

SOCRATISMO Y MODERNIDAD EN EUGENIO D'ORS

PEDRO GARCÍA-ALONSO MONTOYA

Es algo convencional en Filosofía encuadrar de modo general a los autores, corrientes o escuelas en una de las dos tópicas vertientes, o clásicos, o modernos¹. Lo propio de los primeros, en principio, consiste en admitir como fundamento del propio saber la ciencia creada por sus predecesores. En cambio, los característico en los modernos es más bien propugnar lo nuevo y la originalidad, comenzando por la crítica de todo lo anterior. Hay filósofos, en cambio, que escapan a la división, pues su madurez les permite superar la estrechez de dicho encuadre. XENIUS es uno de ellos. Su filosofía tiene la necesaria parte de vigencia y eternidad por su planteamiento, que le salva de pasar de moda o de verse superada por los avances posteriores.

La solución adoptada por D'ORS para lograrlo, tiene 24 siglos de antigüedad: consiste en filosofar según el modo socrático, pues SÓCRATES no es moderno ni clásico, o más bien es ambas cosas a un tiempo. Si se juzga desde los problemas que aborda (antropológicos, gnoseológicos y éticos, en vez de cosmológicos) y desde el método del que se sirve (el diálogo), puede considerársele uno más del campo de la sofística; si se contempla su planteamiento sobre la verdad y la filosofía, quedan quizá más cercanos a él los filósofos jónicos que los relativistas y escépticos maestros sofistas.

1. Vid. E. D'ORS, *Estilos del Pensar*, Ed. Epesa, Col. «Temas Actuales» n.º 3, Madrid 1945, 158 p.

Espíritu socrático de D'ORS

Que la filosofía orsiana sea socrática en su planteamiento, no es cuestión difícil de apreciar, si captamos bien quién es su autor: XENIUS desempeñó el papel de SÓCRATES con respecto al tiempo y la sociedad en los que vivió.

De modo similar a como SÓCRATES dialogaba en paseos y banquetes, actuaba D'ORS en su glosario. Si bien las dimensiones de su diálogo en letra impresa eran mayores, la actitud con respecto al tertulio no varía².

Otro tanto es aplicable a toda su obra³, en la que nunca abandona el tono directo y coloquial con el lector, tanto en Barcelona⁴ y Madrid⁵, como en otros países de América⁶ y de Europa⁷.

También es digno de tener en cuenta, siguiendo en ésto su

2. «Me refiero naturalmente al Glosario catalán, que más tarde continuando por los castellanos representará su diálogo diario con el mundo circundante, que le irá entregando, a lo largo de su vida, las «palpitaciones de los tiempos» para que él transmute certeramente su anécdota en categoría...». (Jaime FERRÁN, prólogo a E. D'ORS, *Diálogo*, Taurus, col. Temas de España n.º 110, Madrid 1981, p. 16).

3. «Los diálogos que aquí presentamos, inciden medularmente tanto en el centro vivo del pensamiento orsiano (...). Porque (...) también es diálogo, como predicó, con el ejemplo, Eugenio D'ors durante toda su vida». (Id., p. 6).

4. Vid. *Glosari*; vol. 1, Francisco Puig, Barcelona 1907; vol. 2, Bartra, Barcelona 1914; vol. 3, Bartra, Barcelona 1914; vol. 4, Bartra, Barcelona 1915; vol. 5, Quaderns d'Estudi, Barcelona 1916; seguido al menos de otras trece obras en lengua catalana.

5. Comenzó en Madrid con sus tres célebres conferencias a las que fue invitado en la Residencia de Estudiantes: *De la amistad y del diálogo*, Residencia de Estudiantes, Madrid 1914; *Aprendizaje y heroísmo*, id., 1915; *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*, id., 1918. Aquí las citaremos publicándose *Diálogos*, Taurus, col. temas de España n.º 110, Madrid 1981.

6. Su primer libro impreso en América: *Instrucción a la Filosofía. La doctrina de la inteligencia*. Publicación del Centro Universitario, Buenos Aires 1921, y media docena más que fueron allí publicados por vez primera.

