

Ferrater Mora: entre el *seny* y la *rauxa*

CARLA ISABEL VELÁSQUEZ GIRALDO

Universitat Autònoma de Barcelona
carlavelasquez48@gmail.com

Resum: Els conceptes de *seny* i *rauxa* i la seva relació dicotòmica és un tema molt important en la història de la filosofia catalana. Ferrater Mora el tracta tenint en compte l'origen i la naturalesa de les dicotomies i la seva idea d'«integració». En la seva anàlisi integracionista troba que no hi ha un xoc o fractura entre tots dos, sinó que ambdues coses se solapen perquè formen part de la raó i de la virtut en diferents àmbits de la realitat que s'entrecruen en l'ésser humà. Pot afirmar-se que Eugeni d'Ors va influir en el concepte de *seny* de Ferrater, i va acabar per encaminar-se cap a la idea que la virtut que vincula la teoria amb la pràctica forma part fonamental de la raó.

Paraules clau: *seny*, *rauxa*, raó, virtut, dicotomies, filosofia catalana.

Ferrater Mora between Seny and Rauxa

Abstract: The concepts of *seny* and *rauxa* and their dichotomous relationship is a very important subject in the history of Catalan philosophy. Ferrater Mora deals with the subject taking into account the origin and nature of dichotomies, and his own idea of «integration». He finds in his integrationist analysis that there is no clash or split between the two of them, but that they overlap, because they are part of reason and virtue at different levels of reality that are interwoven in the human being. It can be affirmed that Eugeni d'Ors influenced his concept of *seny*, and he ultimately headed towards the idea that virtue, which links theory to practice, is a fundamental part of reason.

Keywords: *seny*, *rauxa*, reason, virtue, dichotomies, Catalan Philosophy.

1/ Introducción

Los conceptos *seny* y *rauxa* y su aparente dicotomía son un tema muy importante en la historia de la filosofía catalana. Pensadores de diversos ámbitos del mundo académico y no académico han formulado explícitamente esta tensión dicotómica, por ejemplo: Josep Trueta (1897-1977) en *The Spirit of Catalonia* (1946), afirmó que en todos los catalanes destacados veía una combinación de ideales elevados y sentido común, y que esta polaridad es la que genera vida, ideas y propuestas; Jaume Vicens i Vives (1910-1960), en *Notícia de Catalunya* (1954) expuso la polaridad de ambos conceptos y señaló su importancia para entender la realidad; Miquel Batllori i Munné (1909-2003) en *Introducció a Ramon Lull* (1960) formuló la contraposición y síntesis de *seny* y *rauxa* en Ramon Lull, en los orígenes de la tradición intelectual catalana. Poniendo de lado la historiografía de momento¹ (si es que esto puede hacerse) y con el propósito de ver los conceptos filosóficos desde las ideas mismas, podría decirse que el *seny* ha sido un tema unificador y recurrente en la filosofía en Cataluña; pero abarca al mismo tiempo una gran diversidad de concepciones, a veces bastante contradictorias. Esta heterogeneidad puede verse de dos maneras: por un lado, como indicio de que no existe tal tradición intelectual unificadora del *seny* y de que es una aberración poner a autores tan diversos bajo un mismo rótulo descuidando sus particularidades conceptuales e históricas. Este error sería grave porque no sólo se estaría inventando algo que no existió, sino que se distorsionaría la comprensión de las ideas que sí hubo, incluso si se usara el concepto únicamente con propósitos metodológicos. Por otro lado, la heterogeneidad del *seny* puede verse como justificada porque obedece a su constitución y estructura ontológica, como algo que se construye y no puede ser una cosa rígida. El *seny* sería en cambio algo plástico por la misma naturaleza de la realidad humana y sus devenires históricos, pero cuyo hilo conductor se puede rastrear; teniendo cuidado de querer ver lo que no hay. Asumiendo de momento que la diversidad de concepciones del *seny* obedezca a su plasticidad inherente, podríamos formular tentativamente que dentro de la filosofía en Cataluña ha habido dos tendencias de pensamiento. La tendencia

