès, cuna de Raimundo de Penyafort, de Milà i Fontanals y de Llorens, se siente orgullosísimo en entroncar con aquella ilustre estirpe intelectual⁵⁰.

2.3. *D'Ors y la tradición escocesa*

La relación de d'Ors con la tradición escocesa no resulta fácil de esclarecer. Todo hace pensar que la profunda huella que la Escuela escocesa tuvo en la formación filosófica de Llorens o de Menéndez y Pelayo en el siglo XIX es reemplazada en la formación de Eugenio d'Ors por el vitalismo y el pragmatismo en ebullición en la primera década del siglo

46 *Arxius del Institut de Ciències*, IV (1916), 63.

47 LLORENS, F. X., *La Metafísica*, Barcelona, Minerva, 1917, 2.

48 D'ORS, E., «Coneixement indispensable», 27.3.1917, *Glosari 1917*, Barcelona, Quaderns Crema, 1991, 93.

49 D'ORS, E., «El elefante y la cuestión polaca», *La Vanguardia*, 19.7.47.

50 D'ORS, E., *Novísimo glosario*, Madrid, Aguilar, 1946, 356-357; *La Vanguardia*, 26.8.48.

en la capital francesa. En sus años de París —escribe su biógrafo⁵¹— «experimentó la seducción de las doctrinas de los pragmatistas norteamericanos Peirce y James, que comenzaban a difundirse por París a principios de siglo». El momento culminante es para d'Ors el III Congreso Internacional de Filosofía, reunido en Heidelberg en septiembre de 1908 en el que las propuestas pragmatistas se encuentran en el centro del debate internacional. El propio d'Ors presenta dos comunicaciones. En particular, la segunda titulada *Religio est libertas* es en cierto sentido una réplica al pragmatismo atribuido a William James —a quien llegó a conocer personalmente⁵²—, que reducía la religión al sentimiento. «El intelectualismo a que aspiramos —escribe d'Ors en 1911⁵³— es post-pragmático y tiene en cuenta el pragmatismo. Las verdaderas adquisiciones que el pragmatismo ha traído a la Filosofía, las juzgamos incontrovertibles: sabemos por él, ya de un modo definitivo, que la imagen que nuestra razón nos da de la realidad es menos rica y menos vasta que la realidad misma...».

Aunque Eugenio d'Ors considere en 1947 el pragmatismo como un movimiento ya cancelado y como una «escuela de base teórica bastante endeble», reconoce en aquel movimiento una «gran fertilidad humanística en el resultado». En cierta manera, el papel que la filosofía escocesa desempeñó en la Escuela catalana de filosofía como un elemento renovador en el marco de la escolástica tradicional, lo desempeñan en la formación de d'Ors las nuevas corrientes pragmatistas y vitalistas. Cuando d'Ors explica al final de su vida «el secreto de su filosofía» atribuye «a quienes, hace media centuria, propugnaron el que se llamó 'Pragmatismo'» el ensanchamiento de sus intereses filosóficos a todo lo espiritual, lo social, la vida y la historia⁵⁴. Menéndez y Pelayo asignaba a la tradición escocesa de la Escuela de Llorens un papel análogo en su formación intelectual: «A esta escuela debí (...) el no ser ni krausista ni escolástico, cuando estos dos verbalismos, menos distantes de lo que parece, se dividían el campo filosófico (...). Allí aprendí lo que vale el testimonio de conciencia y conforme a qué leyes debe ser interpretado para que tenga los caracteres de parsimonia, integridad y armonía⁵⁵. Allí contemplé en ejercicio un modo de pensar histórico, relativo y condi-

51 JARDÍ, E., *Eugeni d'Ors*, 333.

52 D'ORS, E., *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, 93.

53 D'ORS, E., *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, 32-33.

54 D'ORS, E., *El secreto de la filosofía*, 12. Cfr. Nubiola, J., «Eugenio d'Ors: Una concepción pragmatista del lenguaje», *Revista de Filosofía*, VIII (1995), (en prensa).

55 En diversos lugares Menéndez y Pelayo atribuye a William Hamilton la identificación de estos tres caracteres: por ejemplo en *Ensayos de crítica filosófica*, Santander, CSIC, 1948, 216.

cionado, que me llevó, no al positivismo (tan temerario como el idealismo absoluto), sino a la prudente cautela del *ars nesciendi*»⁵⁶.