7. Entre sus seis primeras obras publicadas ya se encuentran «Religio est Libertas» y «Le résidu dans la mesure de la science par l'action», en *Bericht des III Internationalen Kongress für Philosophie*, Heidelberg 1908, publicándose poco después la versión italiana de la primera en «*Rivista di Filosofia*» 2, Bologna-Módena 1909, 28-37, seguidas por unas veinte obras publicadas en París, Milán, Ginebra, etc.

paralelismo con SÓCRATES y la sofística, su pugna con la filosofía en boga por entonces: el pragmatismo. Sin esquivarlo, emprender una discusión con él —un diálogo, hubiese apuntado D'ORS— hasta quedarse con cuanto de útil en él se sostuviera, rechazando lo demás. A ésto precisamente se refiere LÓPEZ ARANGUREN cuando dice que «vieja Metafísica de lo que no importa a la vida —pragmatismo— d'Ors' y 'Metafísica cosmológica —sofistas— —SÓCRATES—', se corresponden bastante bien»⁸.

Tan patente y notorio es el diálogo mantenido por D'ORS con el pragmatismo, que le ocurre a raíz de ello algo similar a SÓCRATES. En las grandes dionisiacas de marzo del año 423 a.C., quedó tercera en el certamen teatral una comedia. En ella aparecía representado SÓCRATES en su «pensatorio» o frontisterio educando a FILÍPIDES, hijo de ESTREPSÍADES, el cual, tras ser vapuleado por su hijo, pegaba fuego a la escuela de tan inútil maestro⁹.

Visto desde la calle, lo que hacía SÓCRATES al dialogar, en poco se diferenciaba de las argumentaciones y retórica sofistas. Compárese esto con, por ejemplo, lo que crítica a D'ORS MANUEL G. MORENTE:

«En el fondo de todas esas dificultades hay una causa común que las produce: el apego que la Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega manifiesta aún hacia los temas pragmatistas. Quiere evidentemente superarlos, mas no se decide enteramente a abandonarlos»¹⁰.

La acusación de no abandonar el pragmatismo que GARCÍA MORENTE lanza a D'ORS, es pareja a lo que los filósofos de la cosmología podían achacarle a SÓCRATES: el apegamiento a los temas de los sofistas —antropológicos, no sólo de la naturaleza— como en D'ORS a los del pragmatismo —prácticos, y no meramente teóricos—.

8. J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *La Filosofía de Eugenio d'Ors*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid 1981, p. 65.

9. Vid. ARISTÓTELES, *Las nubes*, (Cfr. *Airstóteles*, Biblioteca Clásica Hermandado, trad. F. BARAIBAR, Madrid 1964).

10. Manuel G. MORENTE, en su introducción a E. D'ORS, *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*, Tip. Murguía (col. «Antología Filosófica», n. 5) 1921, p. 19 (1.ª Ed. por R. RUCABADO y J. FERRÁN, Antonio López, Barcelona 1914).

Culpar a d'ORS de pragmatista sería como tachar de sofista a SÓCRATES.

No es ARANGUREN el único que ve en d'ORS a un socrático. Otro tanto opinan muchos autores de lugares diversos: VOGEL¹¹, FERRÁN¹² y SCIACCA¹³, por mencionar algunos. Y este parecer es comúnmente recogido por otros, como G. FRAILE¹⁴ y C. d'ORS¹⁵.

También disponemos de lo dicho por el propio EUGENIO d'ORS:

«Así la Filosofía de PLATÓN le ha servido muy a menudo a la humanidad; y a mí, por qué no decirlo»¹⁶.

«Y a nosotros no nos incumbe otra tarea que desentrañar y alumbrar; fieles a ese papel de parteros, que ya fue asignado por SÓCRATES a los filósofos»¹⁷.

SÓCRATES asistió al traspaso operado entonces en el pensar de las especulaciones cosmológicas de los jonios hacia el hombre mis-

11. Vid. Eberhard VOGEL, «Xenius, der Sokrates der modernen Spanien», en *Allgemeine Rundschau*, 1917.

12. Cfr. Jaime FERRÁN, selección y prólogo a E. d'ORS, *Antología*, Doncel, Madrid 1960, p. 11.

13. Cfr. M. F. SCIACCA, «La filosofía de la 'razón concreta' de E. d'ORS», capt. VII, II, 4, b, pp. 505-508, en *La Filosofía hoy*, trad. de C. M. ROSSI y J. J. RUIZ CUEVAS, 2.ª ed., Luis Miracle, Barcelona 1956.