1. Para un análisis historiográfico general del pensamiento filosófico en Cataluña ver por ejemplo: Pompeu CASANOVAS, Josep MONSERRAT, Xavier SERRA, «Journal of Catalan Intellectual History. Revista d'Història de la Filosofia Catalana», *Zeitschrift für Katalanistik* 24, (2011): 317-330. [en línea: http://www.romanistik.uni-freiburg.de/pusch/zfk/24/19_Casanovas_et-al.pdf]; Joan CUSCÓ, «Filosofia i filosofies a Catalunya. Tradicions i escoles de pensament contemporànies», en III Congrés Català de Filosofia (Palma de Mallorca, 21-23 de enero de 2015). Palma de Mallorca: Associació Filosòfica de les Illes Balears – Universitat de les Illes Balears, 2015. [en línea: <http://www.uibcongres.org/filosofia/ponencia.ct.html?mes=2&ordpon=4>]; Pere LLUÍS FONT, «Un segle de filosofia a Catalunya». En: Pompeu CASANOVAS (ed.), *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva*, Barcelona: Fundació Caixa de Sabadell, 2001, 39-57.

al *seny*, con ejemplos (discutibles) como Jaume Balmes (1810-1848), Josep Torras i Bages (1846-1916), Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912), Eugeni d'Ors (1881-1954), José Ferrater Mora (1912-1991); y la tendencia a la *rauxa*, con ejemplos (discutibles) como Ramon Llull (1232-1315), Joan Maragall (1860-1911), Jaume Serra Húnter (1878-1943), Josep Pla (1897-1981), Jaume Vicens i Vives (1910-1960). «*Seny*» y «*rauxa*» no son aquí simples etiquetas, en este caso se quiere indagar si hay una dicotomía ontológica real de fondo entre los dos conceptos. La clasificación de las dos tendencias, que no debe verse como una fractura, es una sobresimplificación temporal que no pretende desconocer ni agotar la gran diversidad de pensamiento filosófico en Cataluña, pero que puede como mínimo ser de utilidad como marco metodológico para su estudio. En su obra *Les formes de la vida catalana* (1944), Ferrater Mora dice que hay actitudes que han sido semejantes entre todos los filósofos catalanes, aunque en diferentes combinaciones, formas y proporciones, como la fidelidad a la realidad y el deseo de claridad. Ferrater da así un ejemplo del «aire de familia»:

«No encontramos en Balmes o en Llorens i Barba el misticismo apasionado de Ramon Llull, pero descubrimos en ambos una confianza similar en el poder ordenador de la razón. No percibimos en Ramon Llull el eclecticismo moderado de Balmes y de Llorens i Barba, pero sí una decidida inclinación a poner en orden los actos mentales y las facultades. El espiritualismo de Balmes y de Llorens i Barba no se parecen en nada al naturalismo de Ramon Turró, pero en los tres pensadores late una notoria confianza en las posibilidades cognitivas de la experiencia. Joaquim Xirau habría encontrado inadecuado el positivismo de Turró, pero ambos habrían estado de acuerdo en que es menester evitar caer en las fantasías especulativas a las que los idealistas habían sido tan propensos»².

En esta atmósfera de unidad se percibe cierta «polarización» de conceptos y posturas filosóficas, así como también de lo que Ferrater denominaría «integración» y de lo que Jordi Sales llama «oscilación»³.

Ferrater se sitúa dentro de la filosofía catalana respondiendo a su época. En *El hombre en la encrucijada* (1952) y «La filosofía entonces y ahora» (1963), entre otros, Ferrater analizó el contexto intelectual del siglo xx, en el cual no se sentía un simple espectador sino inmerso y partícipe. Consideraba que la «crisis» del siglo era universal, «la crisis de todos», y la asumió como «su propia crisis». Afirmó que hubo un proceso general de disolución de la filosofía occidental que comenzó a principios de siglo con la pérdida de la

2. Josep FERRATER MORA, *Las formas de la vida catalana*. Madrid: Alianza, 1987, 113.

3. Ver Jordi SALES CODERCH «On Josep Ferrater Mora's integrationism: the possibility of oscillating». *Journal of Catalan Intellectual History*, 7-8, 2014.

confianza en el racionalismo clásico como fundación sólida, a partir de lo cual la filosofía se empezó a caracterizar por la inseguridad y falta de certeza; luego comenzó a haber un intento de regreso a la raíz, de rehacer, intento donde se situaba a sí mismo⁴. Dentro de este contexto, tuvo la oportunidad de decir cuáles habían sido sus aportaciones en su discurso de aceptación del Doctorado *Honoris Causa* que le otorgó la Universitat Autònoma de Barcelona en 1979, publicado en *Las formas de la vida catalana* (1987). Ferrater dijo que consideraba que había hecho dos aportes: por un lado elaborar un tipo de filosofía sin retórica, con claridad y con actitud de fidelidad a la realidad; y por otro lado hacer contribuciones filosóficas específicas a la filosofía en Cataluña, incluyendo su «estilo» de pensar⁵.