En algunas ocasiones, Menéndez Pelayo denominó *vivismo* a este modo de pensar, por su afinidad con el espíritu crítico de Vives⁵⁷. También en esto se muestra la sintonía con la Escuela escocesa: Mientras Menéndez y Pelayo consideró a Luis Vives «una especie de William Hamilton, el filósofo más parecido a él entre todos los modernos»⁵⁸, William Hamilton (1788-1856), el último gran filósofo escocés, consideró el sincretismo vivesiano como un precedente humanista de la Escuela escocesa. En sus *Lectures on Metaphysics and Logic* (1869) lo califica como *the great Vives* y lo cita al menos cinco veces⁵⁹. Por ejemplo, frente al intento de elevar a Hobbes por encima de Vives escribe Hamilton: «En las observaciones de Vives está compendiado y resumido casi todo lo más importante de cuanto se ha dicho sobre el problema de la asociación mental, tanto anterior como posterior»⁶⁰. Carreras Artau atribuirá la fácil introducción y adaptación de la filosofía escocesa en Cataluña precisamente a su continuidad con las doctrinas vivistas⁶¹. En esta misma tradición, Eugenio d'Ors se sentirá también — aunque a su manera— heredero de Vives, al que dedica alguno de sus ensayos más penetrantes⁶².

Eugenio d'Ors reprocha a la tradición escocesa y a Llorens el haber desarrollado una psicología exclusivamente inmediatista e intuitiva. En 1917 aborda en un amplio conjunto de glosas los datos experimentales disponibles acerca de las memorias infantiles y destaca que los recuerdos más lejanos no siempre afloran en la consciencia: «Espontáneamente quizá no comparecerían. Hay que esforzarse en hacerlos aparecer, en precisarlos con energía, en fin, en 'trabajarlos'. No basta con cerrar los ojos para que se nos revele la vida interior. No nos proporciona inmediata y espontáneamente sus respuestas, como pensaron los escoceses y nues-

56 Menéndez y Pelayo, M., «El Doctor D. Manuel Milá y Fontanals. (Semblanza Literaria)», *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Santander, CSIC, 1942, V, 134.

57 Bonilla, A., «Marcelino Menéndez y Pelayo», 135.

58 Menéndez y Pelayo, M., *La filosofía española*, Madrid, Rialp, 1955, 222.

59 Hamilton, W., *Lectures on Metaphysics and Logic*, Edinburgh, Blackwood, 1861-66 (2ª ed. rev.).

60 Noreña, C., *Juan Luis Vives*, La Haya, Nijhoff, 1970, 283; Gutiérrez, A., *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives*, Buenos Aires, Nocito y Riaño, 1940, 40.

61 Carreras i Artau, T., *Introducció a la historia del pensament filosòfic a Catalunya*, 86-87.

62 D'Ors, E., «Juan Luis Vives (1492-1540)», *Estilos del pensar*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1945, 81-117.

tro Llorens. Sino que hay que penetrar en ella por virtud de un trabajo obstinado, por la ascesis, por el sacrificio»⁶³.

3. LA DESAPARICIÓN DE LA FILOSOFÍA ESCOCESA

La distancia que refleja el horizonte cultural de d'Ors respecto de la tradición escocesa es un signo más de la pérdida de la posición central que esta tradición había sufrido en la cultura europea. Mientras que la Escuela catalana de filosofía encontraba en el *commonsensism* una corriente de pensamiento que confería renovado vigor a la escolástica tradicional, una generación inmediatamente después, el *noucentisme* que d'Ors propugna para Cataluña— aun sintiéndose heredero de aquella ilustre tradición— no aspira ya a su continuidad.

Resulta quizá significativa a este respecto la glosa que en marzo de 1916 escribe d'Ors a propósito del informe del Congreso Internacional de ciencias históricas, celebrado en Londres en abril de 1913, del que había tenido noticia por el informe publicado en el segundo número de *Isis*, la revista de historia de la ciencia fundada en 1913 por George Sarton. En su glosa del 15 de marzo d'Ors se sorprende del carácter localista y reivindicativo de la comunicación de Hume Brown acerca de las influencias escocesas sobre el continente durante el siglo XVIII⁶⁴: «¿Quién podía haber negado la influencia setecentista de un país que poseía en aquel siglo un David Hume, maestro de Kant, un Adam Smith, maestro de los economistas de todo el mundo? No, la reivindicación no era por tanto “secuela” de una discusión, sino “preanuncio” (...) un escondido Congreso de sabios reunidos en 1913, anunciaba en su lenguaje indirecto y revelador la guerra de 1914»⁶⁵.

Esta glosa es reveladora de la efectiva conciencia de d'Ors de la desaparición de la tradición filosófica escocesa como una corriente intelectual de su tiempo. Este declive de la Ilustración escocesa, que no afecta sólo a la filosofía sino también a las demás ramas del saber, ha sido estudiado ampliamente por George E. Davie y otros *scholars* escoceses. La causa más general parece radicar en los graves conflictos religiosos que atravesó la Iglesia Reformada de Escocia a lo largo del siglo XIX y que afectan incluso a la provisión de las cátedras de las

63 D'Ors, E., «Més sobre els records d'infant», 22.6.17, *Glosari 1917*, 172. Resulta interesante señalar que William Hamilton reprochó esto mismo a Thomas Reid en su *Philosophy of Perception*: cfr. Flynn, P., ed., *Enlightened Scotland*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1992, 94 y 108-109.