14. ...«de Xenius, que fue llamado por un observador alemán 'el Sócrates de la España moderna'». (Guillermo FRAILE, O. P., *Historia de la Filosofía Española*, t. III, B.A.C., Madrid 1972, p. 311).

15. «Eugenio d'Ors fue un hombre Socrático, tanto en el espíritu como en la manera de ser y actuar. Al igual que Sócrates, su filosofía y su literatura son expresión del fuego del espíritu. No son un «ergon», sino una «energeia». D'Ors logra esta «vivacidad» filosófica y literaria mediante dos procedimientos típicamente socráticos: el diálogo y la ironía. Por eso, Eberhard Vogel escribe un artículo sobre d'Ors que titula: («Xenius, der Sokrates der modernen Spaniem»). Un testimonio más del espíritu socrático y helénico de d'Ors...» (Carlos d'ORS, Introducción a E. d'ORS, Diálogos, p. 308. Vid. también: «Diálogo con el universo. Como un sócrates que hubiese vivido en el barroco uniéndolo a la verdad desnuda un sentido de totalidad...». (GIL BENUMEYA, en «la Gaceta Literaria», artículo citado en la voz: ORS y ROVIRA (EUGENIO D'), en la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Espasa-Calpe, S. A., t. VII (Apéndice), Bilbao 1932, p. 1405).

16. E. d'ORS, *El Secreto de la Filosofía*, Iberia, Barcelona 1947, p. 3.

17. E. d'ORS, *Introducción a la Vida Angélica, Cartas a una Soledad*, Editoriales Reunidas S. A., Buenos Aires 1939, p. 91.

mo¹⁸. Desengañado por la filosofía de ANAXÁGORAS en que se formó, acabó por afirmar que el estudio de la filosofía natural no parecía conducir más que a la confusión entre las opiniones contradictorias¹⁹.

Y así, se lee en la Apología:

«Mas la verdad siempre es, oh atenienses, que yo no tengo nada que ver con las especulaciones de los físicos»²⁰.

Construye su saber partiendo de lo que descubre por boca del oráculo de DELFOS: no existir otro hombre más sabio que él, lo cual interpreta como ser el único en saber que no sabía nada. Todos los cosmólogos, como los sofistas, olvidan que el único verdadero saber es el que sigue al mandato: «conócete a ti mismo». «Según SÓCRATES, el sujeto humano es el centro de toda inquisición (...). Se trata de conocer ante todo qué debe conocer el hombre para conseguir la felicidad»²¹.

Refiriéndose a esto, dice D'ORS:

«Misión semejante a la propia de SÓCRATES, en la historia del pensamiento griego: quiero decir, la de instaurar el puro interés antropológico allí donde un interés general cosmológico pudo antes prevalecer»²².

Lo que SÓCRATES se encargó de hacer con los sofistas, enderezando su filosofía sobre el hombre, fue usado por XENIUS como plantilla con el pragmatismo respecto al pensamiento práctico, en el aspecto de la acción.

Enumerando algunos puntos fundamentales del método y ética socráticos, podía hablarse de los siguientes: defender la razón como medio de alcance de la verdad frente a los sofistas; el diálogo y la ironía; el *daimon* personal; el mandato aplíneo 'Nosce teipsum'; la virtud como un saber asumido y el vicio como fruto, en defini-

18. Cfr. Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, t. I, trad. de J. M. GARCÍA DE LA MORA, Ariel, Barcelona 1974, p. 110.

19. Cfr. PLATÓN, *Fedon*, 98 c.

20. PLATÓN, *Apología*, 19 c.

21. José FERRER MORA, *Diccionario de Filosofía*, voz «Sócrates», t. II, Ed Sudamericana, Buenos Aires 1969, p. 697 s.

22. E. D'ORS, *Introducción a la Vida Angélica*, op. cit., p. 123.

tiva, de la ignorancia. Todos ellos, si bien ha de matizarse mucho, están también contenidos como pilares básicos en la filosofía orsiana.