Según Josep-Maria Terricabras, Ferrater nos ha dejado como legado tanto una obra filosófica sólida, como también instrumentos para continuar filosofando, como el *Diccionario de filosofía*⁶. Siguiendo esta clasificación, podría decirse que en cuanto a la obra filosófica original de Ferrater destaca su ontología presentada principalmente en tres obras: *El ser y la muerte* (1962), *El ser y el sentido* (1967), reelaborado como *Fundamentos de filosofía* (1985); y *De la materia a la razón* (1979). Entre sus aportes en ontología están las ideas del continuo de la realidad, el emergentismo (incluyendo múltiples conceptos como sistema, nivel, continuo, estructura, elemento, propiedad-función, polos ontológicos), el monismo *sui generis* (incluyendo su particular visión del naturalismo, realismo y materialismo), el antiantropocentrismo, las formas de cesación, el análisis del concepto de «ser», del concepto de «mente» y del concepto de «razón», entre otros. Además, su método integracionista y la relación que estableció entre filosofía y ciencia, atraviesan toda su producción. En cuanto a la segunda parte del legado que menciona Terricabras, podrían incluirse las obras que introdujeron temas no conocidos o poco tratados en la península en ese momento, tal es el caso de los nuevos desarrollos en la lógica de su tiempo en *Lógica matemática* (1955) escrito con Hugues Leblanc; la filosofía analítica en *Cambio de marcha en filosofía* (1974); y los principales temas y autores de la ética aplicada de su época en *Ética aplicada* escrito con Priscilla Cohn (1981). Como lo señala Jesús Mosterín, gracias al exilio Ferrater pudo salvarse del aislamiento y del oscurantismo de la filosofía española de la posguerra, y pudo «jugar un papel de guía intelectual a distancia»⁷.

4. J. FERRATER MORA, «La filosofía: entonces y ahora», *Revista de Occidente*, 1963, n. 8-9, 303-312.
5. Ver *Id.*, *La forma de la vida catalana, op. cit.*, 108-117.
6. J.M. TERRICABRAS, «El legado filosófico de Ferrater», en J.M. TERRICABRAS (ed.), *La filosofía de Ferrater Mora*, Girona: Documenta Universitària, 2007, 101-114.
7. J. MOSTERÍN, «Semblanza de José Ferrater Mora», en S. GINER, E. GUIJÁN (eds.), *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela, 1994, 304.

Cabe apuntar que Ferrater, quien asumió el exilio no como destierro sino como «transtierro»⁸, siguió estando muy unido a lo que él llamaría los modos de hacer filosofía en Cataluña a pesar de que produjo toda su obra fuera de Cataluña, excepto su primer libro, *Cóctel de verdad* (1935). Como tema propio de la filosofía catalana, Ferrater contribuyó al entendimiento y desarrollo del concepto de *seny*, tema que retomaremos más adelante:

«La propensión (catalana) hacia lo externo y corpóreo es, así, una manifestación más de un tipo de inteligencia tan hostil a la razón pura como a la orgía más o menos romántica. Sin embargo, es hostil a ellas justamente porque aspira a aglutinarlas. El cemento —“cemento real”— usado a tal efecto es el *seny*. Este no es mera acumulación de cosas vistas o vividas, pues tales “cosas” carecen por sí de sentido. No es tampoco el puro e incansable razonar en el vacío, pues el razonamiento carece asimismo de sentido si no hay algo determinado sobre lo cual se aplica. El *seny* es, pues, desde el punto de vista intelectual, una experiencia con sentido, una visión personal con circunspección y prudencia. Y si ahora se pregunta lo que es el *seny* cuando en vez de enjuiciar personas y situaciones se enfoca sobre la naturaleza, la primera respuesta que hallamos a mano es la misma expresión que el pensamiento filosófico moderno elaboró y exaltó: la “razón experimental”⁹.

