

Centenario de
VAZ FERREIRA



NUMERO 63 / JULIO 1972 / PRECIO \$ 180

**CUADERNOS
DE
MARCHA**

Cuadernos de MARCHA es una publicación uruguaya mensual, editada por MARCHA en Tall. Gráf. 33 S. A

Director: Carlos Quijano

Administrador: Laureano Sebé

Bartolomé Mitre 1414 - Teléf.: 8 56 60, 91 33 25 y 98 51 94

Casilla de Correo Nº 1702

Montevideo - Uruguay

© Cuadernos de MARCHA de los artículos originales y de las traducciones en castellano.

DEPOSITO LEGAL Nº 31.245

Impreso en Uruguay - Printed in Uruguay

Cuadernos de MARCHA

NUMERO 63

JULIO 1972

SUMARIO

INTRODUCCION	2
ALAIN GUY	
UN FILÓSOFO DE TODAS LAS HORAS: CARLOS VAZ FERREIRA	3
ARTURO ANDRÉS ROIG	
ELABOREMOS NUESTRO PROPIO VINO	7
ANTONIO M. GROMPONE	
CARLOS VAZ FERREIRA	9
MARIO A. SILVA GARCÍA	
VAZ FERREIRA Y LA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA	27
ENRIQUE PUCHET	
VAZ FERREIRA: SOBRE INDIVIDUALISMO Y SOCIALISMO	45
CRONO-BIBLIOGRAFÍA DE VAZ FERREIRA	63

CARLOS Vaz Ferreira, nuestro clásico Maestro de Conferencias, nació en Montevideo el 15 de octubre de 1872 y falleció en la misma ciudad el 3 de enero de 1958.

En ocasión del Centenario de su nacimiento, MARCHA le dedica dos de sus Cuadernos.

De los cinco trabajos que comprende este primero, cuatro han sido escritos especialmente para el mismo. Mucho agradecemos a sus distinguidos autores, la colaboración que nos han prestado. Mención aparte dedicamos a aquellos del exterior, los ilustres Alain Guy, de Toulouse, y Arturo Andrés Roig, de Mendoza, que nos han hecho el honor de asociarse a través de MARCHA a esta celebración uruguaya.

El estudio de Antonio M. Grompone fue escrito en 1958, al ocurrir la desaparición de Vaz Ferreira, resultando hoy de difícil consulta. Agradecemos igualmente a su familia la autorización que nos ha concedido para su reproducción.

El próximo Cuaderno contendrá también colaboraciones especiales de autores compatriotas y del exterior.

ALAIN GUY

UN FILOSOFO DE TODAS LAS HORAS: CARLOS VAZ FERREIRA

• *Un pensamiento es dialéctico cuando él sabe que la búsqueda de la verdad se hace por una progresión laboriosa y dramática, que atraviesa la contradicción y sufre la pasión de lo negativo, tanto que la afirmación propiamente filosófica es negación de la negación. Etienne Borne, De Pascal a Teilhard de Chardin, Clermont-Ferrand, Ed. G. de Bussac, 1963, p. 18.*

GRAN figura fue el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), universitario y abogado a la vez, reformador y lógico, moralista vigoroso y sociólogo, amigo de Einstein, de Unamuno y de Boutroux. Como lo ha visto bien Francisco Romero, fue un prócer, el artesano sin duda más activo del renacimiento intelectual de su país y de toda la América ibérica.

En el artículo de su célebre *Diccionario de Filosofía* (T. II, p. 878), consagrado a Vaz Ferreira, José Ferrater Mora caracteriza la doctrina del Rector de Montevideo, como "un positivismo total, y por consiguiente, como una superación de las tendencias positivistas por el camino de su completa asimilación". Se podría completar este fino juicio, mostrando que el positivismo superior —y superado— de C. Vaz Ferreira, es un poco análogo a la famosa "metafísica positiva", en que, según el decano de Grenoble, Jacques Chevalier, meditaba Bergson, es decir, en una vasta y audaz tentativa para fecundar la experiencia más estricta por la razón más iluminada y más amplia. A este respecto, un texto de su mejor obra, *Lógica viva* (Obras, T. IV, pp. 137-138), resulta muy significativo, porque res-

taura, de cierta manera, el sentido metafísico, que hubiera podido creerse, por error, completamente abolido: "La metafísica es legítima; más que legítima, constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia".

Pero, antes de constituir esta metafísica del porvenir, es necesario depurar cuidadosamente nuestro aparato conceptual y dialéctico. Extremadamente prudente, hasta desconfiado de toda irracionalidad, Vaz Ferreira nos enseña, como Descartes, Malebranche, Spinoza y Marx, a despejar primero el terreno de todas las confusiones y errores que pudieran esconderse. Se piensa en la expresión de Dubois-Reymond, casi agnóstica: "ignoramus, ignorabimus".... En el fondo del método de Vaz Ferreira, el espíritu crítico lanza sus miradas vigilantes; el maestro no quiere ser engañado por nada y prefiere confesar que lo Real nos sobrepasa muy a menudo, antes que mal dogmatizar a sabiendas, y desembocar en callejones sin salida o aun en catástrofes.

Perseguidor de sofismas, ha denunciado notablemente las diversas maneras de error

en las cuales nuestra alma corre el riesgo de caer. Que se trate de los paralogismos banales, de los errores de falsa oposición (confundir lo complementario por contradictorio), de las mezclas indebidas entre lo explicativo y lo normativo, de los engaños verbo-ideológicos, de la interferencia abusiva de los planos mentales, etc., por todas partes el maestro de Montevideo parte en guerra contra las ilusiones y las falsas apariencias, espejismos de nuestra sensibilidad o de nuestro querer; según él, la falta mayor de nuestros hábitos mentales y morales —o más precisamente, de nuestro poder de razonamiento— es pensar siempre “por sistema”, rígido y simplificador, en lugar de pensar “por ideas”, de las cuales se toma cuenta en contacto con los hechos, revisándolas constantemente en función de éstos, siempre movedizos. El “juego libre de las ideas” (p. 144), debería ser el único motor de nuestras búsquedas.

Bajo este ángulo, se podría creer que Vaz Ferreira retorna a Balmes, cuyo *El criterio*, busca precisamente desenmascarar los falsos pasos de nuestro entendimiento y de nuestro raciocinio. De hecho, a pesar de un parentesco de sus vocaciones de maestros de pensar, exigentes y profundos, Balmes y Vaz Ferreira difieren mucho uno de otro, y no es por azar que la *Lógica viva* critica severamente las inconsecuencias del filósofo de Vich, en materia de dogmas religiosos (pp. 147 y ss.), que son exceptuados por este último del escabello del análisis crítico, despiadado en lo demás.

Es justamente al inmenso problema de la libertad humana y del determinismo cósmico, que Vaz Ferreira aplica este método, en *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, (T. II de Obras) libro igualmente profundo que renueva esta cuestión inmemorial, recordando como leitmotiv que “hay casi siempre más oposición entre las teorías que entre sus consecuencias” (p. 26). Aquí, la epistemología recorta la psicología y la biología. Procediendo a “la etiología de la confusión” (p. 232), el maestro parte de la tesis según la cual “los problemas de la libertad son problemas de seres, en tanto que los problemas del determinismo son problemas sobre fenómenos, hechos, estados” (p. 231). La conclusión, que por otra parte hace la crítica de de Broglie, Planck, von Neumann y demás fundadores de la microfísica, sustenta que “se puede ser

indeterminista o determinista, pero que es necesario creer en la libertad” (p. 205).

Se llega así a una cierta “apología del buen sentido” (*Lógica viva*, p. 161), pero de ningún modo a un alegato en favor del grosero o banal sentido común; se trata aquí de la defensa, promoción e ilustración del buen sentido superior, cartesiano, leibniziano o husserliano, que separa lo verdadero de lo falso, lo verosímil de lo imposible, etc., por un esfuerzo muy exigente de pureza intelectual o espiritual y de autenticidad lógica. En esta tarea, que no deja de hacer llamado a la ascesis psíquica, V. Ferreira desea una apertura siempre mayor de los filósofos. “La filosofía será completamente distinta el día en que los filósofos sepan darnos toda su alma, todo lo que piensan y hasta todo lo que sienten.” (*Lógica viva*, p. 156). El factor esencial de esta catarsis será la simpatía, a la cual el maestro de Montevideo dedica una página muy oportuna.

En el plano político, V. Ferreira nos aporta también grandes lecciones. Que se lea, por ejemplo, sus conferencias sobre *La crisis actual del mundo desde el punto de vista racional* (en *Obras*, T. XI, pp. 133-187); donde encara con mucha serenidad la crisis político social de nuestro tiempo. Según él, en la crisis de la democracia, en la del individualismo, en la de la lucha de clases o en la de la lucha de las razas, en todas partes se encontrará en la base “un factor irracional” (p. 150); todo el problema es justamente “desinfectar estas «tragedias» de su impureza irracional” (p. 150). Analizando, por ejemplo, la tragedia de la democracia moderna, muestra, con rara lucidez, las confusiones cometidas entre la mayoría y la superioridad moral, las colusiones contra-natura entre “los que tienen que ser naturalmente, psicológicamente, temperamentalmente antidemócratas” (p. 154), y los “desencantados” de la democracia (p. 155). Las imperfecciones de todo gobierno democrático son, a sus ojos, inherentes a la vida misma. “La democracia es como la vida: cosa impura, sucia...” (p. 157). Es necesario acomodarse a ella, o, más, bien, sacar de ella el mejor partido posible, es decir, lo más a menudo, llegar al mal menor.

Se debería subrayar todavía cuánto nos enriquece *Fermentario*, obra prodigiosamente sugestiva y luminosa; convendría decir también todo el valor de *Moral para intelectuales*, de *Sobre los problemas socia-*

les, de Conocimiento y acción, de Sobre la enseñanza en nuestro país, de Lecciones sobre pedagogía, de Tres filósofos de la vida (Nietzsche, James, Unamuno), de la Correspondencia y de los Inéditos... Para terminar, que nos baste magnificar el mensaje de alta lucidez y también de amplia tolerancia que nos ha dejado el filósofo del Uruguay. Como bien lo ha hecho notar Emilio Oribe, en su "Prólogo" a los Estudios filosóficos (antología), de C. Vaz Ferreira (B. Aires, Aguilar, 1961, p. 14), el filósofo no ha buscado "enseñar a vacilar", sino a prevenir contra la suficiencia en nosotros mismos. El saber problemático no debe tener frontera: es necesario "volver a poner cien veces nuestra obra sobre el telar"... Siempre matizado ("hagan el favor de esfumar todo lo que hemos dicho, de desleirlo, de sombrearlo, de ponerlo vago"...), dice todavía en la Lógica viva, p. 190), Vaz Ferreira es lo opuesto del filósofo conformista y endurecido o pretensioso, que nos describe Thuillier, en Sócrates funcionario (París, 1971);

pero no es tampoco un eclectico, nojo y sincrético o vago, como el primer Anatole France. Se estaría tentado, más bien, en verdad, de decir: "Vaz Ferreira, o el metafísico a pesar suyo"; porque, aunque en varias ocasiones él se haya defendido de serlo, fue un pensador de alto vuelo, que supo descender, al mismo tiempo, al terreno práctico y cotidiano. Es que, para él, tiene el espíritu un extraordinario poder de asimilación concreta. En resumen, se puede afirmar que fue, como Tomás Moro o Juan Luis Vives, "un hombre de todas las horas", acogiendo todas las angustias de nuestra desgraciada humanidad, tanto como todas sus alegrías. A este título, ha merecido bien no sólo de su patria sino del universo entero.

Alain Guy

(Director de la Unidad de Enseñanza y de Investigación de Estudios Filosóficos y Políticos de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, Francia.)

(Traducción del francés por A. A.)

ELABOREMOS NUESTRO PROPIO VINO

CADA vez estamos más convencidos de la unidad cultural que hace de Latinoamérica un continente con perfil propio, como también lo estamos de la rica diversidad que se integra armónicamente en aquella unidad. Grandes zonas culturales dan forma a este continente que ahora tal vez con más fuerza que nunca despierta con viva voluntad de darse una misión y un destino en la historia. El Río de la Plata constituye sin duda una de esas regiones que ha tenido conciencia de su diferenciación y a la vez de su integración con el resto continental. Basta poner algunos nombres ilustres para probar lo dicho con evidencia. El argentino Juan Bautista Alberdi, en Montevideo, antes de promediar el siglo XIX, hizo aquel famoso llamado en favor de una "filosofía americana", que era a la vez "filosofía nacional"; años más tarde, al rayar el siglo XX y también desde Montevideo, un uruguayo entrañablemente unido a nosotros, José Enrique Rodó, invocó nuevamente la necesidad de una tradición unitaria y provocó uno de los movimientos más agudos de autoconciencia continental; Carlos Vaz Ferreira, de quien deseamos hablar ahora especialmente, adoptó esa misma rica actitud dialéctica de afirmación de unidad y diversidad de lo latinoamericano. Se sintió uruguayo, mas también se sintió hermanado con la región cultural dentro de la que lo uruguayo forma parte, ese mundo rioplatense que a pesar de momentos nacionalistas a veces estrechos, sigue vivo en su unidad y que hace que uruguayos y argentinos nos sintamos tal vez más hermanos frente a los demás

nermanos. "Estamos tan cerca —decía— somos tan unos, tan los mismos, que no podemos hablar sino familiarmente" (*Incidentalmente*, Obras Completas, tomo XVIII, p. 94). Mas, este "hablar familiar" no implicaba en su pensamiento un olvido de la "Gran Patria Americana" de Rodó, de Ugarte o de Vasconcelos. De ahí que la hermandad argentino-uruguaya se resolviera en última instancia para Vaz Ferreira en una tarea continental. Hay para él "un deber colectivo, continuo y sostenido, de esfuerzo individual, de patriotismo nacional y de colaboración y fraternidad continentales", que es deber para América toda o para todos nosotros en cuanto americanos.

Esa unidad y ese deber de los que nos hablaba el maestro uruguayo, sólo son posibles de ser realizados y cumplidos con una actitud creadora, para la cual todos sus escritos son sin excepción una convocatoria permanente. "Nuestra Sud América —dice— ha sido y ha tenido que ser forzosamente, al principio, un continente imitador" (*Ibidem*, p. 73); la crisis de los modelos, consecuencia fecunda para nosotros de dos dolorosas guerras mundiales, nos obliga a ponernos alerta tanto respecto de nuestra actitud imitativa, como de los modelos mismos; debemos sin duda alguna "conquistar otra independencia", que no es ni más ni menos que la de asumir para nosotros lo que entendamos que es valioso en sí mismo y no porque sean valores propuestos por las naciones miradas como paradigmáticas en cada momento histórico. La primera vía para alcanzar aquella actitud creadora será

la de difundir y organizar entre nosotros —, esto es tarea según pensaba Vaz Ferreira para las universidades sudamericanas— el “sentido crítico” que nos permita despojarnos de toda actitud pasiva frente a los modelos consagrados (Ibidem, p. 73).