Para comprobarlo, basta con repasar los títulos de la obra filosófica de EUGENIO D'ORS, socrático no sólo por su fama, sino también por sus escritos.

Así, sobre la virtud y el saber, y el imperativo «gnore seautón», véase «Flos Sophorum. Ejemplario de la vida de los grandes sabios»²³, «Aprendizaje y heroísmo»²⁴ o aquella cuyo título llegó a convertir en un lugar común de sus obras: «La Filosofía del hombre que trabaja y que juega»²⁵.

Respecto al diálogo y la ironía, es de siempre conocido ese sinfín de publicaciones que le ocupan: «De la amistad y del diálogo», «Diálogo de la muerte», «Los diálogos en la pasión meditabunda», «Diálogo del paseo de escollera», «Diálogo con el agua tranquila»²⁶, «Diálogo segundo presidido por la música»²⁷, etc.

De la famosa «angeología orsiana», sobre el daímon socrático, dan prueba su «Introducción a la vida angélica»²⁸ y «Oraciones para el creyente en los ángeles»²⁹.

De la posición de D'ORS con relación al escepticismo, basta leer: «Grandeza y servidumbre de la inteligencia»³⁰, «Introducción a la Filosofía. Doctrina de EUGENIO D'ORS sobre la inteligencia»³¹.

Sólo aludir a la crítica orsiana del escepticismo. XENIUS dice que la filosofía es inseparable de cualquier hombre en estado natural

23. Efl D'ORS, *Flos Sophorum. Ejemplario de la vida de los grandes Sabios*, Ed. Gráf. Zagor, Madrid 1963.

24. E. D'ORS, *Aprendizaje y heroísmo*, III Foro Juvenil, Madrid 1961, 55p.

25. E. D'ORS, *La Filosofía del hombre que trabaja y que juega*, col. Antología Filosófica. Cultura. t. XIII, n° 5, s. 1, 1921.

26. E. D'ORS, *Diálogos*, Ed. Taurus, col. Temas de España n.º 110, Madrid 1981.

27. E. D'ORS, *El secreto de la Filosofía*, Ed. Iberia, Barcelona 1947, p. 407.

28. E. D'ORS, *Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad*, Ed. Reunidas, S. A., Argentina, Buenos Aires 1939, 192 p.

29. E. D'ORS, *Oraciones para el creyente en los ángeles*, col. Las Campanas, serie Poesía n.º 29, Ed. Miñón, Valladolid 1981, 43 p.

30. E. D'ORS, *Grandeza y Servidumbre de la inteligencia*, Residencia de Estudiantes, Madrid 1919, 71 p.

31. E. D'ORS, *Introducción a la Filosofía. Curso de Eugenio d'Ors sobre la doctrina de la inteligencia*, Buenos Aires 1921, Universidad de Córdoba, 137 p.

consciente. Así, al negar los escépticos toda capacidad de conocer la verdad, están demostrando con ello la validez de al menos un conocimiento, el de que «nada pueda conocerse»³². La analogía con SÓCRATES en esto es también patente.

Este socratismo al que se mantiene eslabonada su filosofía nos permite salvar el eterno dualismo clásicos-modernos, sin tener que buscar en cuál de ambos encasillarle. D'ORS, como continuador de SÓCRATES, supera ambos planteamientos porque los critica y asume. Está por encima de ellos porque su punto de partida les es anterior, como el de un SÓCRATES que hubiese vivido en pleno siglo veinte.

Modernidad en EUGENIO D'ORS

El fundamento último del pensamiento socrático y antiescético de nuestro autor es lo que él mismo llama «Espudástica», que figura en su doctrina desde los comienzos. Ya en una de sus primerísimas obras puede leerse:

«Las definiciones finales de nuestro método serán pues, las siguientes: La ciencia es una representación descriptiva de la *Fatalidad*. La religión es el hecho mismo de la incognoscible *libertad*»³³.