Para Ferrater, el intento de volver a la raíz de la filosofía después de la disolución que ésta experimentó en su época comenzaba por volver a poner la filosofía donde debería estar según él, que es dentro de la vida humana como su «razón» de ser. La «vida razonable» que de ello resultaría tendría como objetivo que el pensamiento no se disperse o se pierda en los devenires de la vida, ni la vida se consuma en lo abstracto de la «razón». Hay que saber qué hacer con esta tensión y por eso es útil analizar esta importante dicotomía, *seny/rauxa*, porque está profundamente afincada en la vida del ser humano y determina su forma de proceder en el mundo, en el cual tiene que actuar constantemente. La dicotomía puede asumirse básicamente de dos formas: la primera es que el ser humano se sienta partido en dos, sobrellevando una lucha interna constante en la cual una de las dos cosas se ha de reprimir; y la segunda es que el ser humano se sienta suscitado a buscar la conexión y la relación adecuada, si las puede haber, entre *seny* y *rauxa*. Entender la dicotomía de la primera forma, como fractura o quiebre, puede llevar a ideas como: el *seny* es lo racional y la *rauxa* lo irracional o lo emocional; el *seny* es el control y la *rauxa* la pasión desbordada; el *seny* es lo aburrido y la *rauxa* lo divertido; el *seny* es el deber y la *rauxa* una especie de versión secular del

8. Ver J. GRACIA, «Introducción: Los avatares de la cordura», en J. FERRATER MORA, *Variaciones de un filósofo. Antología*. Sada: Do Castro, 2005, 54.

9. J. FERRATER MORA, *Las formas de la vida catalana, op. cit.*, 38-39.

pecado, que tiene que ser regulada por el *seny* para que no se desboque; o, el *seny* no puede ser tan prudente puesto que puede a su vez encontrarse limitado por la locura de la *rauxa*. En cambio, la dicotomía concebida de la segunda forma, como conteniendo quizás una conexión susceptible de ser entendida y en cierta medida modificada, insta a hacer un análisis que arroje luz sobre ella, en el que puede residir una clave importante para orientar la acción, entendida como proceder en general. De ahí la importancia de tratar este tema.

Considero que para tratar bien cualquier «dicotomía», hay que aclarar el concepto, de lo cual se ocupó Ferrater extensamente. Con ese solo entendimiento se resuelven en gran medida los problemas e interrogantes que surgen de la dicotomía en cuestión. Por ese motivo metodológico dedicaré más espacio a hablar sobre las dicotomías en Ferrater que sobre la dicotomía *seny/rauxa* en concreto, pero esta diferencia será sólo en apariencia una desproporción. Veamos.

2/ Las dicotomías en el pensamiento de Ferrater

Entender la estructura ontológica de las dicotomías es fundamental para entender el mundo según Ferrater. Precisamente fue el problema filosófico con el que Ferrater se topó, que despertó su interés y lo instó a querer darle solución, que le sirvió de problema guía desde su etapa existencialista y que daría lugar a que inventara un método propio. Es un problema que Ferrater no enuncia así y que considero que podría llamarse «reduccionismo dicotómico». Consiste en la tendencia estructural y constitutiva del pensamiento a solucionar su urgencia por querer entender y manipular la realidad basándose en extremos, considerándolos como absolutos y por tanto mutuamente excluyentes; en resumen, una tendencia dicotómica del pensamiento humano. Esto implicaría que el problema no son las dicotomías en sí, porque son artificios conceptuales, que han sido útiles a través de la historia, sino la tendencia al reduccionismo. Veamos en detalle.

Ferrater se percató de que en el siglo xx, como hasta hoy, las dicotomías abundan de formas muy diversas en la filosofía en conceptos, corrientes y códigos de acción: fe/razón, ciencia/filosofía, lenguaje/realidad, textualismo/realismo, ciencias exactas/ciencias sociales, individuo/sociedad, globalización económica y de comunicaciones/relativismo cultural, marxismo/capitalismo, fascismo y dictaduras/democracia, individualismo/colectivismo, internalismo/externalismo, holismo/reduccionismo, psicologismo/geneticismo, vida o existencia/muerte, son algunos ejemplos. Reconoció la importancia de este patrón dicotómico y también se percató de la idea subyacente a cómo habían sido tratadas las dicotomías a lo largo de la historia, a saber, como si sólo uno de los dos extremos que las componen pudiera ser correcto o que sólo uno pueda suceder, darse, en la realidad. Idea que nace de que se da por hecho