La segunda tarea será, en términos de un hermoso ejemplo que nos ha dejado Vaz Ferreira, la de elaborar nuestro propio vino. “Supongamos un fabricante de levadura —nos dice— que hubiera sabido producirla de una calidad superior, casi única, y que al mismo tiempo con esa levadura hubiera querido hacer vino, y le hubiera salido malo, agrio, tóxico. De él deberíamos utilizar la levadura fecundísima para hacer cada uno vino a nuestro modo. El que él fabricó es secundario” (Inéditos, Obras Completas, tomo XX, p. 195). Subrayemos lo capital de este ejemplo, lo que Vaz Ferreira nos dice en sus palabras finales: sea agrio o no el vino que hacen otros, no es el vino nuestro y la tarea que tenemos por delante es la de asumir fermentalmente, con palabra vazferreiriana, toda la cultura de la humanidad, en lo que ella tiene de impulso creador, para crear nuestra propia cultura.

Sólo de este modo tendrá sentido hablar de unidad y diversidad culturales, en la medida que aquel espíritu de imitación servil que lamentablemente tantas veces imperó entre no-

sotros, significa dispersión y desconocimiento de nosotros mismos. La unidad implica realidad sustancial, supone necesariamente la realidad de un sujeto y sobre todo de un sujeto que se afirma como tal y que se tiene a sí mismo como valioso.

Nuestro mundo latinoamericano actual vive sin duda estas ideas y estos sentimientos. La bandera de la liberación del continente es ondeada en todos los órdenes de la cultura, en todos sus planos: económico, político, filosófico. No hay duda que ya estamos lejos de aquella psicología que denunciaba Vaz Ferreira como propia del sudamericano y que consistía en no procurar “ni ver ni hablar por nuestra cuenta”, en estar “pasivos y receptivos” (Moral para intelectuales, Obras Completas, tomo III, p. 41), como tampoco cabe duda alguna que nuestro estado actual de auto-conciencia que caracteriza la nueva psicología sudamericana, debe su transformación en gran parte a la obra admonitoria y elevadamente docente de estos grandes hombres que en el pasado inmediato denunciaron con fuerza nuestros defectos. Entre ellos Vaz Ferreira ocupa un puesto indiscutible.

Arturo Andrés Roig

(Catedrático de Filosofía de la Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina)

CARLOS VAZ FERREIRA ⁽¹⁾

I

La muerte de Vaz Ferreira nos obliga a situarnos ya con carácter definitivo frente a su vida y su obra. Es el homenaje que corresponde a quienes han tenido por su actuación relieve considerable con respecto a los hombres de su tiempo y que dejan una obra que va perdiendo lo que puede tener de accidental o de transitorio para que se acentúe en ella aquello que ha de quedar vivo para quien intente estudiarla con criterio objetivo.

Vaz Ferreira tuvo tan marcada gravitación en la actividad educacional del país que interesó a todas las ramas de la Enseñanza. Así ocurrió en Enseñanza Secundaria y aunque no fuera partidario de institutos de formación docente para el profesorado, su pensamiento tuvo una dirección bien definida en el intento de influir en los jóvenes y de crear en ellos la conciencia y la responsabilidad del educador en lo que se refiere a la finalidad y a la forma de su cometido.

Por eso correspondía que el primer día de clase de un instituto que forma profesores de Enseñanza Secundaria, se rindiera homenaje a Vaz Ferreira y que ese homenaje se tradujera en un estudio del significado de su acción y de sus obras.

En un período de más de cincuenta años el pensamiento de Vaz Ferreira se desarrolló en nuestro medio con distinto significado y diversa influencia. Al desaparecer físicamente se impone una visión que comprenda lo que

representó y lo que queda de esa actividad ininterrumpida.

Hacemos referencia al pensamiento porque en Vaz Ferreira su personalidad se manifiesta esencialmente como vida espiritual y toda la acción exterior, en los distintos cargos que desempeñó, es una efectiva proyección de sus ideas. Esas mismas, aun impersonalmente expresadas, tienen el sentido de una autobiografía y trascienden en ellas sus sentimientos, el conflicto interior, la lucha para imponer convicciones y planes, el esfuerzo por pesar en la orientación de las instituciones o de los hombres.

En el análisis de su obra se va acentuando, desde las primeras manifestaciones de su pensamiento a las últimas, una tendencia bien definida a dar a cada idea un contenido de acción y en la elección misma de los problemas se van desplazando las investigaciones de psicología o filosofía en sí mismas por los problemas que tienen relación con la conducta individual o colectiva.

Los primeros ensayos sobre psicología² tienen ese carácter aunque se analice en ellos problemas científicos y estén infiltrados de planteamientos lógicos que ya determinan una modalidad de actitud espiritual. Esa característica se define por el predominio en la exposición del análisis lógico, fuertemente impregnado de influencias psicológicas y exponen la actitud que se debe adoptar como una consecuencia de tal planteo.

A través de toda su obra se van destacando aspectos esenciales de su vida y se conocen los grandes conflictos externos e internos entre su pensamiento y el medio en que fue actuando o del pensamiento en un esfuerzo por superar un problema. Esa actividad constituía en Vaz Ferreira el factor esencial de su influencia.

La historia de su pensamiento es realmente, repetimos, la historia de su vida porque la actividad mental se proyectó intensamente penetrando todo otro género de actividad y los elementos exteriores dieron siempre oportunidad a lo espiritual o como incitador o porque provocaba la reacción. Es un impulso interior a influir y a conducir, a exteriorizarse y a penetrar lo real, a vivir en el espíritu los problemas que el medio iba presentando. Es un diálogo o una discusión en distinto plano con los que viven o con quienes son contradictores en el mundo. Esa es la razón por la cual el pensamiento de Vaz Ferreira está tan fuertemente influenciado por elementos psicológicos y es siempre una actitud mental la que se desprende de cada investigación.

Se podía discurrir con él; era factible discutir sus soluciones y sus actitudes, pero lo innegable, en primer término, era su aptitud para situar un problema. En su actuación personal, en los Consejos de Primaria, Secundaria o Universitario, en las conversaciones tanto como en lo publicado, al efectuar el análisis de una cuestión, la situaba con una claridad que obligaba a colocarse en su posición espiritual porque mostraba aspectos nuevos, con un planteo en el que necesariamente se debía pensar a la misma hondura para poder oponérsele. De ahí una distinta posición en sus oyentes o en sus lectores: la de quienes se dejaban arrastrar por el encanto, —porque tal era efectivamente la impresión— de un pensamiento de extraordinaria agilidad lógica, la de quienes se esforzaban por arrancarse a ese hechizo de una actividad superior por un esfuerzo de liberación, colocándose en la situación de Alcibíades frente a Sócrates, quien necesitaba un esfuerzo para escapar a la seducción del pensamiento de aquél; y finalmente la incompreensión de aquellos que no podían alcanzar el desarrollo de las ideas, ni el valor de una argumentación y oponían a la concepción lógica una deformación del argumento tomando lo accidental por la esencia del pensamiento.

De esa distinta manera de enfrentarse a un planteo surgió en el mismo Vaz Ferreira la idea de los planos mentales. En el citado trabajo, concebido al parecer casi en la adolescencia, sobre la psicología y su acción sobre

ciertos fenómenos mórbidos del espíritu, el estudio de la modalidad de trabajo mental de la persona que Vaz Ferreira identifica como Q se expone un criterio sobre la verdad. "La mentira y la verdad no existen en realidad puesto que la posición de nuestro espíritu en la discusión de una cuestión cualquiera, depende únicamente del número de grados que puede avanzar en una contradicción alternativa." "En ciertos casos la creencia y la no creencia depende del grado de inteligencia del sujeto."³ Este trabajo, publicado en 1895, y que se presenta como el estudio de un sujeto, parecería una exposición de la modalidad del autor que se ve así a los diecinueve años. Mucho tiempo después, en su *Lógica Viva*, esta concepción psicológica se desarrolla como posición que tiene relación con la Lógica en lo que ya llama los planos mentales. En el estudio y la argumentación de un problema pueden presentarse soluciones y discusiones contradictorias, pero con la particularidad que las relaciones entre las distintas actitudes son mucho más complicadas que la simple agrupación de tesis opuestas. Dos hombres pueden coincidir en tesis y encontrarse más alejados en cultura psicológica, es decir, en planos mentales que dos hombres que sostengan tesis contrarias.⁴ La discusión o el estudio de un problema cambia a medida que se ahonda, o se eleva el razonamiento que se hace más sagaz o más profundo.

Tal sentido de la investigación y de la actividad mental proyecta el pensamiento en un problema de conducta afirmando un concepto relativo de la verdad, presentando a aquél como un resultado de expresiones vitales y vinculado a la aptitud humana.

La idea de planos mentales tiene, además, su sentido en la vida misma de Vaz Ferreira. Ya dijimos que no interesa su biografía por los cargos ocupados o por las contingencias de acontecimientos particulares. En cambio tiene singular relieve lo que representó en el medio y es de interés analizar cómo se le vio, cuál fue su influencia y qué es lo que en este momento nos queda de la obra realizada.

Su generación vio en él un espíritu excepcional en el estudio de todos los problemas filosóficos, sociales y aun jurídicos. Lo evidencia Domingo Arena al expresar en el parlamento la admiración por su talento excepcional, al exponer la solución que Vaz Ferreira había encontrado en el problema del divorcio, presentando la fórmula de divorcio unilateral por la sola voluntad de la mujer, como un modo de favorecer a la parte más débil, frente a la opinión de quienes rechazaban la idea

desconociendo el hondo sentido práctico de la misma.⁵ Y este sentido de admiración y reconocimiento de estar en presencia de un espíritu prominente continuó durante toda su vida y los sobrevivientes de su generación lo expresaron en distintas oportunidades, aun en el instante de su muerte.

Durante la primera década de este siglo su influencia se exteriorizó principalmente en los núcleos estudiantiles cuyo entusiasmo culminó con el extraordinario movimiento que dio origen a la creación del cargo de Maestro de Conferencias en 1913. Se exteriorizó un fervor desconocido en nuestro medio y apareció como el maestro indiscutido de la juventud. Era el ascendiente de un espíritu superior, pero también era el poder de una concepción del pensamiento que parecía encontrar caminos claros para todas las encrucijadas. Fue el momento más luminoso de su poder de maestro porque se le seguía con fervor apasionado, se veía en su pensamiento casi una iluminación, y en los adolescentes y jóvenes de entonces, aparecieron sus palabras con la nitidez de un descubrimiento que mostraba un mundo de seguridad y de transparencia. Un núcleo entusiasta seguía sus conferencias, cuyo encanto estaba en la claridad de la exposición lógica sin adornos y en las ideas expuestas con sencillez que confiaban toda su influencia al peso de ellas mismas.

Maestros de enseñanza primaria, alumnos de enseñanza secundaria y de facultades, profesores, asistían con recogimiento y veían abrirse perspectivas nuevas, sintiendo que se rompía un círculo de dogmatismo y de ideas hechas, y que debían eliminar la aceptación de las doctrinas o la adhesión a principios establecidos sustituyéndolos por el enfoque de los problemas y la proyección de cada idea en la realidad.

Esa claridad estaba basada a menudo en una expresión feliz que sintetizaba un fenómeno o una actitud y de la que era difícil escapar. Por lo menos centraba de tal modo el pensamiento que podía aparecer por sí sola como un planteamiento y una solución de la cuestión. De ahí ha surgido después, ese fecundo campo de citas que se anota en toda la obra de Vaz Ferreira y que en un momento dado aparecían inevitablemente en todo estudio o en toda exposición de ideas lógicas, sociales o pedagógicas. La graficidad de esas expresiones se verifica entre otras, en las denominaciones de grados y planos mentales, pensar por sistemas y pensar por ideas para tener en cuenta, exageración y simplismo en pedagogía, penetración y escalonamiento como

ideas directrices de la enseñanza, calificación de la enseñanza secundaria como selectiva o atractiva, para indicar las dos orientaciones posibles en la organización de la misma, la misma denominación de fermentario aplicado a los libros cuyas ideas sean como "levadura viva y fecunda en vez de un vino agrio y fracasado".⁶

Fue el momento del contacto directo y personal con los espíritus estudiantiles en las clases, o con asistentes a las conferencias en institutos de enseñanza, en las cuales era todavía posible que el profesor o el maestro fuera el eje de la clase y ésta constituyera un elemento de captación de ideas. Ese centro de irradiación se continuaba después en las reuniones, en la influencia particular que se exteriorizaba en temas de enorme variedad, filosóficos, científicos, políticos, sociales, artísticos.

Después, con la creación de los liceos departamentales, apareció el predominio de la masa estudiantil y la enseñanza en grupos numerosos que no eran propicios a aquel diálogo de espíritus o a la orientación personal. Un recuerdo personal se me ha quedado grabado. Estábamos examinando uno de aquellos grupos numerosos de preparatorios en el año 1916 y oíamos repetir las palabras y no el espíritu de la lógica viva, a veces las palabras entendidas de un modo absurdo, otras ni palabras ni sentido. Vaz Ferreira escribe entonces en un papel algo que me pasa para que lo lea y donde había expresado más o menos: "Si se tuviera la posibilidad de alcanzar la verdad absoluta uno debiera abstenerse de exponerla para que no se la repitieran en un examen".

Porque la orientación más clara de Vaz Ferreira, radicó en lo que podría definirse su pasión por la enseñanza, entendida en un sentido hondo de la misma. No era la exhibición de doctrinas, de un erudito, ni la habilidad de quien expone sin comprometer su propia actitud.

Lo que dijimos de su posición en el campo del pensamiento conviene vincularlo a su actitud de maestro. La proyección de esa actividad da origen sólo a una actitud mental: la que crea el pensamiento son problemas prácticos con respecto a nosotros mismos. En la posibilidad de influir en los otros y en esa confianza conservaba Vaz Ferreira el poder de la educación y de las ideas para la transformación individual y social.

Se mantuvo hasta lo último con esa convicción y continuó en su Cátedra de Conferencias sosteniendo esas soluciones, con la tenacidad de quien cumple un cometido esen-

tiplicidad de las mismas, y a las teorías distintas que se han presentado, se preconiza un método de imparcialidad y tolerancia, criticando la actitud de considerar los problemas psicológicos como encerrados en un número fijo y limitado de teorías opuestas e irreconciliables.⁹

Los dos únicos textos con fines didácticos que publicó entonces, y que orientaron durante años los estudios de Psicología y Lógica en la universidad, están inspirados en ese concepto de la enseñanza de enfrentarse a los problemas concretos y a los hechos antes que a las doctrinas y a las escuelas. El primero —el de Psicología— que tuvo más larga vida y que fue adaptándose con apéndices al progreso científico mientras Vaz Ferreira se mantuvo en la docencia activa de la universidad, contiene más claramente la aplicación práctica de las ideas directivas indicadas.