Los dos términos de ese dualismo básico orsiano, están siempre presentes en las realidades que explica: Libertad y Determinación; Creación e Inercia; Cultura y Naturaleza; etc. También pueden encontrarse en el hombre —Persona y Mal—, y hasta en el saber —pensamiento activo y conocimiento inerte—. La potencia y la resistencia también comparecen en la misma inteligencia: «Mi *potencia* puede comprender, es decir, crear en un momento dado, hasta una piedra en el camino... La *Resistencia* con que tropieza

32. «El escéptico presta adhesión por lo menos a una verdad, la de que no hay verdad ninguna. Este principio tiene para él valor universal y absoluto: no consiente excepción, no recibe atenuación siquiera» (*El Secreto de la Filosofía*, p. 28).

33. «Religio est Libertas», cit. trad. en *Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*, p. 47.

puede invadirme hasta la obliteración de mi entendimiento, hasta la atonía del 'no puedo querer'. De este flujo y reflujo nace, ya lo sabemos, la transcendencia y se afirma, a la vez, la posibilidad del conocimiento y de la acción»³⁴. El saber es potencia en la medida en que supone orden y dominio de la libertad. Será resistencia si se obtura su actividad, y obstruye así nuestra libertad, impidiéndole determinarse y tomar decisiones, al oscurecer la falta de claridad en su entender.

Es manifiesta su coincidencia en este punto con el pensamiento de MAINE DE BIRAN³⁵, que entiende el yo como una realidad única subyacente a las demás, diferente en sí misma de los actos y potencias psíquicas. Refiriéndose, por ejemplo, a la voluntad, afirma algo semejante al «*Quiero querer, pero, ¿Cómo querer?*»³⁶ del orsismo: «Mi voluntad no ejerce poder alguno sobre mi estado moral»³⁷. Según BREHIER, «la doctrina de MAINE DE BIRAN es una especie de generalización de esta experiencia de dualidad, que ve aún en los fenómenos de conciencia aparentemente simples... «Se trata de partir... de la conciencia más simple y más certera de todas las alcanzables por nuestro espíritu, sin la que ninguna otra sea posible y en la cual todas las demás lo sean»^{38, 39}.

34. *El Secreto de la Filosofía*, p. 100.

35. Pensador francés (1766-1824) nacido en Bergerac (Dordogne). Desempeñó cargos políticos y administrativos, compaginándolo con una respetable obra filosófica. Salvo tres de sus escritos —*Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière* (1817) y «Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz», *Biographie universelle*, Michaud, t. XXIII, 1819, pp. 603-23—, todas las demás fueron publicadas después de su muerte. Aquí le citaremos en alguna de las tres ediciones más completas de sus obras: Pierre TISSERAND, *Oeuvres de Maine de Biran accompagnées de notes et d'appendices*, 14 vols., Alcan y P.V.F., Paris 1920-1949, y *Memoire sur les receptions obscures*, A. Colin, 1920; V. COUSIN, *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, 4 vols., Paris 1834; Ernest NAVILLE, *Maine de Biran, Sa vie et ses pensées*, Paris 1841, y en su 4.º vol. recoge la obra anterior *Nouvelles considerations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris 1857, y *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, 3 vols., Paris 1859 (en colaboración con M. DEBRIT).

36. *El Secreto de la Filosofía*, p. 92.

37. Ed. Tisserand. I, p. 59.

38. Ed. Naville, III, p. 341.

39. Emile BREHIER, *Historia de la filosofía*, t. III, Ed. Sudamericana,

Ese dualismo es conocido por el hombre en lo que MAINE DE BIRAN llama «el hecho primitivo», que no es cosa distinta al ejemplo clásico del leñador en D'ORS, al referirse a la *potencia* de la persona del leñador (de su libertad), contra la *resistencia* de los demás⁴⁰. El hecho primitivo se produce cuando, en el esfuerzo muscular, el yo es conocido inmediatamente, como la fuerza hiperorgánica que produce el movimiento de ese músculo. No hay conciencia del yo fuera de la actividad; si desaparece la resistencia se suprimiría la conciencia⁴¹. En el dominio físico es la necesidad, lo que la libertad es en el moral. El sentimiento inmediato de la fuerza es para Biran un hecho de libertad.