que ambos extremos son mutuamente excluyentes. Entonces para Ferrater surgieron dos interrogantes: uno, por qué se asume de entrada la mutua exclusión de extremos; y dos, si sí son realmente excluyentes. Intentó dar solución a estas preguntas partiendo de lo que él llamaba una «conclusión-premisa» de que no hay cortes, ni mutuas exclusiones en la realidad y de que hay evidencia de ello.

Los tres aspectos, antes mencionados, en los que se dan las dicotomías están conectados: el primero, las dicotomías ontológicas de conceptos; el segundo, las dicotomías de doctrinas, derivadas de las primeras, tales como escuelas, ciencias, corrientes o posiciones; y el tercero, las dicotomías de acciones que se apoyan en las ideas proporcionadas por las doctrinas. Las dicotomías ontológicas generan las de doctrinas contrarias y excluyentes, las cuales a su vez resultan en ideas éticas y comportamientos morales extremos.

Las dicotomías dan lugar a una posibilidad fácil y cómoda de poner orden al pensamiento porque son pares de conceptos que parecen estar claramente diferenciados, que se han dado de manera «natural» tanto diacrónicamente en toda la historia de la filosofía en general, como sincrónicamente en la filosofía contemporánea en particular. Puede decirse que el mundo se ha mirado a través de dicotomías de opuestos. Pero las dicotomías son incluso más antiguas que el nacimiento de la filosofía, teniendo sus raíces en el pensamiento mítico previo a ella. Ferrater parece tomar partido por la visión estructuralista del mito, al referirse en la entrada «Mito» del *Diccionario de Filosofía* (1941) a la concepción de «mito» de Lévi Strauss, según la cual el pensamiento mítico tiene una estructura más allá de los mitos particulares, dice Ferrater: «Fundamental en el mito es un sistema de oposiciones o “dualidades”»¹⁰. Los elementos básicos del mito se combinan hasta constituir un sistema. Ferrater dice en esta misma entrada, para concluir la visión de Lévi Strauss: «En último término, las estructuras míticas son estructuras “innatas” de la mente, es decir, conjuntos de disposiciones con reglas propias»¹¹. En concordancia con esta visión, con la que Ferrater parece estar de acuerdo, está la visión de Willard Van Orman Quine, que Ferrater también menciona en la entrada citada, según la cual todos los supuestos epistemológicos básicos del ser humano son de índole mítica, en el sentido de que a pesar de haber una diferencia muy grande entre los distintos mitos, la estructura que los soporta tiene la misma naturaleza y cumple la misma función. El pensamiento mítico así entendido estaría incorporado en la filosofía y en la ciencia, y con él las dicotomías.

Ferrater estaba de acuerdo, obviamente, en que hay que ordenar el pensamiento y ubicarse en la realidad de una manera clara y le pareció que la visión dicotómica era un punto de partida adecuado, por su simplicidad y

10. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 2002, vol. III, 2424.

11. *Ibid.*

claridad, puesto que de entrada ya pone un, muy deseado, orden. Pero se dio cuenta de que se corre el riesgo del reduccionismo dicotómico, insuficiente para explicar la complejidad de la realidad; puede caerse en tal reduccionismo ya sea porque escoger uno sólo de los extremos de la dicotomía es más fácil, o también porque parece dar explicaciones más coherentes a primera vista. Explicar algo basándose en uno sólo de los lados de un par de opuestos es siempre más fácil que explicarlo basándose en la conexión entre ambos extremos, que es mucho más compleja.

Si hacemos el siguiente ejercicio mental, muy simplista pero muy ilustrativo, de recorrer la historia de la filosofía usando dicotomías, comenzaríamos por la Antigüedad y se vería que ya se daban las dicotomías en la filosofía. Nació una gran dicotomía de formas de pensar: *mythos/logos*, en un momento en que la filosofía y la ciencia eran indistintas, pero que se irían diferenciando e independizando progresivamente a lo largo de la historia. Esta división se originó en la Grecia Antigua, cuando los primeros filósofos comenzaron a pensar críticamente, cuestionando las explicaciones que se daban del mundo y las comenzaron a someter a análisis y crítica racional y a buscar nuevas explicaciones sometiéndolas a examen de contrastación con la realidad. Dentro de esa filosofía temprana ya había a su vez dicotomías, tal es el caso de las divisiones ontológicas ser/devenir, materia/espíritu, monismo/pluralismo.