A los aportes originarios de los autores que hemos indicado, se han sumado los que corresponden a otras figuras que orientaron la investigación psicológica a fines del siglo pasado, particularmente Wundt y W. James, este último en su psicología, y que será ya un autor al que continuará vinculado espiritualmente a medida que vayan apareciendo otras producciones. Toda experiencia, aun aislada, toda contribución de una idea, un punto de vista nuevo, un aspecto que pueda significar enfoque no visto se van presentando para mostrar como base de estudio, de investigación y de exposición, los hechos antes que las doctrinas, en una concepción de psicología como lo será la filosofía que no está reñida con el progreso científico, como éste no significa la liquidación de toda metafísica y que solamente los ingenuos positivistas aconsejan abandonar toda especulación filosófica y aplicarse exclusivamente a la ciencia positiva.¹⁰

Interesan problemas actuales y pensamiento actual, por eso Vaz Ferreira en su exposición de la enseñanza de la filosofía a que nos hemos referido antes, se opone al estudio de la historia de la filosofía, posición que resulta de un modo de situarse ante los problemas actuales y de vincular filosofía y ciencia. Un sentido ocasional de la actitud estaría seguramente en la oposición a la esterilidad de las discusiones, que se mantenían en un verbalismo sin contenido real, y sin que las diversas posiciones espirituales afectaran la dirección de la vida, porque en Vaz Ferreira aparece como unidad de su pensamiento, darle un valor para la acción y que se proyecte en la conducta humana como un elemento indispensable para orientarla. Desde ese punto de

vista el pensamiento filosófico del medio carecía de profundidad y se perdía en divagaciones. En distintas oportunidades hemos indicado que las clasificaciones de los intelectuales de fines del siglo pasado en positivistas, materialistas, espiritualistas, no indicaban adhesión efectiva a la construcción ideológica tal como se podría conocer en una penetración directa en la obra de los autores, porque correspondían, en general, a una apreciación superficial, a menudo creada por el significado vulgar de la denominación de las escuelas o tendencias. Las referencias a doctrinas clásicas tenían en general la misma inconsistencia sin contacto directo con los autores.

Contra esa actitud Vaz Ferreira sentirá la necesidad de estudiar los problemas y con ello de concentrar todo el esfuerzo en el planteo correcto de los mismos. Por esa razón aparecerá, para él, infecundo el esfuerzo por estudiar las doctrinas que se verán como sistemas cerrados, unilaterales y sistemáticos. Esa idea se mostrará en toda su obra y se concreta en las reacciones que ha tenido leyendo a Comte, Spinoza, o refiriéndose a Kant.¹¹ La actitud abierta y la necesidad de no ser dominado por el sistema o la doctrina, y tener la libertad de pensar por sí explican todas las reacciones y determinan la esencia del pensamiento de Vaz Ferreira al mismo tiempo que su valoración en el momento en que aparece.

Existe allí una idea latente y que se transparenta en toda su obra: la del progreso del pensamiento humano que hacen aparecer las concepciones clásicas superadas por los planteamientos posteriores, por una parte, y por la otra la necesidad de que todo el esfuerzo se vuelque en una concepción actual de la vida y sus problemas. Se separa así el estudio de la filosofía como una técnica erudita o como exposición de doctrinas ajenas, de la filosofía como investigación de problemas vigentes y vivos, y por tanto, se le atribuye la función esencial de crear una actitud vital y no un pensamiento que trabaje al margen de la realidad.

La renovación del sentido del pensamiento en el campo filosófico nos da el valor de Vaz Ferreira y nos indica la marcha de su mentalidad exteriorizada en toda su obra. Los grandes filósofos han consagrado lo mejor de su esfuerzo a la búsqueda de un método que es la afirmación de una actitud para resolver problemas vivos en el momento en que actuaban. El estudio de esa actividad puede tener, como lo pensaba Vaz Ferreira, sólo un valor de erudición o de repetición de un sistema ya muerto, o la penetración en la actividad de un espí-

ma que en un momento dado mantenía una activa interdependencia del pensamiento con la vida. Se revive así una experiencia que, como tal, puede tener significado presente. Es diferente la posición de quienes analizan el sistema o el pensamiento aislado, como un mundo que se desarrolla al margen de toda actividad vital y sin proyección en el comportamiento humano.

El apartamiento de las doctrinas filosóficas clásicas no lo tuvo para los autores literarios, porque en ellos se encuentra algo vivo, se dirigen a lo emotivo y crean siempre la impresión de sentimiento actual. Vaz Ferreira, que no cita clásicos de filosofía, se refiere frecuentemente a autores literarios, y si hace excepción de pensadores antiguos, ellos no están dentro de los que han creado una doctrina porque siente la atracción de los espíritus como Montaigne o Diderot que han producido ideas sin reducirlas a sistemas, han expuesto más bien actitudes ante problemas.

No obstante ello en la obra de Vaz Ferreira, como en sus conferencias, muchas no publicadas, la exposición de doctrinas filosóficas, y el análisis del pensamiento de algunos autores han ocupado un lugar importante.

Pero esos autores son actuales en pensamiento y en el tiempo y se han referido a problemas de hondo contenido que tienen relación con la preocupación dominante en Vaz Ferreira. El interés por la obra de William James que se anota en el texto de psicología, se ahonda con los análisis de la Experiencia Religiosa y el Pragmatismo, se vincula al de Bergson que expone extensamente en una serie de conferencias y que aparece en distintos aspectos en lo publicado. También Nietzsche atrajo su atención y fue comentado con amplio desarrollo, interesado no por las doctrinas o los dogmas sustentados sino por la sugestión de los pensamientos no sistematizados, como ejemplo de fermentos para pensar, en esa expresión que ha pasado ya al lenguaje corriente en nuestro medio.

Con ello, Vaz Ferreira influyó en la lectura directa y la penetración de autores modernos e incitó a tomar una actitud crítica con respecto a ellos, porque los elegidos tenían la condición necesaria para realizar la idea que hemos visto era el pensamiento central de Vaz Ferreira.

Cada uno de esos autores, aportaba un elemento para pensar los problemas, porque si con William James era preciso plantearse el problema religioso o del valor de la razón, con Bergson se tenían experiencias y reflexiones para ver desde un punto de vista nuevo el

problema del evolucionismo y el biológico en general, cerrado por la concepción de Spencer, o para analizar la relación del lenguaje y del pensamiento porque no se podía atribuir a aquél la representación real de la actividad mental.

En los momentos de crisis espiritual o de imposibilidad de pensar libremente, quienes se dedican a tareas espirituales se evaden de lo actual o eluden el planteo de problemas presentes recurriendo a la exposición o investigación de doctrinas antiguas, que analizan con una escrupulosa minuciosidad a menudo solo en el campo filológico. Esa misma actitud la adoptan quienes no se sienten capaces de afrontar los problemas de su medio y construyen sistemas que pueden adaptarse a cualquier circunstancia, separados de la realidad y sin influencia en su propio destino.

En el período del fascismo italiano como en la España de Franco, entre otros, la preocupación por las doctrinas o los problemas antiguos sustituye la visión del momento y la penetración en la situación espiritual y social contemporánea; y si no se procede así, el pensamiento tiene un grado de abstracción o de formalismo que no compromete actitud alguna. Es un juego de expresiones construido con una escrupulosa minuciosidad que exige un esfuerzo para separarse de las expresiones corrientes. La creación de un lenguaje propio, concluye por absorber toda posibilidad de darle sentido en su propia vida espiritual: se separa claramente en quien lee la captación de la doctrina del resto de la actividad vital.

Vaz Ferreira tendía, por eso, a separarse de tales deformaciones del pensamiento para darle a éste un contenido que no fuera un simple pensamiento de cátedra, como un juego habilidoso de acróbatas: planteo de problemas, investigación de la realidad, lectura de autores como dirección de toda la actividad mental tendían a un mismo fin que era crear una actitud personal, tomar posición individual de tal modo que el pensamiento se proyectara sobre la conducta.

En eso radicó la renovación que Vaz Ferreira produjo en su medio y de ello derivó toda la característica de su obra que deliberadamente fragmentaria y no sistemática, presenta la unidad de un propósito bien definido.

También esa actitud lo obligó a formular todos los planteos y todas las soluciones desde el punto de vista de la conciencia individual, radicando en la influencia de la razón el elemento indispensable, manteniéndose en una tendencia que dejaba de lado todo lo que no partiera de la voluntad del individuo, aun en

tipicidad de las mismas, y a las teorías distintas que se han presentado, se preconiza un método de imparcialidad y tolerancia, criticando la actitud de considerar los problemas psicológicos como encerrados en un número fijo y limitado de teorías opuestas e irreconciliables.⁹

Los dos únicos textos con fines didácticos que publicó entonces, y que orientaron durante años los estudios de Psicología y Lógica en la universidad, están inspirados en ese concepto de la enseñanza de enfrentarse a los problemas concretos y a los hechos antes que a las doctrinas y a las escuelas. El primero —el de Psicología— que tuvo más larga vida y que fue adaptándose con apéndices al progreso científico mientras Vaz Ferreira se mantuvo en la docencia activa de la universidad, contiene más claramente la aplicación práctica de las ideas directivas indicadas.

A los aportes originarios de los autores que hemos indicado, se han sumado los que corresponden a otras figuras que orientaron la investigación psicológica a fines del siglo pasado, particularmente Wundt y W. James, este último en su psicología, y que será ya un autor al que continuará vinculado espiritualmente a medida que vayan apareciendo otras producciones. Toda experiencia, aun aislada, toda contribución de una idea, un punto de vista nuevo, un aspecto que pueda significar enfoque no visto se van presentando para mostrar como base de estudio, de investigación y de exposición, los hechos antes que las doctrinas, en una concepción de psicología como lo será la filosofía que no está reñida con el progreso científico, como éste no significa la liquidación de toda metafísica y que solamente los ingenuos positivistas aconsejan abandonar toda especulación filosófica y aplicarse exclusivamente a la ciencia positiva.¹⁰

Interesan problemas actuales y pensamiento actual, por eso Vaz Ferreira en su exposición de la enseñanza de la filosofía a que nos hemos referido antes, se opone al estudio de la historia de la filosofía, posición que resulta de un modo de situarse ante los problemas actuales y de vincular filosofía y ciencia. Un sentido ocasional de la actitud estaría seguramente en la oposición a la esterilidad de las discusiones, que se mantenían en un verbalismo sin contenido real, y sin que las diversas posiciones espirituales afectaran la dirección de la vida, porque en Vaz Ferreira aparece como unidad de su pensamiento, darle un valor para la acción y que se proyecte en la conducta humana como un elemento indispensable para orientarla. Desde ese punto de

vista el pensamiento filosófico del medio carecía de profundidad y se perdía en divagaciones. En distintas oportunidades hemos indicado que las clasificaciones de los intelectuales de fines del siglo pasado en positivistas, materialistas, espiritualistas, no indicaban adhesión efectiva a la construcción ideológica tal como se podría conocer en una penetración directa en la obra de los autores, porque correspondían, en general, a una apreciación superficial, a menudo creada por el significado vulgar de la denominación de las escuelas o tendencias. Las referencias a doctrinas clásicas tenían en general la misma inconsistencia sin contacto directo con los autores.

Contra esa actitud Vaz Ferreira sentirá la necesidad de estudiar los problemas y con ello de concentrar todo el esfuerzo en el planteo correcto de los mismos. Por esa razón aparecerá, para él, infecundo el esfuerzo por estudiar las doctrinas que se verán como sistemas cerrados, unilaterales y sistemáticos. Esa idea se mostrará en toda su obra y se concreta en las reacciones que ha tenido leyendo a Comte, Spinoza, o refiriéndose a Kant.¹¹ La actitud abierta y la necesidad de no ser dominado por el sistema o la doctrina, y tener la libertad de pensar por sí explican todas las reacciones y determinan la esencia del pensamiento de Vaz Ferreira al mismo tiempo que su valoración en el momento en que aparece.

Existe allí una idea latente y que se transparenta en toda su obra: la del progreso del pensamiento humano que hacen aparecer las concepciones clásicas superadas por los planteamientos posteriores, por una parte, y por la otra la necesidad de que todo el esfuerzo se vuelque en una concepción actual de la vida y sus problemas. Se separa así el estudio de la filosofía como una técnica erudita o como exposición de doctrinas ajenas, de la filosofía como investigación de problemas vigentes y vivos, y por tanto, se le atribuye la función esencial de crear una actitud vital y no un pensamiento que trabaje al margen de la realidad.

La renovación del sentido del pensamiento en el campo filosófico nos da el valor de Vaz Ferreira y nos indica la marcha de su mentalidad exteriorizada en toda su obra. Los grandes filósofos han consagrado lo mejor de su esfuerzo a la búsqueda de un método que es la afirmación de una actitud para resolver problemas vivos en el momento en que actuaban. El estudio de esa actividad puede tener, como lo pensaba Vaz Ferreira, sólo un valor de erudición o de repetición de un sistema ya muerto, o la penetración en la actividad de un espí-

ma que en un momento dado mantenía una activa interdependencia del pensamiento con la vida. Se revive así una experiencia que, como tal, puede tener significado presente. Es diferente la posición de quienes analizan el sistema o el pensamiento aislado, como un mundo que se desarrolla al margen de toda actividad vital y sin proyección en el comportamiento humano.

El apartamiento de las doctrinas filosóficas clásicas no lo tuvo para los autores literarios, porque en ellos se encuentra algo vivo, se dirigen a lo emotivo y crean siempre la impresión de sentimiento actual. Vaz Ferreira, que no cita clásicos de filosofía, se refiere frecuentemente a autores literarios, y si hace excepción de pensadores antiguos, ellos no están dentro de los que han creado una doctrina porque siente la atracción de los espíritus como Montaigne o Diderot que han producido ideas sin reducirlas a sistemas, han expuesto más bien actitudes ante problemas.

No obstante ello en la obra de Vaz Ferreira, como en sus conferencias, muchas no publicadas, la exposición de doctrinas filosóficas, y el análisis del pensamiento de algunos autores han ocupado un lugar importante.

Pero esos autores son actuales en pensamiento y en el tiempo y se han referido a problemas de hondo contenido que tienen relación con la preocupación dominante en Vaz Ferreira. El interés por la obra de William James que se anota en el texto de psicología, se ahonda con los análisis de la Experiencia Religiosa y el Pragmatismo, se vincula al de Bergson que expone extensamente en una serie de conferencias y que aparece en distintos aspectos en lo publicado. También Nietzsche atrajo su atención y fue comentado con amplio desarrollo, interesado no por las doctrinas o los dogmas sustentados sino por la sugestión de los pensamientos no sistematizados, como ejemplo de fermentos para pensar, en esa expresión que ha pasado ya al lenguaje corriente en nuestro medio.

Con ello, Vaz Ferreira influyó en la lectura directa y la penetración de autores modernos e incitó a tomar una actitud crítica con respecto a ellos, porque los elegidos tenían la condición necesaria para realizar la idea que hemos visto era el pensamiento central de Vaz Ferreira.