Este esfuerzo del yo se dirige en primer lugar a las potencias orgánicas, obligando así al cuerpo a «quedar bajo la dirección de la fuerza libre que es la esencia del alma humana, y subordinándose a ella de manera que bajo su influencia se ejecuten todas las operaciones orgánicas del animal»⁴².

El dualismo 'actividad reflexiva' —'espontaneidad' también lo aplica BIRAN distinguiendo con ello lo que es impulso ciego ('Naturaleza' en el orsismo) de la fuerza inteligente de la persona ('Cultura' de Xenius). Aquél lo toma de su crítica a BOUSSEAU en su obra *Profesión de fe del vicario saboyano*⁴³. Razón e innatismo son realidades diferentes: el sentimiento es variable y flotante, mientras que la reflexión es estable y permanente; es la pasividad frente a la actividad. El error de ROUSSEAU está en atribuir al instinto lo que corresponde a la reflexión, porque «si el sentido íntimo nos iluminase acerca de nuestros deberes, todos los libros de moral estarían de

Buenos Aires 1962, pp. 267s. Salvo indicarse lo contrario, se cita a Maine de Biran conforme a la traducción castellana que figura en esta obra.

40. «Se da en toda conciencia del yo —y toda conciencia es conciencia del yo— la unión íntima de estos dos elementos heterogéneos: una fuerza inmaterial y una resistencia material; el yo es captado en el esfuerzo como causa inseparable del efecto que produce» (ed. Tisserand VII, pp. 373s., trad. en J. FERRATER MORA, op. cit., t. II, p. 116).

41. Cfr. ed. Naville, III, p. 464.

42. Id., III, p. 477.

43. «Nuestros verdaderos maestros, la experiencia y el sentimiento». (Jean Jacques ROUSSEAU, *Emile ou sur l'éducation*, 1762; 1, V; Musset-Pacthay, t. IV, p. 393; Paris 1818-1820).

más; pero, como la manera de sentir es muy diferente... no es posible establecer nada cierto sobre base tan variable»⁴⁴.

En una memoria que presentó al concurso del Instituto de Francia⁴⁵, BIRAN estudia la distinción de las facultades entre la sensación y la percepción, conforme a la presencia en ellas de la dualidad acción-pasión. La repetición debilita la viveza de las impresiones y, en cambio, aumenta la lucidez de las percepciones (de modo semejante a como facilita y economiza el movimiento muscular que también es activo). La diferencia proviene, según él, de que el hombre es activo en el conocimiento y pasivo en la pura sensación. Por ello los hábitos pasivos hacen disminuir la personalidad, amoldándola al exterior, mientras que los activos la aumentan, imponiéndose al entorno, en la medida del esfuerzo desarrollado. Según se den en la sensación o en la percepción, los hábitos se diferenciarán como realidades pasivas o como activas⁴⁶.

Al topar con la oposición de una realidad distinta a él (*objetiva*), es cuando el sujeto comienza a tomar conciencia de ser persona. El análisis psicológico y gnoseológico provocado por el esfuerzo, cuando choca con un objeto opuesto que se le resiste, es lo que permite tomar conciencia del yo: «Cuando este yo reflexiona sobre sí mismo, cuando el sujeto no puede identificar con el objeto en el mismo acto de reflexión, el yo, objeto de este acto, no puede ser más que el ser absoluto o el alma concebida como fuerza substancial»⁴⁷.

Hemos apuntado algunas de las ideas propias de la filosofía de MAINE DE BIRAN, como la 'dualidad fuerza y resistencia', 'el hecho primitivo del esfuerzo muscular', 'dominio del organismo', 'la oposición de los objetos exteriores', la crítica a la 'espontaneidad' rousseauniana frente al esfuerzo y la reflexión, y la personalidad como superación de la pasividad por el ejercicio de la actividad. Ninguna de estas nociones nos resulta nueva, visto ya el pensamiento de D'ORS en lo que él llama «espudástica».

44. *Le premier Journal*, ed. Tisserand, I, p. 191.

45. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, obra premiada en 1802.