64 *Isis*, I (1913-14), 253.

65 D'Ors, E., «Llegin el report d'un congrés», 15.3.16, *Glosari 1916*, Barcelona, Quaderns Crema, 1993, 82-83.

Universidades. Su expresión más clara se encuentra quizá en la sustitución del sistema educativo tradicional, que en la línea del *trivium* medieval tendía a formar generalistas, por el modelo inglés de enseñanza especializada⁶⁶. A partir de 1898, la filosofía, que hasta entonces había tenido un lugar predominante sobre los demás saberes, deja de ser materia obligatoria en las Universidades escocesas. La conjetura formulada en este trabajo acerca del reemplazo de la filosofía del sentido común en la discusión filosófica de principios del siglo por la filosofía de cuño pragmatista recibe singular confirmación al comprobar que incluso algo así ocurre en la propia Universidad de Edimburgo. Efectivamente, cuando en 1908 esta Universidad permite a sus alumnos elegir la asignatura de «Teoría de la Educación» en lugar de «Filosofía», Alexander Darroch «atrajo a gran cantidad de alumnos que abarrotaban sus clases defendiendo que una concepción pragmatista americana de la naturaleza humana era mucho más acorde con las prácticas y el programa de la educación moderna que la concepción de la naturaleza humana que se ofrecía en las clases oficiales de filosofía desde la perspectiva metafísica dualista, heredada de la filosofía escocesa del sentido común»⁶⁷.

La cuestión decisiva para la vigencia de una tradición filosófica es su capacidad de dar razón tanto del progreso científico como de las dimensiones más vitales de la creatividad humana. La novedad, que Francisco Xavier Llorens encontró en William Hamilton y la tradición escocesa respecto de la tradición escolástica, fue encontrada por d'Ors en la síntesis pragmatista de positivismo y vitalismo que Bergson y Boutroux enseñaban en París en las primeras décadas del nuevo siglo. Queda ya lejos del horizonte de d'Ors una afirmación como la de Llorens: «La doctrina del Sentido Común ha hecho la gloria de Escocia y de algunos círculos de Inglaterra hasta nuestros días; le faltaba, sin embargo, un talento sistemático, y este talento lo ha encontrado en Hamilton»⁶⁸, o la de Menéndez Pelayo en su ataque a la noción escolástica de especies inteligibles: «En esto soy escocés y *hamiltoniano* hasta los tuétanos»⁶⁹.

El «Hamilton» de d'Ors es el científico y pensador francés Antoine-Augustin Cournot (1801-77), y en particular su *Tratado acerca del encadenamiento de las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia*, de 1861, en el que esa nueva síntesis de ciencias y humanidades

66 Davie, G. E., *The Democratic Intellect*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1961, 12-13; *A Passion for Ideas*, Edinburgh, Polygon, 1994.

67 Davie, G. E., *The Crisis of the Democratic Intellect*, Edinburgh, Polygon, 1986, 4-5.

68 Llorens, F. J., *Lecciones de Filosofía*, II, 198.

69 Menéndez y Pelayo, M., *La ciencia española*, II, 155; D'Ors, E., «Menéndez y Pelayo (1885-1912)», Madrid, Feria Nacional del Libro, 1955, 22.

encuentra uno de sus más conspicuos precursores⁷⁰. Sin embargo, la filosofía escocesa acogida por la Escuela de Barcelona quedará siempre en su memoria como un esforzado precedente de modernización de la escolástica en Cataluña que una generación después corresponde a los noucentistas superar⁷¹. Se trata, en efecto, del confinamiento a la memoria histórica de una tradición de pensamiento que sólo cuarenta años antes estaba bien viva y era acogida con recelo por unos, con entusiasmo por otros. Quienes la acogieron con entusiasmo encontraron en ella un estilo filosófico afín al *seny* catalán, bien lejano del racionalismo individualista o del escepticismo pesimista, capaz de comprometerse realmente en la renovación intelectual de una nación.

70 Por ejemplo, George Sarton consideraba a Cournot como uno de los grandes precursores de la nueva disciplina de Historia de la Ciencia que con su revista estaba promoviendo: «L'Histoire de la Science», *Isis*, I (1913-14), 42.

71 D'Ors, E., «El renovamiento de la tradición intelectual catalana», *La Catalunya*, 31.12.1910.