Cada uno de esos autores, aportaba un elemento para pensar los problemas, porque si con William James era preciso plantearse el problema religioso o del valor de la razón, con Bergson se tenían experiencias y reflexiones para ver desde un punto de vista nuevo el

problema del evolucionismo y el biológico en general, cerrado por la concepción de Spencer, o para analizar la relación del lenguaje y del pensamiento porque no se podía atribuir a aquél la representación real de la actividad mental.

En los momentos de crisis espiritual o de imposibilidad de pensar libremente, quienes se dedican a tareas espirituales se evaden de lo actual o eluden el planteo de problemas presentes recurriendo a la exposición o investigación de doctrinas antiguas, que analizan con una escrupulosa minuciosidad a menudo solo en el campo filológico. Esa misma actitud la adoptan quienes no se sienten capaces de afrontar los problemas de su medio y construyen sistemas que pueden adaptarse a cualquier circunstancia, separados de la realidad y sin influencia en su propio destino.

En el período del fascismo italiano como en la España de Franco, entre otros, la preocupación por las doctrinas o los problemas antiguos sustituye la visión del momento y la penetración en la situación espiritual y social contemporánea; y si no se procede así, el pensamiento tiene un grado de abstracción o de formalismo que no compromete actitud alguna. Es un juego de expresiones construido con una escrupulosa minuciosidad que exige un esfuerzo para separarse de las expresiones corrientes. La creación de un lenguaje propio, concluye por absorber toda posibilidad de darle sentido en su propia vida espiritual: se separa claramente en quien lee la captación de la doctrina del resto de la actividad vital.

Vaz Ferreira tendía, por eso, a separarse de tales deformaciones del pensamiento para darle a éste un contenido que no fuera un simple pensamiento de cátedra, como un juego habilidoso de acróbatas: planteo de problemas, investigación de la realidad, lectura de autores como dirección de toda la actividad mental tendían a un mismo fin que era crear una actitud personal, tomar posición individual de tal modo que el pensamiento se proyectara sobre la conducta.

En eso radicó la renovación que Vaz Ferreira produjo en su medio y de ello derivó toda la característica de su obra que deliberadamente fragmentaria y no sistemática, presenta la unidad de un propósito bien definido.

También esa actitud lo obligó a formular todos los planteos y todas las soluciones desde el punto de vista de la conciencia individual, radicando en la influencia de la razón el elemento indispensable, manteniéndose en una tendencia que dejaba de lado todo lo que no partiera de la voluntad del individuo, aun en

aquellas cuestiones en las cuales lo social constituía el centro de la investigación. No consideró por lo mismo, el lenguaje o las instituciones sociales pesando sobre el individuo y aun el problema de la lucha de clases lo examinó como un problema moral en el cual debían estimarse las situaciones individuales y el predominio de la racionalidad en la actitud que se adoptara.

Su posición tiene el marcado carácter de orientación moral que se desarrolla a partir de la vida interior; por eso, aun en problemas psicológicos que tienen relación con la actividad mental, rechaza la apreciación que surge de pruebas objetivas y mantiene esa marcada oposición al empleo de los tests mentales, aunque su concepto esté alejado del significado que se le da a aquéllos en un criterio de estimación que no pretende comprender la totalidad de la vida psicológica porque lo presenta como índice de una aptitud o de un fenómeno psicológico.

Lo afirmativo en Vaz Ferreira se afianzó de tal modo en la racionalidad que en lo pedagógico, político, económico y social partió siempre de las actividades de conciencias individuales, extendiendo a todas las investigaciones el modo de presentar los problemas psicológicos y morales a través de una conciencia individual.

III

Deliberadamente Vaz Ferreira no escribió un libro con desarrollo organizado. Los que aparecen como tales desde el punto de vista exterior no buscan una composición sistemática, con exposiciones de ideas, de actitudes, que quieren escapar "al peligro de forzar las afirmaciones y simetrizar la violencia", conservando la libertad de dudar, de ignorar, pudiendo completarse y corregirse indefinidamente.¹²

El principio orientador de toda la obra de Vaz Ferreira, se asienta en esa actitud mental que se opone a la construcción de doctrinas o sistemas y que busca un medio de orillarlas apartándose de su dogmatismo para poder pensar claro, de un modo hondo y vital, de una inteligencia que debe encontrarse a sí misma según su propia expresión "no cristalizada y todavía plástica que se aplica a profundizar los problemas nobles".

La actitud inicial lo condujo en sus primeras investigaciones a penetrar los temas fundamentales de la filosofía y de la ciencia y su planteamiento lo enfrenta a la capacidad del hombre para resolver las cuestiones y al método que ha de emplearse.

El método no es un procedimiento puramente lógico que se organice y se mantenga por sí mismo porque es esencialmente una disposición del espíritu que debe eliminar, en primer término, la confusión del lenguaje con el pensamiento: fundamentándose en el buen sentido se apoya en una lógica que no prescinde de la realidad psicológica.

Con esa actitud trató los tres problemas esenciales de la filosofía de su tiempo: el problema del conocimiento, completado con el problema de la ciencia y por tanto, el de la realidad y la metafísica, el problema religioso y los problemas de la libertad. La intervención de lo psicológico reducía el campo de la investigación a las posibilidades humanas, y hacían depender las soluciones de una posición espiritual.

Ya indicamos antes, cómo podían presentarse tesis opuestas en diferentes planos mentales, cómo en realidad más que diferencias entre las ideas en un sentido objetivo, aparecen diferencias en los modos de pensar cuya diferencia efectiva radica en el ahondamiento con que cada espíritu penetra en una cuestión, la altura a que se eleva cada persona, el estado de espíritu al analizar un problema. La verdad ya no existe en sí misma porque funciona en relación con determinada actividad mental y se proyecta en la acción.

Más que el resultado, es el trabajo del pensamiento lo que ha perseguido Vaz Ferreira en toda su vida y busca el psiqueo antes que la cristalización, el modo de pensar claro antes que el pensamiento mismo.¹³

Se separa del dogmatismo de la filosofía y también del de la ciencia, que analiza en los últimos tiempos referido a las matemáticas en el estudio de las "trascendentalizaciones ilegítimas" cuando las concepciones científicas pretenden erigir en filosofía sus procedimientos, es decir, cuando el concepto relativo de la ciencia aspira a convertirse en una explicación o percepción de la realidad. No se marca muy clara la separación de Ciencia y Metafísica ya que una y otra actúan en una interdependencia, acentuando la ciencia el procedimiento preciso y geométrico, mientras la metafísica aparece como legítima cuando no adopta aquel procedimiento llevando "el análisis de los problemas hasta el grado en que se hace imposible pensar claro". Fundamentalmente, es la confianza en las actitudes racionales, aceptando el perfeccionamiento mental con relación a épocas anteriores que se manifiesta en las cosas que pensamos y en la manera de pensarlas.¹⁴

El esfuerzo para pensar, la investigación que ahonda los problemas, el pensamiento que se

llena de distinciones analizando las maneras de no entender que "son infinitamente más profundas e inteligentes que las maneras de entender", se sustituye al planteo en el cual se busca la verdad en el sentido vulgar y clásico. Sería el pragmatismo, si no se pusiera la confianza en la razón que piensa directamente de nuevo y siempre la realidad aunque aprovechando, en lo que corresponda, la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado, con lo cual se afirma una confianza en una verdad por la que se trabaja y que se busca.¹⁵

Los problemas filosóficos en sí mismos se desarrollan en el modo como pueden ser pensados y en la disposición lógica y psicológica que debe adoptarse para penetrar en ellos.

Idéntico estado espiritual corresponde en el problema religioso aunque se acentúe aquí la actitud espiritual individual porque van predominando los sentimientos. Son definidas sus ideas en lo que se refiere a los errores y a incitar las actitudes psicológicas de comprensión en planos elevados, lo que excluye desde luego las afirmaciones dogmáticas en sentido afirmativo o negativo, inclusive el prejuicio de los dogmas para la exaltación de la religiosidad pura. Existe una preparación para aproximarse a la religión con amplio espíritu de comprensión del sentimiento de lo trascendente posible, y que comprende toda clase de sentimientos, aspiraciones, deseos, temores, esperanzas, dudas, que tienen que ver con lo desconocido.

Esa preparación debe conducir a estados espirituales los más altos a la vez racional y afectivamente.¹⁶

En su estudio "En los Márgenes de «l'Expérience Religieuse» de William James hay una nota que es reveladora de su actitud religiosa, cuando alude a los pasajes que lo han impresionado como más hermosos o más serios y dignos de atención. Se enumeran las reflexiones sobre ciertos espíritus estrechos e invulnerables que se encuentran a menudo, y especialmente todas aquellas que presentan la realidad de lo invisible como revelada por una "sensación especial", el sentido de obediencia de ciertas almas, la comprensión mística, la importancia "del foco habitual de energía personal", y de la existencia de la conciencia subliminal que tendía a admitir un conocimiento espiritual distinto del que resultaba del yo consciente, la concepción de fenómenos metapsíquicos que se divulga entonces. La selección de las páginas de W. James expresan, además, la indignación que le producen los espíritus con pretensiones científicas que se enfrentan

al problema religioso, así como el estado gravísimo de las almas religiosas, aunque estériles desde el punto de vista espiritual, de buena fe aunque incapaces del sentimiento religioso.

Todo ello separa el mundo de las afirmaciones intelectuales dogmáticas y cerradas, afirmativas o negativas de lo religioso, fundadas en la fe en lo religioso o en la ciencia de estrechez intelectual, de un mundo abierto, de sentimientos, que vincula ideales superiores y actitudes amplias sobre lo trascendente y que se relaciona siempre con la realidad actual: especialmente la necesidad de cierto riesgo en las decisiones, que en W. James es característico de la santidad y que en Vaz Ferreira tiene relación con los sentimientos superiores y la iluminación racional que podría ser débil y temblorosa y que se acepta aunque tenga limitaciones.

La religión es una realidad psicológica y la dificultad de aceptar una determinada religión positiva, radica en la dificultad de conciliar dogmas y posiciones espirituales o morales con la investigación de la verdad, y con la necesaria aceptación del proceso científico. Tanto en el análisis de la obra de W. James como en la expresión de su pensamiento, al tratar problemas lógicos o morales, se opone al criterio de las fórmulas estrechas que se manifiestan en una religión positiva, a la intolerancia que puede llegar a suprimir a un hombre porque no piensa como nosotros, a todo el dogmatismo insolente de los ritos y capillas que son el resultado, de hecho, del natural desarrollo del movimiento religioso. Fundamentalmente, se opone a la afirmación de la creencia que no tiene en cuenta el pensamiento lógico, que no reflexiona, que no se concilia con la razón, que busca arreglos intelectuales y morales para probar que "lo absurdo no lo es".

Esta posición de ataque a lo inferior, dogmático, ilógico y hasta cruel que puede presentarse como sentimiento religioso, no excluye un sentido de comprensión de las actitudes superiores, de respeto por la sensibilidad afinada para apreciar lo bueno y lo verdadero. En este último aspecto, su preocupación por las investigaciones de los fenómenos metapsíquicos, aparece como si ellas abrieran una perspectiva nueva para el estudio y comprensión de esos problemas.

Esa preocupación, que se destaca en los comentarios a la obra de W. James, en las referencias a los pasajes que más le han impresionado en la lectura, aparecían en las conversaciones, y en el hecho de que en el texto de psicología agregara un apéndice especial a

tales fenómenos, y a las proyecciones que su conocimiento pudiera tener para vincularnos a un mundo psicológico desconocido por el procedimiento de la ciencia positiva. Ese estado de espíritu, se opone a la rigidez de la concepción del mundo basado en el dogmatismo de una ley natural exclusivamente fundamentada en la experiencia de hechos apreciados por los sentidos, característico del cerrado positivismo dominante; se abre a la posibilidad de un conocimiento de fuerzas espirituales, de un yo subliminal que correspondiera a un mundo en el que lo religioso pudiera apreciarse con posibilidades imprevisibles.

Analizado en distintas oportunidades, presentado bajo aspectos diferentes, el problema religioso aparece frecuentemente en la obra de Vaz Ferreira, con dos reacciones antagónicas: como reacción a menudo agresiva contra los dogmáticos y las formas de presentación de las religiones positivas y los espíritus religiosos cerrados y estrechos, o como una apreciación respetuosa de actitudes morales, de las realizaciones de una vida superior, a través de sentimientos que pueden elevar al hombre utilizando todo lo que sirve de la razón, y todo lo que permite una elevación espiritual y que aparece en determinados hombres como una influencia noble, pura, superior.¹⁷

Los problemas de la libertad, aunque planteados en una forma más orgánica y en una investigación más definida, aparentemente sin vinculación con problemas religiosos, se relacionan con ellos por el significado que tal cuestión tenía en el momento.

En un análisis de problemas religiosos, el libre albedrío adquiriría una importancia y ese tema, que está incluido en todas las construcciones de pensadores que abordaron la cuestión, a favor o en contra de la religión, estaba infiltrado aun en los teólogos, de una idea polémica y de planteos que dependían de la noción del hombre, de su destino y en especial del problema del mal y de la salvación. Por otra parte se venía afirmando en el pensamiento moderno, en una concepción no religiosa del mundo, el tema de la esencia del mundo exterior en lo que se refería a la existencia de leyes naturales y el valor que podrían tener éstas. El determinismo de los fenómenos parecía ser una idea indiscutida en una corriente de positivismo que se afirmaba como consecuencia del progreso científico.

En la polémica se oponían las dos posiciones, y la discusión parecía admitir que la crítica de la una llevaba a la negación de la otra. La idea de Vaz Ferreira lleva a desplazar el

razonamiento y a distinguir entre seres y actos o fenómenos.

La noción de libre conviene inteligentemente a los seres y no a los actos, lo que significa que un ser puede o no ejecutar actos indeterminados con respecto a lo que no es ese ser. Pero tratándose de los actos mismos o de los fenómenos naturales, la acepción debe ser completamente distinta porque sólo corresponde considerarlos como determinados o indeterminados, es decir que se explican o no por sus antecedentes.

Esa tesis básica constituye el eje del desarrollo del libro, que a diferencia de los otros publicados por Vaz Ferreira, fue una preocupación orgánica, que se mantuvo durante toda su vida, porque está en germen en sus primeras publicaciones, en las anotaciones sobre enseñanza de la filosofía, se desarrolla en la primera edición del libro *Los problemas de la libertad* y se mantiene en las anotaciones posteriores publicadas como apéndice.¹⁸

En los aspectos que tienen relación con el libre albedrío y su discusión en el campo estrictamente racional, la discusión ha perdido ya actualidad. Ciertos problemas tienen vida en un momento determinado, están en la mentalidad del medio de un modo latente o con discusión apasionada y todo análisis interesa para aceptarlo o rechazarlo, como resonancia armónica o como reacción polémica, hasta que llega un momento en el cual otros problemas los sustituyen y aquéllos quedan como datos para la historia del pensamiento.