46. «La función compuesta del percibir, tiende siempre a aproximarse, mediante la prontitud, facilidad y *pasividad aparente*, a la sensación propiamente dicha... El hábito borra la línea que separa los activos voluntarios e involuntarios» (Id., ed. Tisserand, II, p. 103).

47. Ed. Tisserand, t. VII, pp. 372 s.

Tal doctrina supone la explicación fundamental en la antropología orsiana, como él mismo afirma en muchos textos de sus obras. En una ocasión de las que repite su ejemplo clásico del leñador abatiendo un árbol, nuestro autor añade:

«¿Habrá que insistir en que todo hecho humano de 'Trabajo' o de 'Juego' puede reducirse, en sus elementos esenciales, a este caso típico? Poco importa que se trate de abatir un árbol, de trabajar el hierro, de edificar una casa, de modelar una estatua, *de escribir una página*, de efectuar *una investigación científica*, de *educar a un niño*. Los hechos *más espirituales*, más íntimos, presentan, en cuanto logrados con esfuerzo, idénticos caracteres esenciales»⁴⁸.

Por consiguiente, no resulta aventurado suponer que EUGENIO D'ORS se sirviera para su explicación de la filosofía de sus predecesores MAINE DE BIRAN, si bien la aplicación de estos principios es mucho más vasta en XENIUS que en FRANÇOIS PIERRE.

En conclusión, el *dualismo básico orsiano* (acción-pasión, potencia-resistencia) aparece referido a la explicación de toda realidad estudiada: la actuación (creación e inercia), el saber (pensamiento y conocimiento), el hombre (Persona y Mal), en la historia (lo clásico y lo barroco), ... y en toda la realidad (Razón y Naturaleza). En ello puede verse una gran coincidencia con otro pensador anterior a él, *Maine de Biran* (1766-1824), que aplica las mismas concepciones para su explicación, e incluso textualmente con los mismos términos.

Este autor era conocido con el apodo de «*el Kant francés*», como testimonian J. CHEVALIER, KÖNIG y BERGSON. Pues, aunque se aparte BIRAN de KANT totalmente en sus resultados, admite en cambio mucho de su planteamiento fundamental y de sus puntos de partida en Filosofía. Esto explica también la concepción orsiana de la persona como contrapuesta a la oposición informe del mundo exterior. De ahí proviene la idea orsina del *conocimiento como esfuerzo y ordenación*, similar al trabajo, sin considerar a lo real como cognoscible, como base del acto cognoscitivo por su *verdad ontológica*.

La explicación radical para XENIUS, anotémoslo de nuevo, sobre la unidad existente en todos los actos humanos, es, en último tér-

48. *Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*, pp. 122 s.

mino, que todo acto del hombre se reduce a una energía procedente de su *libertad* —'potencia'—, que lucha contra una fuerza exterior que se le opone —'resistencia'—. «El mundo, pues, de nuestra actividad, sea en el trabajo, sea en el juego, sea en lo que es trabajo y juego a la par, muestra siempre vigente el conflicto entre dos elementos, uno de libertad y otro de fatalidad cuya existencia se impone a nosotros; como dato previo, inclusive, a cualquier determinación del conocer»⁴⁹.

Por éso, el actuar móvil de la potencia hacia afuera, es lo que configura la realidad del hombre, lo que está haciendo que vaya a determinarse a ser esa libertad esencial —aumentando su 'yo', o reduciéndolo—.

«Una creación es, a la vez, conocimiento *in fieri*, puesto que se trata ahora de algo ya humano; y de una existencia *in actu*, puesto que tal existencia se identifica aquí con la función. Desde este momento, si yo veo mi pensar, como *un acto cualquiera de trabajo o de juego*, mejor dicho, como *un acto de trabajo y de juego a la vez*, en figura de una potencia, ya, a partir de ahí, puedo conducir simultáneamente las adquisiciones con que se vaya enriqueciendo mi conocer, como adquisiciones en que se va concretando el existir»⁵⁰.

49. *El Secreto de la Filosofía*, p. 95.

50. Cfr. *Primer diálogo de interludio presidido por una orquídea*, en *El Secreto de la Filosofía*, p. 160, y en *Diálogos*, p. 153.