Siguiendo con el ejercicio, en la Edad Media la gran dicotomía fue razón/fe, y correspondientemente filosofía/teología, habiendo siglos de esfuerzo de los teólogos para intentar conciliar razón y fe, parte del cual consistió en tratar de acomodar la filosofía a la teología. Posteriormente, con el desarrollo de la ciencia moderna, se planteó la división: filosofía/ciencia, ahora más claramente que nunca desde que ambas nacieran juntas. La oposición razón/fe perdía importancia en la Modernidad, pero subsistía en la cultura. Se ve en este ejercicio que una serie de dicotomías muy importantes, y casi centrales, han servido como hilo conductor del quehacer filosófico. Y siguiendo con el ejercicio hasta hoy, la tendencia al pensamiento dicotómico fuerte, de extremos mutuamente excluyentes, se mantiene por dos motivos: uno, que hay dicotomías filosóficas que vienen siendo pensadas desde las Edades anteriores y han seguido presentes en la contemporaneidad por tradición filosófica; y el otro parece ser, como lo propone la visión estructuralista mencionada, que la dicotomía es una tendencia estructural del pensamiento humano.

Ferrater comienza a enfrentar el problema de las dicotomías, por su gran importancia y potencial de poder explicativo, desde su visión de la realidad, del mundo, de «lo que hay», como una unidad ontológica en la cual los diferentes aspectos de la realidad convergen; y si hay esa unidad o convergencia de la realidad ontológica, habría correspondientemente unidad del conocimiento epistemológica. Desarrolló así su método integracionista

en *El ser y la muerte* (1962), aunque ya venía pensando este método, como lo atestiguó el escritor paraguayo Hugo Rodríguez Alcalá, quien quiso transcribir como homenaje a Ferrater una conversación en la que resumía su método, el cual empezaba por negar...

«...toda realidad absoluta. Quiero decir que, “realidades” absolutas tales como “pura materia”, “puro espíritu”, “ser en sí”, etc. No son tales realidades. Acontece que usamos conceptos para referirnos a ellas y caemos en la trampa de creer que existen las entidades denotadas por éstos. Pero las realidades en cuestión no son más que conceptos-límite, es decir, lo que resultaría en el caso de que lleváramos cada uno de nuestros conceptos fundamentales a sus últimas concepciones»¹².

Aquí dice creer que existe la «trampa» de creer en absolutos, a lo que cabría preguntar: ¿Por qué es una «trampa»? Esta es, a mi parecer, una inquietud bastante «intuitiva» de Ferrater, quien se propuso encontrar la raíz del problema de nuestra tendencia a creer en absolutos, indagación que lo llevaría en último término a la creación del integracionismo no sólo para entender, sino también para dar solución a este asunto.

La primera parte de esta evolución del método se dio cuando al revisar la incompatibilidad aparente entre los distintos tipos de pensamiento, escuelas, doctrinas, etc., Ferrater se dio cuenta de que se debía a los dualismos de conceptos: «My integrationism has been constantly redefined, and to a certain extent watered down; starting from an integrationism of philosophical positions it has become an integrationism of philosophical concepts»¹³.

Surge la pregunta de si las dicotomías de conceptos, fuente de las demás dicotomías, tienen un soporte ontológico, es decir, si los conceptos corresponden a realidades existentes o si son sólo conceptos. Ferrater siempre distinguió muy bien la teoría de la realidad en el sentido de no identificarlas ontológicamente: mientras que la teoría está en las mentes, la realidad sólo es. En otras palabras, enfatizo, evita la confusión entre epistemología y ontología. Entonces, resumiendo, la primera cuestión que surge en el análisis de las dicotomías es: ¿existen los dos polos como tales? Porque en caso de que sí, sería verdad que son mutuamente excluyentes, no habría nada en medio de ellos. ¿Cómo saber entonces si existen ontológicamente, o son meros conceptos? Mirar la realidad. ¿Cómo se puede mirar bien la realidad? Con el auxilio de la ciencia: la filosofía y la ciencia se ocupan de distintos aspectos de

12. H. RODRÍGUEZ ALCALÁ, «Ferrater Mora en Princeton». *Cuadernos americanos*, mayo-junio, 1958, 139.

13. J. FERRATER MORA, «Comments», en Priscilla COHN (ed.), *Transparencies Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981, 185.

la misma realidad (lo que yo llamaría «convergencia ontológica») y coinciden epistemológicamente en las bases del método científico y en la capacidad de autocrítica.