El libro de Vaz Ferreira, a pesar de mantenerse en un terreno de planteo de problemas, posee una extraordinaria claridad que aun sin sostener una solución determinada, detiene al espíritu frente a toda afirmación dogmática. Y se conserva vivo en lo que se refiere a las consecuencias que pueden plantearse con respecto al concepto de la ciencia. Se anota la influencia de las actitudes mentales, la desnaturalización psicológica por atribuir a los hechos consecuencias que no surgen de ellos mismos, para hacer resaltar una posición de afirmación y confianza en cuanto a la ciencia en sí misma y una actitud de reserva cuando el espíritu humano le da más alcance del que surge del hecho, cuando se "trascendentaliza" —en una expresión que ha creado Vaz Ferreira— ilegítimamente los resultados científicos.¹⁹

Con otro criterio y con una forma propia de análisis, Vaz Ferreira se situó en la reacción frente al ingenuo concepto positivista de fines del siglo pasado, con una conclusión re-

iativa de la ley natural y destacando el aporte psicológico a las actitudes mentales en las doctrinas y consecuencias científicas. Paralelamente, antes o después de Vaz Ferreira, pero como indicación de que era el tema dominante del momento, Lachelier, Boutroux, Meyerson, Mach, Poincaré, Bertrand Russell, por distintos caminos, ponían la nota de relatividad al absolutismo dogmático, sin que en ninguno de ellos, tampoco en Vaz Ferreira, la eliminación del valor de verdad absoluta de los resultados científicos y de la necesidad de la ley natural, significara tomar posición en el problema religioso.

IV

Dos obras me parecen que representan más claramente lo que Vaz Ferreira deja de su vasta producción de pensador: *Lógica viva* y *Moral para intelectuales*. Tienen una misma idea que les sirve de punto de partida, y es la de llegar a un pensamiento vivo, es decir que no se reduzca a una estructura mental que tenga sentido por sí mismo porque tiene su asiento en lo psíquico y se proyecta en la vida espiritual activa. Por eso con respecto a la primera dijo concretamente que no era una lógica sino una psico-lógica, más un análisis de actitudes mentales que de formas de pensamiento separadas de su significado psicológico. Este sentido de la actividad mental la vincula con las actitudes morales, y hace que las dos investigaciones deban unirse necesariamente, como posiciones similares para enfrentar los problemas. Las dos obras tenían, además, una clara orientación pedagógica.

En la psico-lógica han influido las ideas de W. James y de Bergson que señalaban la inadecuación entre el pensamiento y el lenguaje, para que se tuviera en cuenta lo fluido y lo continuo, la corriente del pensamiento frente a lo esquemático, cristalizado o simbólico que es la expresión, por lo cual la lógica tiene que considerar especialmente las relaciones del lenguaje y el pensamiento para corregir con la psicología, los conceptos falsos que el esquematismo de aquélla ha originado.²⁰

Las consecuencias aparecen en el desarrollo de la lógica viva que tiene un aspecto de crítica a todo dogmatismo, a la precisión aparente, a la lógica de las expresiones, para enseñar a dudar del esfuerzo de la razón que trabaja aislada sin el auxilio del sentimiento y la imaginación, aunque mantiene su fe en ella porque nunca debe ser ni forzada, ni deteriorada, ni despreciada.

Ya hemos indicado cómo se pueden plantear los problemas en situaciones opuestas y en distintos planos mentales y cómo existen grados de profundización de las cuestiones. Lo esencial, en el sentido afirmativo, está en distinguir la naturaleza de las cuestiones que se estudian, en no aceptar como contradictorio lo que no es tal, más que por una posición lógica por la actitud mental, en distinguir cuando se trata de una cuestión de palabra y cuando los hechos son discutibles, en no expresar por esquemas verbales los estados psicológicos. El "espíritu humano todo lo completa, todo lo simetriza; es como esos kaleidoscopios de los niños, en que cada piedrecilla de colores se multiplica varias veces, por todos los lados, simétricamente, y donde es imposible, por más que se agite la arena, obtener una figura asimétrica o incompleta".²¹ Esa actitud mental que tiende a rechazar el pensamiento formal o el modo de discutir única y exclusivamente por raciocinios formulados verbalmente, que rechaza las reglas clásicas que se fundamentan en la idea de que toda creencia, toda discusión puede formularse por raciocinios exclusivamente, sostiene el valor del buen sentido, de un sentido hiperlógico, especie de instinto lógico, que en las cuestiones de grados sobre todo, impide que una idea predomine sobre otra y lleva a la falsa sistematización, ese instinto empírico no viene en lugar del razonamiento sino además del razonamiento.²²

La distinción lógica más importante en cuanto a las consecuencias de su aplicación a las cuestiones morales, políticas, pedagógicas, sociales, está en la división de los problemas que los hombres discuten, en dos clases: las cuestiones explicativas, de ser, de existencia y de constatación o de explicación, y las normativas que se refieren a problemas de hacer, de acción, de conveniencia, de ideales. Las primeras, se refieren a cómo son o cómo pasan las cosas, las segundas a cómo debe obrarse para lograr un determinado fin. Las soluciones de las primeras pueden ser únicas y perfectas, las de las segundas se traducen en una estimación de ventajas e inconvenientes de realización para decidir entre dos o más soluciones posibles.

La moral plantea siempre problemas de hacer, de elegir entre soluciones. Se opone a la moral metafísica que tiene un carácter riguroso, claro, preciso; los sistemas positivos no han alcanzado ni podrán alcanzar el rigor absoluto y el carácter definido de los metafísicos, pero están mejor cimentados. La primera ha cometido el error de buscar una descrip-

ción o explicación precisa, la metafísica tiene el defecto de cerrar el sistema. Se ha padecido el desacierto de aspirar a construir un edificio perfecto, incorruptible, eterno. La moral, en cambio, debería ser un estado vivo en el cual todas las aspiraciones impusieran para los problemas de conducta puntos de vista cada vez más amplios, y así se podrían tener en cuenta distintas tendencias como la expansión de la vida, el mismo principio del placer, aun los ideales dolorosos como posibilidades de un progreso mayor. Para los actos humanos se pueden proponer diversos móviles, que no siempre son contradictorios ni exclusivos los unos de los otros; se puede perseguir el placer, el bienestar social, facilitar el progreso; la expansión de la vida y todo lo que puede significar esperanzas para unos y posibilidades para otros.

La moral, en el terreno de las concepciones teóricas, como en su aplicación a los casos prácticos, tiene un doble carácter que se ha sintetizado: el de tener las soluciones imperfectas que corresponden a las cuestiones normativas y la diversidad de móviles que puedan impulsar la conducta humana. En la aplicación práctica, la consecuencia de esa noción nos lleva a lo que Vaz Ferreira llama una moral conflictual, es decir "que muy pocos problemas morales pueden resolverse de una manera completamente satisfactoria, y que si se sienten todos los ideales, generalmente hay que sacrificar en parte algunos de ellos. El cumplimiento del deber no está siempre acompañado de esa satisfacción interior que sientan como normal los textos de moral, porque puede llevar a dolorosos conflictos de conciencia y a verdaderas torturas espirituales".²³

En el planteamiento de los problemas con relación directa con la concepción filosófica: —problemas de conocimiento, religiosos, lógicos y morales— el aporte de Vaz Ferreira lleva a una idéntica actitud espiritual: es la actitud psicológica para solucionar los problemas fuera de los sistemas y de las concepciones metafísicas o cerradas, pero es con una idea latente que justifica toda su posición: confianza en la razón y en el sentimiento, y por ende, confianza en el hombre liberado de prejuicios, de pasiones inferiores, quien ahonda cada vez más las cuestiones, interrogando con más agudeza su propia conciencia y especialmente confianza en el efecto de la enseñanza que no debe "agregar a los horrores inevitables, el horror y el dolor supremo del pesimismo moral" porque es indiscutible el progreso moral de la humanidad".²⁴

El deseo de influir en la juventud es la idea casi obsesiva en la obra de Vaz Ferreira. Por eso tiene un marcado acento moral y en todo, desde la *Lógica viva* a las últimas concepciones, resalta la transformación que se debe producir en los espíritus por la formación educacional. Es la función pedagógica desde las instituciones de enseñanza o desde la cátedra de conferencias la actitud dominante en Vaz Ferreira. Casi siempre se hacen depender las soluciones, en última instancia, aun en los problemas sociales, de la influencia de la educación, con ese optimismo y esa confianza que fue lo más afirmativo del pensamiento generalizado de Occidente desde el siglo XVIII y que en Vaz Ferreira aparece con una apasionada seguridad en el progreso humano.

La parte más voluminosa de la obra publicada, la que al mismo tiempo ocupó más tiempo en sus conferencias, correspondió a problemas pedagógicos, sociales y jurídicos. Parece innecesario indicar que pocas cosas publicadas por Vaz Ferreira fueron directamente escritas y que la mayor parte de lo editado son versiones de conferencias de las que una gran cantidad han quedado inéditas.

Lo social y lo jurídico están latentes en las obras de Vaz Ferreira publicadas antes de que se hiciera cargo de la cátedra de Conferencias; a partir de entonces los problemas sociales le salen al encuentro. En un momento de crisis aguda de los ideales que se habían presentado hasta entonces, adopta una posición espiritual y se enfrenta a las situaciones que se van ofreciendo. Esa circunstancia y lo que hemos indicado de que Vaz Ferreira se dirigía especialmente a la juventud, da un carácter propio a los planteos: recoge más que las argumentaciones doctrinarias y las ideas de pensadores, las teorías y el modo de razonar que se divulgan, las que van pesando en la mentalidad colectiva, y desde luego las que aparecen en la prensa, ese medio moderno de formar o deformar el modo de pensar de los hombres corrientes.

Su actividad se desarrolla a modo de una misión para imponer las ideas que consideraba debían ser las orientadoras de la acción. Esa profunda intención moral trasciende de todos sus pensamientos. En una de sus conferencias no publicadas leyó un párrafo de un largo artículo en el que se analizaba la crisis del Estado liberal en el mundo y se indicaba como un hecho, que se extenderían las soluciones de estados totalitarios. Era simplemente una verificación de lo que estaba ocurriendo

en aquel momento con corrientes que habían empezado en Italia y aparecían como amenaza en Alemania. En un tono de exaltación Vaz Ferreira criticaba la actitud de quien se colocaba sólo como espectador y no tomaba partido, de quien no decía si era buena o mala la solución, si se transformaba para el bien o para el mal. Él, en cambio, va a dejar de lado los que pueden ser factores que se imponen a las voluntades para analizar lo bueno y lo malo de soluciones y acontecimientos.

En esa producción mucho de la polémica responde al momento y a la oportunidad; el episodio que hemos indicado muestra cuál era la posición de Vaz Ferreira frente a los problemas sociales, y cómo era una actualidad la que le interesaba y le atraía, siempre que en esa actualidad se pusiera en juego un principio.

Los hechos han desbordado al pensamiento y le han quitado en muchos casos esa misma actualidad y hasta la razón de ser. Tal lo ocurrido con el feminismo, problema apasionante para la generación joven que se formó en la década correspondiente a la primera guerra mundial. La preocupación por el destino de la mujer, sus derechos y sus posibilidades desde la condición en el matrimonio a la situación económica y social, eran un tema de debate y hasta de lucha. La realidad fue superando las discusiones y modificó la situación de la mujer por circunstancias y razones de hecho impuestas durante la guerra: posteriormente, siguió conservando las posiciones adquiridas y conquistando otras, y fue ocupando el estado que le correspondía. Resulta ahora inocuo discutir si la mujer puede o no dedicarse a ciertas actividades, si tiene o no capacidad para ello, si puede manejarse por sí sola, si tiene derecho al voto, cuando de hecho está haciendo todo eso y se ha liberado.

Las ideas antifeministas predominantes en el momento en que Vaz Ferreira presentaba su planteo del feminismo, carecen de actualidad y no tienen sentido en este momento. Una discusión o un análisis con aquella base requiere una preparación previa para captar el significado histórico de la discusión.

En este caso, como en los problemas sociales, el punto de vista de Vaz Ferreira mantenía una estrecha vinculación con el valor del pensamiento que se ha analizado en los problemas filosóficos, lógicos y morales: tendía siempre a sustentar las actitudes individuales y partía de una concepción individualista de la sociedad y en el peso de las voluntades aun para la acción colectiva. Su función es netamente

definidora y educadora, para encauzar los espíritus y formar las conciencias.

Se han dejado de lado las concepciones de las instituciones políticas, sociales y aun económicas que se fundamentan en factores independientes de la voluntad o del pensamiento individual, aun las formas de pensar y de sentir colectivas, la mentalidad social que condiciona las actitudes personales.

Vaz Ferreira se dirige a los espíritus sinceros y comprensivos, para que planteen bien los problemas, y ese planteo significa una decisión consciente y una elección que debe hacerse entre distintas soluciones posibles; pero es siempre el pensamiento el que está en juego y el que determina la posición a adoptar. Por eso lo interesante resulta el fundamento de todos los planteos.²⁵

La raíz del pensamiento social de Vaz Ferreira se vincula al individualismo de fines del siglo XIX, pero adaptado a una clara definición moral y especialmente sin búsqueda de un sistema. El análisis parece separar en el individualismo y en el socialismo las dos posiciones extremas, que para la generación de Vaz Ferreira constituyeron los polos de soluciones posibles en los problemas sociales. En un caso, con sacrificio del individuo, en el otro una organización a expensas del interés social. Las cuestiones que se presentan ya tienen especificación particular: la libertad de prensa, cierta igualdad, nivelamiento o uniformación de la propiedad de la tierra que constituía el eje de la discusión de aquel momento y fundamentalmente lo que se presentaba como peligro inmediato, el principio de autoridad con la proliferación de las dictaduras que reglamentaban, prohibían, regulaban actividades individuales, entrando hasta en el fuero íntimo de los hombres.²⁶

La preocupación por los problemas no se orienta a resolverlos, sino como preparación para la actitud que se debe asumir, principalmente desde el punto de vista mental porque son conflictos de ideas los que ve y desarrolla Vaz Ferreira, y es el modo de pensar lo que le interesa esencialmente. Por eso cuando expone la posibilidad de las posiciones, da un margen amplio a la educación completa que permitirá formar espíritus que puedan ver claro.

Todas las conferencias que se refieren a problemas sociales aparecen con ideas centrales que pueden servir de base a las actitudes mentales a adoptar: en primer término, la afirmación de que es esencial en toda fórmula de organización social asegurar al individuo algo como tal individuo, que no pueda ser objeto

de ninguna limitación ni desconocimiento; que sea del fuero de aquél, un núcleo que se otorga al individuo sin que pueda ser avasallado por ningún poder; y el resto correspondería al radio de acción del progreso, de la organización para el bienestar y la protección colectiva.

Preocupó hondamente a Vaz Ferreira la propiedad de la tierra. Durante todo el siglo pasado había sido el tema más importante que se presentaba cuando se analizaba la estructura social. El socialismo sostenía la necesidad de su socialización, en virtud de atribuirle el origen de la desigualdad existente; aun admitiendo la legitimidad de la apropiación individual de la tierra, aparecen soluciones como las de H. George que quería separar los valores sociales del trabajo individual.

En éste como en los otros problemas, Vaz Ferreira se mantiene en el campo de las actividades posibles; por eso su afirmación de que debe buscarse la fórmula que asegure al hombre la tierra como habitación, tiene la seducción para pensar de todas las fórmulas de Vaz Ferreira: lo mismo que ese sentido de buscar la igualdad desde el punto de partida para fundamentar toda su concepción de los derechos individuales.

Son ideas que incitan a pensar y a buscar soluciones posibles, que orientan actitudes y determinan una obligación de enfrentarse al problema. Lo esencial radica en poner en esa graficidad de la expresión, un elemento que no pueda separarse después de la actitud personal.

Al hacerse cargo de la cátedra de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Vaz Ferreira se encontró con ideas dominantes y modos de desarrollo dogmáticos. Por una parte predominaba el individualismo de Spencer, cuya "Justicia" servía de texto para el estudio de los derechos individuales y en cuanto a los principios generales los textos de Vanni o Groppali, especialmente el primero, se repetían sin que se pudiera separar el estudiante de su contenido ni aun de su expresión. Se rompe con Vaz Ferreira ese planteamiento dogmático y se introduce el de los problemas jurídicos tomándolos también aquí desde el punto de vista de las actitudes mentales. Dos ideas centrales sirven de base a ese desarrollo: por una parte la relación de moral y derecho, afirmando para este último lo que fue el pensamiento determinante de su actitud moral y es la posibilidad de diversos fundamentos (utilidad, progreso, historia, estado, contrato) como compatibles y no excluyentes entre sí, porque tanto la moral como el

derecho se basan en varios fundamentos concordantes.

La otra idea central es la que aparece en toda su vida casi como una obsesión: los derechos individuales y la democracia, establecidos como instituciones o ideales, que no debían presentarse como una cuestión doctrinaria, y así intentaba hacerlo sentir a la juventud.

Hemos indicado antes que Vaz Ferreira dejó de lado el hecho sociológico o histórico para buscar el fundamento de actitudes individuales. La posición de muchos pensadores, ya lo dijimos antes, es una actitud de pensamiento simplemente lógica, es la investigación de las soluciones que satisfagan al espíritu, que parte de determinados supuestos, expresos o tácitos. Son soluciones independientes del tiempo y del espacio, y desde luego que sólo contemplan una necesidad lógica. No es el momento de demostrar que esto implica también una actitud psicológica que escinde la actividad humana en dos sectores: uno que elabora sistemas generalmente de fundamentos racionales y que se mueven en un plano exclusivamente de actividad lógica, también generalmente con una finalidad académica; y un segundo, vital, que actúa aproximándose o alejándose del otro sector sin que exista una interdependencia entre ellos, sin que las fórmulas lógicas lleguen a tener un contenido como para transformar las vidas.

Ya vimos que en Vaz Ferreira la tendencia era otra y en esa cantidad de conferencias y anotaciones, aparece nítido el propósito de que lo esencial está en la conducta para defender los ideales, para tener en cuenta los pensamientos en la actividad continuada, para enfrentarse a toda forma de desconocimiento de los principios esenciales indicados: contra las dictaduras, los despotismos, claros o disimulados, contra todo lo que signifique un desconocimiento del individuo en los elementos básicos que le son inherentes.

Más que el valor de las fórmulas está el propósito y la actitud en este campo, y es eso lo esencial, lo que Vaz Ferreira indicaba como ideales, en un período de locura y de oscurecimiento de los espíritus durante el período que va desde la primera guerra mundial hasta la iniciación de la segunda guerra; por ello sintetiza su aspiración como la confianza en las soluciones de libertad y en la de piedad.²⁷

VI

En materia pedagógica, Vaz Ferreira se presenta bajo dos aspectos que no tiene el

resto de su obra: es a la vez un realizador y un hombre de pensamiento. Ocupó el cargo de Decano de la Sección de Enseñanza Secundaria, miembro del Consejo de Enseñanza Primaria, primer Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias y Rector en varias oportunidades.

La obra pensada se vincula a su actividad funcional y todo ello está orientado por ideas directrices que han sido el eje del pensamiento de Vaz Ferreira en materia educacional. Como lo decimos antes, mucho de lo realizado y de lo expuesto está directamente inspirado en problemas y reacciones, del momento, por lo cual debe buscarse en ellos lo que resulta de acuerdo con la dirección general. No es la labor del funcionario la que nos interesa ahora, a no ser en todo aquello que contribuya a esclarecer su concepción educacional.

A través del tiempo ella se manifiesta en varios aspectos interesantes. En primer término, como una reacción frente a dogmatismos metodológicos en boga, especialmente frente a la concepción de Berra, cuya falsa precisión ataca directa e individualmente. Es, además, en enseñanza primaria, la incitación a tomar cierta posición de experiencia y de ensayo, sin dogmatismos, esencialmente la exaltación del libro frente al texto o manual. Éste como obra de segunda mano, generalmente obras destinadas a la enseñanza, presenta todas las cuestiones simplificadas, aclaradas, reducidas, clasificadas con una preparación que aunque las hace más propias para la asimilación fácil y pronta, las enfría y esteriliza, quitándoles todo el interés viviente con que las animan los grandes espíritus que las han planteado y discutido. El libro es el original que presenta la teoría viviente y sugestiva, tal como salió de la inteligencia que la pensó y la sintió, calentada por el sentimiento y la inteligencia. El interés, la curiosidad, el entusiasmo se despiertan en el alumno frente a libro y no al texto, por lo cual la enseñanza debe tender a hacer sufrir la acción directa de los grandes espíritus.

A esta idea central se une la de los fines de la enseñanza en sí misma, sustituyendo la formación para el examen por la formación en el estudio que se realizaría sin el fantasma de aquél. Ese fue el fundamento de toda la acción de Vaz Ferreira en contra de la corriente que convierte a los centros educacionales en centros de exámenes más que en centros de formación espiritual. Donde existen exámenes la enseñanza tiende a adaptarse al examen.²⁸

Esas dos ideas se relacionan con el propósito de formar una cultura en un medio como

el nuestro, en la primera década de este siglo. El objetivo está en transformar toda la enseñanza, ya que se exige a la memoria un esfuerzo antinatural multiplicando materias y programándolas en extensión. Para los dirigentes, la indicación debía consistir en organizar la enseñanza de modo que se pudiera estudiar en profundidad y no en superficie. "Pero quiero aconsejarles, dice en las clases, como el primer deber del estudiante, desde el punto de vista de la cultura, una conciliación entre las necesidades del examen y el deber de cultura en un sentido mucho más amplio y elevado. Y el consejo de escoger un número de obras fundamentales para la orientación del espíritu humano, y sobre todo de liberarse de un complejo que inferioriza toda la acción. "Lo que nos afecta es un estado de espíritu especial que en parte deriva del hábito, en parte derivará, si ustedes quieren, de las molestias, pero sobre todo deriva de una especie de sugestión inconsciente de nuestra incapacidad; estamos en un estado de espíritu en que no procuramos ni ver ni hablar por nuestra cuenta; estamos pasivos, estamos escépticos".²⁹

En otros problemas y con distintas posiciones, los acontecimientos aquí también desbordan el planteo originario y quedan como situaciones de nuestra historia educacional.

Una referencia es esencial hacer. Al modificarse el programa de filosofía en el plan de Bachillerato de 1907, Vaz Ferreira hizo incluir el estudio de la pedagogía como una parte de aquel programa. Admitía que no era propiamente materia filosófica pero era necesario que en alguna parte se estudiaran en la Universidad los problemas de enseñanza. El mismo dio el primer curso orgánico que se haya dictado en el Uruguay sobre pedagogía y metodología de la Enseñanza Secundaria en una serie de conferencias, la mayor parte de las cuales están inéditas.

La naturaleza de nuestra enseñanza secundaria no es idéntica a la que existía en el momento de aquel desarrollo, la masa estudiantil ha ajustado la institución a sus necesidades, inquietudes y modalidades.

En este caso, como en los problemas sociales, queda sólo la actitud posible de un espíritu que se enfrenta a la realidad, por eso nos hemos referido especialmente a las ideas centrales que tienen vigencia para ser tenidas en cuenta. La médula de las ideas pedagógicas de Vaz Ferreira radica siempre en la capacidad personal y la influencia del educador sobre el alumnado, el despertar en él posibilidades de trabajo o incitar al esfuerzo neces-

río para crearse una cultura, en abrir los espíritus para estar en condiciones de abocarse al planteo y soluciones de problemas.

Lógicamente esta posición tendía a desvanecer o más bien hacía pasar a segundo plano todo lo que se refería a problemas de influencias del medio, de grupos sociales, de instituciones que tienen vida y sentido por sí mismas y también a quitar importancia a la formación del profesor. Se puede asegurar una preparación pedagógica especial, teórica y práctica, pero se presenta el peligro de que se formen espíritus estrechos, pensaba Vaz Ferreira. Era el temor a la mala pedagogía que en centros cerrados no siempre es neutralizada por influencias que la destruyan.

El tema nos toca muy de cerca y abarca problemas de extraordinaria importancia: se sintetiza en la reserva de Vaz Ferreira a posiciones que tienen diverso fundamento. En un sentido elevado y justo, pensando sincera y honestamente, se puede imaginar el gran profesor excepcional que tiene todas las condiciones necesarias para que el alumnado encuentre en él al espíritu amplio y comprensivo, al orientador y a un verdadero hombre. Pero el mismo Vaz Ferreira termina su obra con una consideración que limita la reserva. "Si bien es cierto que es difícil encontrar en cualquier país, o en cualquier establecimiento de enseñanza, más de una pequeña minoría de profesores ideales o que se acerquen a las condiciones ideales del profesor, en cambio es un hecho que basta que cada generación estudiantil tenga contacto con unos pocos profesores, con tres o cuatro *verdaderos hombres*, para que en realidad los efectos fundamentales de la instrucción y de la educación, puedan darse por alcanzados en grado prácticamente deseable".³⁰

Esos profesores actuarán en una institución y no en un medio dado, con otros profesores, realizando planes de estudios y con alumnos que tienen variada capacidad, intereses y tendencias y estos elementos extraños a la actitud personal también actúan e influyen.

También con respecto a la enseñanza primaria las ideas pedagógicas de Vaz Ferreira tienen por un lado un carácter de indicación permanente y por otra parte un sentido de orientación para reaccionar contra prácticas o concepciones corrientes entre los maestros.

El primer aspecto surge de los trabajos especialmente dedicados a la enseñanza, y las ideas que se han expuesto sobre planteamiento de problemas, ya que lo pedagógico constituye en esencia un modo de ver problemas de hacer, y los resultados de su experiencia son

los que deben servir de fundamento necesario a la adopción de principios. Se destaca la oposición de Vaz Ferreira a dos tendencias pedagógicas que se imponían en el magisterio a fines del siglo pasado y principios del actual: una que resultaba la adaptación de las ideas de Pestalozzi de seguir la naturaleza, de adaptar toda la actividad educacional al niño, pero infantilizando la enseñanza. Se usaba esa noción falsa de que si una facultad o un modo de actividad infantil aparece a cierta edad en ese momento debe iniciarse la enseñanza correspondiente. La otra de que si un determinado ejercicio pone en juego desde el punto de vista del hombre una función mental, esa actividad produce su efecto aplicado a la infancia. "No basta que un ejercicio ponga en acción una facultad determinada, para probar que la educa y la desarrolla, si por ello hemos de comprender algo más que la simple disposición para repetir el ejercicio realizado", decía Vaz Ferreira.

Tiene actualidad permanente esta idea central que aparecía como crítica a actitudes de aquel momento y que puede actualizarse cuando se desvía la enseñanza, especialmente en matemáticas, con la deformación de la misma en cuanto a su posible abstracción: tal ocurre cuando se infantilizan los ejercicios para poner en juego una discutible facultad de descubrir por sí los elementos que han integrado originariamente la creación científica. Entramos así al campo del redescubrimiento de doctrinas y fenómenos que si pueden tener accidentalmente un valor educativo, tomados como elementos básicos de toda la enseñanza científica, adquieren un marcado carácter de simplificación de problemas que conducen, al extenderse, a la exageración en pedagogía.

En otro aspecto, y siempre en el campo puramente doctrinario, la posición de Vaz Ferreira de oposición a la pedagogía de Berra, indicaba qué influencia legítima podía existir de lo psicológico sobre lo pedagógico, y hasta qué extremos podían exagerarse y aun deformarse las aplicaciones de una ciencia en lo educacional. En Berra aparecen definidas las leyes del método como resultado de la superposición de las leyes de la actividad mental o física y es lógico entonces que aparezcan principios que sean simplemente afirmaciones de lo que necesariamente debe pasar, aun sin la acción educadora, y principios que hacen ver el hecho educacional como una falsa precisión y que no pueden aceptarse como científicos porque se desprenden de una psicología todavía en formación. Esas pretendidas leyes son sólo las concepciones que los hechos deberán

determinar si tienen o no valor científico. Se afirman las ideas centrales de Vaz Ferreira, aplicadas a lo pedagógico. Su concepción de la ciencia, que es una reacción contra la sistematización del positivismo, sus ideas sobre la actitud que ha de adoptarse desde un punto de vista de su lógica viva, frente a todos los problemas ya se traten de cuestiones normativas o explicativas. Está siempre la reacción frente al uso exagerado de las doctrinas, la indicación de que existe una posición que debe adoptarse siempre frente a los problemas educacionales: la observación y la experiencia. Juzgar por los resultados sin que el niño pueda ser nunca un medio para los fines que el hombre quiera adoptar. Especialmente no puede superponerse sencillamente lo pedagógico a ninguna concepción científica y mucho menos a lo psicológico.

En esto, Vaz Ferreira, más claramente que en ningún otro aspecto de su obra aparece claramente separándose de las ideas dominantes en el momento y atendiendo a la urgencia de problemas que se presentaban entonces: así ocurre con la exposición de las principales ideas bajo los sugestivos títulos de exageración y simplicismo, penetración y escalonamiento en materia educacional, y en la defensa del concurso escolar como sistema para proveer los cursos docentes.

Más definida fue esa situación en uno de los proyectos que más discusión y más fervorosa adhesión provocó en su tiempo, hasta conmover la opinión pública, y que fue el proyecto de creación de parques escolares para resolver el problema de la edificación escolar en Montevideo. Y en este orden de ideas la oposición, que se toma en ciertos círculos como definitiva liquidación del problema de los tests, que los interpretaba como una medida rígida definitiva, de inteligencia, aptitud o rendimiento, insostenibles frente a una psicología en formación y a una idea no sistemática de las actividades espirituales.

El mismo indica la medida de sus más definidas exposiciones pedagógicas, al decir que tienen un cierto carácter local, lo cual no será comprendido fuera de nuestro medio, porque responde al conocimiento de prácticas y a ese "extraño estado de espíritu" que en cierta época habían creado las doctrinas e ideas que criticó.