3/ Análisis de la dicotomía *Seny/Rauxa*

Saber cómo analizaba Ferrater con su método integracionista las dicotomías en general ya explica en gran medida ésta en particular. El paso siguiente es ubicar esta dicotomía en concreto en el continuo de la realidad y su lugar es claro: sus dos polos están arraigados en el ser humano. Ahora bien, en el ser humano a su vez se solapan los cuatro niveles de la realidad, a saber: físico, biológico (que contiene el subcontinuo neural-mental), social y cultural. Dentro del ser humano podría afirmarse que la *rauxa*, como una emoción, tiende más hacia lo físico y biológico; en tanto que el *seny*, como virtud, tiende más a lo social y a lo cultural. Hay por tanto una diferencia importante de nivel, que no significa ni una contradicción ni una separación.

El *seny* es, según Ferrater, una de las cuatro virtudes que analiza en su libro *Les formes de la vida catalana* (1944), a saber: la continuidad, el *seny*, la mesura y la ironía. Vale la pena señalar que el *seny* es una virtud que a su vez se apoya en todas las demás virtudes, como la prudencia, la cordura o *enteniment*, la discreción, el discernimiento, el buen tino y la circunspección. El *seny* es importante porque ni la lógica, ni el método, ni la información científica bastan individualmente como guía para la acción. El sentido común tampoco basta por sí solo, porque a diferencia del *seny* según Ferrater excluye «el sentir» y pertenece a todos y a cada uno en general; mientras que el *seny* incluye la experiencia personal que es único en cada persona y en el cual predomina «el sentir», como lo explica en *Les formes de la vida catalana* (1944):

«En el *seny* tiene primado el sentir. Se trata de un sentir al que acompaña siempre la conciencia y, cuando es menester la crítica. Por eso la experiencia a la cual me refiero no es ni ciega ni pasiva; es esencialmente reflexiva y, sobre todo, “rectificable”. Si tal no sucediera, la experiencia no sería nunca “la madre de la ciencia”. Experimentar sería simplemente andar a tientas sin encarrilarse ni orientarse»¹⁴.

Posteriormente a *Les formes de la vida catalana* (1944) Ferrater siguió reflexionando sobre el *seny* e incluso puede decirse que estuvo influenciado en su concepto de *seny* por Eugeni d’Ors, en cuya filosofía se interesó genuinamente. Podemos encontrar las divagaciones propiamente orsianas respecto al *seny* en «Set Gloses de Filosofia» (1911) y en *La Ben Plantada*

14. *Id.*, *Las formas de la vida catalana*, *op. cit.*, 35.

(1911). D'Ors propuso una concepción del *seny* diferenciándolo del *sentit comú* de Jaume Balmes. Para d'Ors el *sentit comú* era una forma abstracta de percibir, mientras que el *seny* era una forma viviente de percibir, una actividad mental humana que no solo sucede «en» la vida, sino que también está viva. En otras palabras, el *seny* es una razón integral en tanto que forma parte de la vida como fuerza natural e histórica. El *seny* en tanto que vivo se renueva con dirección a encontrar una razón vital, es decir, un nuevo equilibrio entre razón y vida, razón teórica y razón práctica, lógica e intuición, entre las cuales hay antagonismo. Para llevar a cabo esta tarea, que es tanto intelectual como moral, hay que hacer un esfuerzo y correr riesgos, cosa que difiere mucho del *seny* escolástico de Torres i Bages, del *sentit comú* de Llorens i Barba y del *critèri* de Jaume Balmes¹⁵.