Por eso, al exponer ahora la posición pedagógica de Vaz Ferreira se debe mostrar la idea general que constituye la trama de su pensamiento, y la actitud individual que se aplica a lógica, a moral, a los problemas sociales y

educacionales. Una explicación de sus conceptos obliga a separar lo que fue accidental de los principios que quedan y que son los que hemos expuesto.

Esos principios se sintetizan esencialmente, desde un punto de vista teórico, en oponer los resultados y la experiencia a la aplicación doctrinaria, desde un punto de vista crítico en evitar el infantilismo pedagógico y la deformación espiritual que se produce si se adaptan todas las concepciones a un supuesto ajuste al desarrollo mental del niño, y en una concepción científica en evitar la superposición de la pedagogía a una psicología que puede proporcionar algunos datos pero no imponer leyes.

En esto, como en todo lo social, Vaz Ferreira se mantiene en la concepción de la actividad del maestro dejando de lado el aspecto sociológico que actúa frente a los individuos. No tiene en cuenta, por ello, el hecho educacional, ni las instituciones que tienen su realidad y su influencia, y que existen y se desarrollan como fenómenos sociales.

VII

El análisis nos ha obligado a vincular siempre actitudes mentales con problemas filosóficos, lógicos, religiosos, morales y sociales. Es la idea central que se desarrolla en todas las manifestaciones de la obra de Vaz Ferreira y en toda su acción coordinada en más de medio siglo de docencia activa que constituyó la característica de su vida.

No hemos hecho referencia detallada a lo anecdótico de ella, ni a las posiciones que ocupó, ni a su actividad considerada en un aspecto exterior porque lo dominante está en esa vocación de maestro en un sentido profundo del término. Por impulso interior y por consagración deliberada, aparece siempre la función educativa orientando toda la obra, y ella en su forma misma tiene ya su destino definido.

El propósito de Vaz Ferreira es el de influir en las generaciones jóvenes. Su pensamiento se exterioriza vivo al tratar los problemas que constituían la preocupación del momento, y al responder a las actitudes psicológicas se exteriorizaba como pensamiento actual, aunque no tuviera el estiramiento de la formulación académica, porque tampoco se expresaba en un sentido académico.

Aspiraba a entrar a la intimidad espiritual para obligar a separarse de las soluciones verbales, de los sistemas de valor puramente lógico, de las posiciones dogmáticas o de la con-

fusión mental, para afirmar la necesidad del análisis racional, en una suprema confianza en la razón. Su propósito era identificar el pensamiento y la acción como contenido de toda solución a la que debía llegarse. La afirmación de la independencia espiritual nos debe conducir necesariamente a la aserción de que sólo por la vía de la libertad se llega al planteo de los problemas sociales; y se completan las conclusiones lógicas con los sentimientos superiores, que ennoblecen el espíritu y elevan la vida, porque tanto como comprender se debe sentir, en un significado hondo, la conducta que ha de seguirse.

NOTAS

1. Trabajo leído en el Homenaje al doctor Carlos Vaz Ferreira, que se realizó al iniciarse el año lectivo del Instituto de Profesores Artigas, el 16 de marzo de 1958.
2. El estudio de la Psicología y su acción sobre ciertos fenómenos mórbidos del Espíritu por Carlos Vaz Ferreira. Anales de la Universidad, año IV, tomo VIII.
3. Vaz Ferreira. *El estudio de la Psicología*, cit., página 1004.
4. Vaz Ferreira. *Lógica Viva*, página 124 y sig.
5. Ver discusión en la Cámara de Representantes (1912).
6. Carlos Vaz Ferreira. *Fermentario*. Montevideo, 1953.
7. Anales de la Universidad. Arturo Ardao, "Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay". Edit. Fondo de Cultura Económica. México.
8. Extracto de una nota presentada al Consejo Universitario de 1902. En *Ideas y Observaciones*. Montevideo, 1905.
9. *La enseñanza de la Filosofía*, por Carlos Vaz Ferreira. Conferencia leída en el concurso de oposición para proveer la Cátedra de Filosofía celebrado en la Universidad el 1º de agosto de 1897. Anales de la Universidad. Año VI. Tomo IX, página 335 y siguientes.
10. Ciencia y Acción en Carlos Vaz Ferreira: *Conocimiento y acción*, etcétera, de 1908.
11. *Conocimiento y Acción*, ya citado, página 5.
12. Reacciones en Vaz Ferreira: *Conocimiento y Acción*, citado.
13. Carlos Vaz Ferreira. *Fermentario*. 1953. — Manuel A. Claps. *Carlos Vaz Ferreira*. Revista Número, nos. 6-7-8. Enero-junio, 1950. — Arturo Ardao: *La Filosofía en el Uruguay*. Siglo XX.
14. Carlos Vaz Ferreira. *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*. Buenos Aires. Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. 1940.
15. Carlos Vaz Ferreira. *Fermentario*.
16. Carlos Vaz Ferreira. *Lógica Viva* (Adaptación didáctica). Montevideo, 1910, páginas 141 y siguientes.
17. "En los márgenes de l'Expérience Religieuse de W. James", en *Conocimiento y Acción. Moral para Intelectuales*.
18. *Los problemas de la Libertad*, por el doctor Carlos Vaz Ferreira. Montevideo, 1907; y edición de la Editorial Losada, Buenos Aires, 1956, con la denominación de los "Problemas de la Libertad y los del Determinismo".
19. Vaz Ferreira. *Problemas de la Libertad*, cit. Carlos Vaz Ferreira. *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*.
20. Carlos Vaz Ferreira. *Lógica Viva*. 1910, página VII.
21. *Lógica Viva*, página 96.
22. *Lógica Viva*, páginas 163 y siguientes.
23. *Lógica Viva*, páginas 47 y siguientes. *Moral para intelectuales*. Montevideo, 1910. *Fermentario*, página 68.
24. Carlos Vaz Ferreira. *Cuál es el signo moral de la inquietud humana*.
25. Carlos Vaz Ferreira. *Sobre los Problemas Sociales*.
26. Vaz Ferreira. *Sobre los Problemas Sociales. El Feminismo. La Propiedad de la Tierra*, etc.
27. *Moral para Intelectuales*, página 169.
28. *Ideas y Observaciones*, 1905; páginas 239 y siguientes: *Lecciones sobre Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza*.
29. *Moral para Intelectuales*, páginas 9 y siguientes.
30. *Lecciones de Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza*, por Carlos Vaz Ferreira. Volumen III. Montevideo, 1919.

VAZ FERREIRA Y LA PROBLEMÁTICA FILOSOFICA

LA FILOSOFIA Y LOS PROBLEMAS FILOSOFICOS

Se ha investigado poco acerca del modo de aparición de los problemas filosóficos. Podría enfocarse el tema en dos direcciones:

1. la determinación de los problemas en el plano de la historia de la filosofía, y
2. su aparición en las almas individuales de los pensadores.

1. El primer aspecto supone, como es natural, que haya acontecido un proceso de explicitación que puede tener diversos grados y diversas intensidades. Hay evidentemente, un primer grado de explicitación en el filósofo que trata de elucidar sus propias dificultades, y que trata de tomar conciencia de los problemas que lo afectan; y un segundo grado, no fácilmente distinguible del anterior, que realiza la historia de la filosofía. Decimos, no fácilmente distinguible, porque si bien el filósofo y el historiador de la filosofía se diferencian en cuanto a la originalidad de su pensamiento, esa distinción es pertinente sólo en el momento de la creación, pero es difícil diferenciarlos cuando pasan a la etapa de la comunicación. Además, el propio filósofo puede colocarse en la actitud del historiador de sus propias ideas, como ocurre con Descartes, con Kant, con Bergson, con Comte, con Hegel, etcétera. Hay así, un momento en que el problema surge públicamente y todo aquel que ha estudiado filosofía sabe lo difícil que es establecer con precisión cuándo ha llegado ese momento.

Ciertas épocas parecen haber creado ya un clima espiritual que tolera la presencia de

un cierto problema. Una época anterior quizás no lo admitiría pero entre un espíritu crítico muy exigente y una cierta propensión a ver la eternidad de los temas, caben innumerables gradaciones. Mientras algunos historiadores tienen el sentimiento extremo de la historicidad de la filosofía y en ese sentido se guardan muy bien de buscar contenidos permanentes en ella, hay otros que, por el contrario, creen en la existencia de una *philosophia perennis* y tratan de encontrar debajo de la diversidad de ideas, temas comunes, a los cuales el pensamiento humano se ha dirigido siempre. Esta última forma de concebir la filosofía como filosofía perenne implica una dificultad: supone admitir la existencia, podría decirse objetiva (el término no es feliz) de los problemas.

2. Frente a esta tesis que sostiene implícitamente la existencia objetiva de los problemas, se halla aquella que ve los problemas como el resultado más o menos explicitado de dificultades que acontecieron en el alma misma del pensador y que difícilmente son separables de él. La historia de la filosofía encarrada bajo esta última forma supondría realizar lo que L. Chestov llamaba "un peregrinaje a través de las almas".

Pero ahora cabe preguntar: ¿de dónde surge la temática de la filosofía? ¿De los mismos filósofos? Habría que suponer que son capaces de elevarse por encima de su época y establecer una temática que domine la historia, pe-

ro aun suponiendo que fuera posible un aislamiento de la personalidad con respecto de la historia, no podría serlo jamás con respecto de la historicidad propiamente dicha. ¿Lo establecen los historiadores de la filosofía? Creemos que su actividad no supone la tarea creadora de que sólo son capaces los primeros.

Cuando se afirma que la filosofía es esencialmente una tarea de creación, ¿qué sentido se le atribuye a este término? En primer lugar, ¿es totalmente lícito distinguir la creación de la explicitación? Admitámoslo. Pero ahora sobreviene una dificultad: ¿el pensamiento del problema, el sentimiento del problema, es creador? ¿Cabe hablar de un pensamiento creador frente al cual el problema subsiste? ¿Acaso el pensamiento creador, el pensamiento poético en el sentido originario del término no implica una superación del problema? Quizás en el grado en que el pensamiento filosófico es un pensamiento creador supone la abolición del sentimiento del problema y solamente se ha de advertir éste en los momentos de descenso cuando aquél cae en la órbita (inevitable por otra parte) de la explicitación, en que el filósofo se coloca en una actitud, casi diríamos, didáctica.

Pero, ¿dónde se encuentra el origen del filosofar? Podríamos sugerir un comienzo en la idea, es decir, se trataría de un movimiento que va de las ideas a los hechos y a los datos, o el movimiento contrario, que va de los hechos y los datos a las ideas. Podríamos agregar que el problema surge en cuanto existe cierta opacidad de la idea, cierto desajuste con el hecho, con el dato, o viceversa.

Ahora, ¿podría pensarse en una superación del pensar problemático que no llevara fatalmente al pensar sistemático? El dilema de Hartman —pensar por problemas o pensar por sistemas— según nuestro punto de vista, tolera una tercera posibilidad. Creemos que puede existir una actitud en que el dato es trascendido sin ser reducido. Puede permanecer la polaridad de dato e idea pero trascendidos en una unidad, en una conjunción que los anule. Y así podría explicarse en cierto grado la diversidad filosófica la que, nos parece provenir en un grado muy importante de la labor de explicitación. Lansberg hacía una observación muy atinada y que casualmente tiene que ver con la cuestión de la libertad, que merece ser tenida en cuenta:

“En cada época (de esta Historia de la Filosofía) son distintos los problemas fundamentales que se plantean con urgencia, según sea la situación concreta

e histórica del hombre. Y estos problemas se refieren a aquellos misterios estableciendo una relación que cambia constantemente. En ese sentido se puede decir que el problema de la libertad no existe. Lo que existe es, por una parte, el misterio de la libertad, y por otra, los problemas de la libertad...”¹

Nos parece que la noción de misterio, tal como la han elaborado algunas tendencias contemporáneas (tal como se halla en el texto de Lansberg) es ajena al pensamiento de Vaz Ferreira. La noción de misterio nos parece estar ligada a una cierta abdicación de la inteligencia, a un cierto éxtasis, que no encontramos en él.

Así podríamos distinguir por lo menos dos formas de encarar los problemas metafísicos: uno, el que encontramos en Vaz Ferreira, de acuerdo con el cual la metafísica vendría como prolongación del conocimiento, y el otro, según el cual la metafísica es la recuperación de lo inmediato que la ciencia ha desatendido.

Vaz Ferreira habla sí de “un pensar directamente” pero éste tiene un sentido muy distinto del pensamiento inmediato de que hablan Bergson o Le Roy.

Notamos en la forma de encarar la historia de la filosofía y la problemática pertinente, cierta imprecisión, cierta fluctuación de términos, que puede, sin embargo, interpretada, resultar valiosísima.

La *Introducción a LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD* de Vaz Ferreira, supone el punto de vista que no admite o admite con muchas reservas, la perennidad de los problemas filosóficos. Esa, repetimos, nos parece ser la inspiración general, pero admite atenuaciones.

“La mayor parte de los problemas filosóficos han sido planteados en una época en que las ideas sobre su materia eran todavía confusas; los conocimientos, insuficientes; los análisis, muy deficientes o completamente nulos.”²

Se sugiere aquí que hay, efectivamente, problemas eternos y también que no hay una diferencia fundamental entre ciencia y metafísica (idea que Vaz Ferreira desarrollará más tarde).

Con todo nos preguntaríamos: ¿es lícito afirmar que en la actualidad se ha delimitado con mayor exactitud el contenido de la filosofía? Porque evidentemente la frase inicial sugiere que en otras épocas las ideas acerca del

contenido de los problemas filosóficos eran confusas, y eso tiene como interpretación inevitable que la órbita de los problemas no había sido fijada. ¿Pero lo ha sido en nuestro tiempo? Estamos convencidos de que existe progreso en filosofía y que ese progreso está encauzado por la profundización del análisis. Pero creemos también que la noción de progreso tiene poco sentido en filosofía pura. En este sentido suscribiríamos este texto de Bachelard:

"Il ne viendrait à l'esprit d'aucun philosophe de dire que Leibniz est en avance sur Descartes, que Kant est en avance sur Platon. Mais le sens de l'évolution philosophique des notions scientifiques est si net qu'il faut conclure que la connaissance scientifique ordonne la pensée, que la science ordonne la philosophie elle-même."³

Esa, repetimos, es también nuestra convicción, pero no olvidamos que muchos filósofos han sostenido la necesidad de volver a las fuentes primitivas, porque en la historia de la filosofía, al lado de su evolución, se dan también olvidos, pero no esos olvidos saludables de que nos habla Vaz Ferreira en esta misma obra y en la *LOGICA VIVA* sino olvidos que son desatenciones, pérdidas irreparables. A pesar de las distancias, para ciertas cuestiones habría que volver constantemente a los antiguos, no para conocer su punto de vista ya superado sino para extraer enseñanzas de su sabiduría más profunda que la nuestra. En cierto modo Nietzsche anticipó esta idea que ha sido desarrollada en la obra de Heidegger.