La interpretación personal que hace Ferrater sobre el *seny* basándose en d'Ors se encuentra en «Eugeni d'Ors: sentido de una filosofía» (1967), refundición de un ensayo que había publicado en *El llibre del sentit* (1947), donde Ferrater presenta parte muy importante de la comprensión «final» que tuvo del autor. Según Ferrater, d'Ors intentó solucionar el dilema entre el positivismo y el idealismo con el fin de preservar la libertad «interna» del ser humano, libertad que para d'Ors es el núcleo mismo del ser humano, y que está cercada y acosada por la necesidad. La realidad es «resistencia», es decir, la acción se topa constantemente con un límite; y la inteligencia, que es el *seny*, es la «resistencia a la resistencia», que permite revelar la estructura de la realidad. Aunque el *seny* no se reduce a la inteligencia, sino que es un modo de comportarse y de pensar, que se parece más a la sabiduría que a la «razón» en el sentido estrecho del término, más apto para captar prudentemente el perfil de las cosas que para reducirlas a un «interior» metafísico antropocéntrico y sumamente complejo. D'Ors veía la historia de la filosofía como una lucha de tendencias opuestas: la realidad ingobernable y la inmutable. El *seny* corregiría este doble exceso. El *seny* es la inteligencia que justifica y «coloniza» la acción, o sea, impone sobre la realidad un dominio a la vez flexible y disciplinado. Debe estar moderado por la *ironía*, que es como se ha visto otra de las cuatro virtudes que expone Ferrater en *Les formes de la vida catalana* (1944), para mantener una necesaria humildad. La influencia de d'Ors en Ferrater respecto al *seny* es que éste no se limita al uso de la razón concebida como discurso abstracto, sino que pasa al campo de la acción: sin virtudes no se puede ser razonable. Con otros términos, la virtud es algo que se cultiva, por lo que puede determinar la razón. En última instancia, la reflexión sobre

15. Ver N. BILBENY, *Eugeni d'Ors i la ideologia del Noucentisme*. Barcelona: Edicions de la Magrana, 1988, 133-136; y N. BILBENY, «Filosofía del *seny*. Lògica i vida en el jove Ors» en J. M TERRICABRAS, ed., *El pensament d'Eugeni d'Ors*, Girona: Documenta Universitaria, 2010, 290-296.

el *seny* de Ferrater implica que no hay disyuntiva entre razón y virtud, sino que teoría y acción se solapan irremediabilmente. El *seny*, más que un «saber a qué atenerse» orteguiano, sería, además, «atenerse», una virtud practicada.

En resumen, con palabras de Ferrater sobre el *seny*:

«Significa igual oposición al entusiasmo gratuito y a la indiferencia desdeñosa. Significa igual hostilidad al puro razonamiento y a la mera experiencia. Positivamente, significa firmeza de espíritu sin terquedad; robustez del ánimo sin pesadez; ilusión sin engaño. Significa sobre todo lo que se suele llamar “entereza”»¹⁶.

Conclusiones

En conclusión, para Ferrater no habría una dicotomía estricta entre *seny* y *rauxa* porque, como se ha visto, pertenecerían a dos niveles de tipos de cosas diferentes, pero en absoluto incompatibles, sino por el contrario irremediabilmente destinadas a interactuar en el ser humano; quien a su vez puede tener incidencia sobre ellas con su forma de integrarlas. La contradicción irresoluble y la exclusión mutua quedan descartadas entre *seny* y *rauxa*. El *seny* como virtud y la *rauxa* como emoción o arrebato pasional, pueden influenciarse, constituyéndose mutuamente. La *rauxa* no está opuesta, en definitiva, al *seny*, y no puede ni debe aislarse de él, sino ser vivida a través de éste, y viceversa. Considero que Ferrater de todas formas se inclina claramente por cultivar el *seny* como virtud, conllevando obviamente un esfuerzo por parte del ser humano para actuar acorde con éste; pero un interrogante que surge es: ¿Cuál es el objetivo del *seny*? acaso, ¿Ser más racional? ¿Actuar más racionalmente o razonablemente? ¿Cuál es la relación entre razón y *seny*¹⁷?

16. J. FERRATER MORA, *Las formas de la vida catalana*, op. cit., 41-42.

17. He desarrollado en profundidad esta pregunta en mi tesis doctoral, ver Carla Isabel VELÁSQUEZ GIRALDO, *La relación entre filosofía y ciencia en la obra de Ferrater Mora* [en línea: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/325157/civg1de1.pdf?sequence=1>]. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona. Departamento de Filosofía, 2015.