Esquemáticamente podríamos considerar dos maneras de encarar la historia de los problemas filosóficos. Una forma que denominaríamos *la forma prospectiva*, consiste en considerarla como un análisis continuado, como un deslinde progresivo de cuestiones, incluso con abandono o depuración continuada de cuestiones parásitas. La otra, que podríamos llamar *forma retrospectiva*, en vez de análisis, nos obligaría a hablar de integración, de recuperación de temas. Es evidente que nunca podremos colocarnos en el punto de vista de los antiguos, dado que nuestra condición histórica es diferente. Por lo tanto pensaremos necesariamente los problemas desde *nuestro* punto de vista, por lo que, hasta qué grado es legítima la recuperación, resulta muy difícil de decir.

La frase del texto de Vaz Ferreira acerca de la insuficiencia de los conocimientos, reitera la convicción habitual en él de que el

progreso en filosofía está muy próximo al progreso científico. Este modo de encarar el asunto nos sugiere la influencia del modo de pensar positivista, atenuado considerablemente a través de Spencer y de Stuart Mill; pero de cualquier modo, la manera de concebir la evolución de la filosofía nos parece tener un antecedente en la obra de Comte.

Hay otro punto que tenemos que examinar. Cuando Vaz Ferreira nos dice que los problemas filosóficos *han sido planteados*, tenemos que averiguar cómo y por quién lo han sido. Es una tarea muy dificultosa indicar en filosofía cuándo ha nacido un problema. La idea misma de *nacimiento de problemas* va contra la idea de una filosofía perenne. Si admitimos el nacimiento de los problemas (que Vaz Ferreira parece tácitamente aceptar cuando habla del planteamiento de problemas) habría que averiguar si ellos nacen en el alma individual del pensador, si nacen como resultado del espíritu filosófico de su tiempo (que no es individual), o de alguna otra forma. Es bien sabido que para muchos la filosofía es esencialmente una construcción, una experiencia de la individualidad que transcurre al margen de la historia y que aunque sometida a una historicidad más profunda, no depende de aquella sino en su forma.

"Una vez planteados los problemas, ese planteamiento primitivo ha determinado una orientación, una dirección según la cual han venido a agruparse las nuevas teorías y los análisis e investigaciones ulteriores. Como casi siempre la cuestión primera se planteaba muy simple, con dos tesis opuestas e inconciliables entre las cuales era forzoso elegir, son esas tesis primitivas las que han servido de núcleo para toda cristalización posterior."⁴

Nos atreveríamos a ahondar la formulación de Vaz Ferreira. El planteamiento primitivo no es un planteamiento diaporético sino un planteamiento tético, en el sentido de que el filósofo cuando plantea el problema y presenta dos o más soluciones, lo hace partiendo previamente de una posición que llamaríamos *actitud tética*. El planteamiento supone en cierto grado un escamoteo del tiempo real del filosofar. Por tal entenderíamos no el tiempo ficticio que encontramos en la obra éditada sino el tiempo vivido en que aconteció la experiencia filosófica, un tiempo sembrado de discontinuidades, de hiatus, de precipitaciones, de trán-

sitos bruscos, de estancamientos, en que el filósofo se complace por momentos en la delectación de sus intelecciones pasadas para recomenzar y proyectarse hacia adelante. Cuando el filósofo llega a la actitud tética ese tiempo ha desaparecido. Todo es dado instantáneamente, es decir, es un presente absoluto en que aparecen las doctrinas. Quizás habría sido necesario que los filósofos escribieran otra clase de libros, algo similar a lo que podemos encontrar en la *OPUS POSTUMUM* de Kant, en los fragmentos de Hegel o de Leibniz, en los trabajos iniciales de Descartes, todas éstas obras no destinadas a la publicación pero que sin embargo nos permiten captar en cierta medida el alcance de su obra éditada.

Vaz Ferreira había llamado la atención sobre este tipo de publicación y había intentado realizarla personalmente en *FERMENTARIO*, que en un principio fue como un diario personal sin título. Comenzó este tipo de obra al año siguiente de la publicación de *LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD*, aunque en cierto modo todavía bajo una forma literaria más clásica ya lo había hecho el año anterior con *IDEAS Y OBSERVACIONES* (1905). Se proponía exteriorizar un pensamiento que todavía no había tomado o no podía tomar una forma orgánica. Es evidente que ese pensamiento "más plástico y vivo y fermental" se pierde cuando llegamos al momento en que el filósofo se plantea el problema. Cuando lo hace es como prolongación de su punto de vista tético, y el punto de vista aporético o diaporético es derivado del anterior. El planteo del problema es posterior a la solución y la solución posterior al sentimiento del mismo. La explicitación filosófica supone, como dijimos anteriormente, una alteración del tiempo filosófico real, lo cual, parcialmente explica la dificultad que existe para comprender el comienzo real del filosofar.⁶

La historia de la filosofía ha sido durante mucho tiempo la historia de sectas, ha sido hecha por sectarios. Sería muy difícil determinar si esa condición ha desaparecido. Quizás pueda verse esa pluralidad de sectas como el resultado de la descomposición de un pensamiento primitivo, cuya unidad se habría perdido. La superación del sectarismo tendría que buscarse en dicha unidad primitiva; o por el contrario tendría que venir del sincretismo, del eclecticismo al cual se encamina la historia. En ese sentido cabría hablar de progreso en el grado en que las oposiciones tienden a disolverse en una unidad superior. Condorcet, Hegel, representan ese punto de vista, cada uno

a su modo. Es ocioso mencionar la influencia que tuvo la modalidad hegeliana en los historiadores de la filosofía de Zeller en adelante.

Un efecto de ese sectarismo es la fijación de los problemas filosóficos, o al menos cierta fijación aparente. Vaz Ferreira parece sostener una diferencia que es esencial entre la labor real de la filosofía y la labor que la historia de la filosofía refleja.

"Por eso ciertos problemas se presentan aparentemente, a pesar del tiempo transcurrido, tan abiertos, tan terminantes e insolubles como al principio; hasta se experimenta a veces la ilusión de que no se ha adelantado un solo paso. Pero mirando mejor, llaman nuestra atención, por una parte, la falta de semejanza de muchas interpretaciones clasificadas dentro de una misma tesis y por otra, las relaciones singularmente estrechas que unen frecuentemente a interpretaciones clasificadas dentro de las tesis opuestas. Un proceso analítico de distinciones y subdistinciones descompone hasta el infinito los puntos de vista y nos impide afirmar absolutamente la falsedad o la verdad de ningún argumento o teoría."⁶

Un ejemplo bien claro de la actitud que menciona Vaz Ferreira lo encontramos en obras como *LES DILEMMES DE LA METAPHYSIQUE PURE* o *ESQUISSE D'UNE CLASSIFICATION SYSTEMATIQUE DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES* o la *HISTOIRE ET SOLUTION DES PROBLEMES METAPHYSIQUES*, de Renouvier. Todas ellas son un ejemplo de una actitud radicalmente estéril en filosofía, que consiste en ir de las ideas hechas y depositadas como residuo por la historia hacia los problemas. Desatiende por completo la cuestión de grados de abstracción, aproxima teorías que toleran únicamente una aproximación verbal y se despreocupa de analizar los problemas mismos

"Hay entonces un procedimiento que da resultados sorprendentes: es el de prescindir completamente del problema primitivo; estudiar los hechos y tratar de coordinar las teorías como si aquél no se hubiese planteado; y rompiendo así los lazos artificiales que las unían, dejar a las ideas reordenarse naturalmente según sus relaciones lógicas."⁷

Prescindir del problema primitivo tiene evidentemente el sentido de prescindir del

planteo, del enunciado tradicional. Si la prescindencia se refiriera además de la cuestión verbal, también al contenido, no habría forma de abordarlo. Surge entonces como tarea la de estudiar los hechos, y eso nos lleva también a una dificultad. ¿Cuál es el significado de la noción de *hecho* en filosofía? Nos parece muy difícil que pueda aceptarse la posibilidad de un hecho puro a estudiar.

Se ha repetido muchas veces que la ciencia estudia un cierto tipo de hecho que se distingue del hecho bruto. ¿Es pertinente esa distinción en filosofía o más exactamente, en metafísica? A primera vista y *a fortiori* parecería que sí, si se estima la metafísica como una prolongación de la ciencia, como en ciertos momentos parece considerarla Vaz Ferreira, pero no es una actitud que podemos considerar unánime. De todos modos, cabe preguntar: ¿existen realmente lo que podríamos llamar planos de clivaje entre los hechos o toda distinción es obra de un cierto *morcelage* que realiza nuestra inteligencia solicitada por factores de los cuales no siempre es plenamente lúcida?

En ciencia la cuestión parece más simple, aparentemente más fácil de encarar. El movimiento de aquella implica una ordenación del dato que tiende a la construcción racional de lo dado. Allí lo irracional mismo está delimitado; es lo desconocido, pero encerrado dentro de límites precisos. ¿Pero en filosofía ocurrirá lo mismo? Ya no estamos seguros y es perfectamente pertinente plantearse la cuestión de si dicha delimitación es legítima. Y la cuestión es muy importante dada la continuidad que Vaz Ferreira parece establecer entre el pensamiento científico y el metafísico. Si el análisis es el instrumento de que debemos servirnos, como él lo sugiere, colocándose en la gran tradición de Platón a Descartes, ¿hasta qué límite podrá mantenerse dicho análisis? y más profundamente, ¿hasta qué grado será lícito mantenerlo? Porque la abdicación del análisis puede atribuirse a dos razones muy diversas: 1) que hayamos encontrado su término natural, es decir, el dato inmediato, concreto, ante el cual el análisis *debe concluir*, y 2) que hayamos creído encontrar el dato último y por lo tanto nos detengamos allí, sometidos al hipnotismo del pseudo-dato.

El esfuerzo por coordinar teorías tropieza con la dificultad que no sabemos en qué grado es posible separar las teorías del enunciado primitivo del problema. Toda teoría es una respuesta y no vemos cómo podrá considerarse la respuesta al margen de la pregunta. Admitiríamos tal vez la posibilidad de legitimar

la existencia de la pregunta al margen de la respuesta, pero la segunda actitud parece difícil de mantener.

Hay que hacer una observación. No creemos, y en eso aceptamos plenamente el pensamiento de Vaz Ferreira, que haya un contenido problemático enunciable a través del tiempo con la misma fórmula, pues hay crecimientos, desbordamientos problemáticos. El mantenimiento de un mismo enunciado o la convicción de que hay un enunciado único a través del tiempo, en función del cual se ordenan las teorías, lleva indudablemente a confusiones tremendas. Es así que sería absurdo colocar la respuesta de San Agustín o de Descartes al problema de la libertad tal como lo enunciara Sócrates, Aristóteles o Plotino. Las preguntas son distintas; por tanto no pueden intercambiarse las respuestas. Pero sí podemos hablar de solidaridad de pregunta y respuesta dentro de un mismo pensador, conociéndose generalmente la respuesta mejor que la pregunta, o sea, la teoría mejor que el sentimiento de la dificultad que estimuló el filosofar.

Se ha dicho con razón que en la historia del pensamiento hay cuestiones vivas y cuestiones muertas y cabría pensar si lo que sucede no es que los problemas desarraigados del terreno espiritual en que nacieron pierden sus condiciones de viabilidad. De todos modos, lo que la historia de la filosofía nos presenta habitualmente como problemas es sólo el residuo de las *situaciones vividas o asumidas*, y sin embargo es con este residuo que se fijan sus temas. Nosotros pensamos que la filosofía debe encararse, más que como fijación y exploración de temas, "como un peregrinaje a través de las almas" (para servirnos nuevamente de la expresión de L. Chestov).

Abrir los problemas: abolir hasta donde se pueda las durezas, las esclerosis a que son tan propensos y que la constancia de la fórmula mantiene. No hay nada tan peligroso en filosofía como el prestigio de un planteo. Hay que defenderse, enseña Vaz Ferreira, no sólo de las soluciones hechas sino también y con más cuidado de los problemas hechos. Nos ha hablado de una especie de instinto, el llamado *instinto hiperlógico*, que nos permite darnos cuenta sobre qué no debemos discutir.⁸ Nuestro instinto hiperlógico, no interviene cuando se piensa por sistemas sino cuando se atiende a la singularidad del caso, cuando se trata de fijar el grado y el límite. Nótese bien, *este instinto no viene en lugar de sino además del razonamiento*. El razonamiento, el raciocinio puro cae muchas veces y se caracteriza por una especie de inercia, de pereza, por la

cual se deja arrastrar por soluciones hechas, debido a un afán de economía mental.

Esa inercia se nota en la aceptación pasiva del halo de significaciones que un vocablo posee y que sin embargo rara vez es universal. Por ejemplo, si examinamos diversas obras filosóficas vemos que aparece repetidas veces el término *libertad* pero es raro encontrar coincidencia en el modo de encararlo. Descartando algunos empleos del término, como el de libertad física o política, que obviamente se separan, quedan significaciones morales, psicológicas y metafísicas, cuya distinción no siempre es fácil de establecer. Y no debemos olvidar la resonancia religiosa que tiene también el tema. Sócrates, Platón, Epicteto, S. Agustín, Descartes, Lutero, sintieron la libertad a su manera, no advirtiendo la multiplicidad de otras significaciones posibles.

Pero si los pensadores no están ni siquiera de acuerdo sobre la significación del concepto, ¿cómo puede hablarse de un problema de la libertad? Simplemente teniendo en cuenta que lo que llamamos problema de la libertad no es sino una denominación común con que designamos una infinidad de cuestiones; y que la tarea filosófica, más que pretender llegar a una significación unívoca, lo cual sería un propósito quimérico, debe esforzarse por lograr una mejor inteligencia del tema mediante una dispersión primero y luego una integración.

"ES ESTE PUES, UN LIBRO DE ANÁLISIS" ⁹

Tenemos que estudiar la significación de la noción de análisis en filosofía, noción muy compleja. Podríamos unir la actitud de Vaz Ferreira con aquellas que establecen la primacía del análisis con respecto a la síntesis, como por ejemplo, la de Brunschvicg.

En el caso que nos ocupa, el movimiento parece estar configurado por un movimiento que va de los hechos a las condiciones de su inteligibilidad; de los hechos al plano de la racionalidad. El análisis es el método que nos permite acceder a un cierto nivel de inteligibilidad mientras que la síntesis parece partir de ésta hacia los hechos. La distinción que mencionamos aquí parece inspirada fundamentalmente en uno de los aspectos más importantes del kantismo. ¹⁰

Puede señalarse también aquí una cierta similitud entre el punto de vista de Vaz Ferreira y el de Le Roy (cuya inspiración bergsoniana es bien conocida). Para éste, el pensamiento realiza un *morcelage* inevitable sobre la realidad, pero hay diversos grados en ese

morcelage. Hay un *morcelage del sentido común*, otro de la *ciencia positiva* (tal como se la entendía en el siglo pasado, que no creemos coincida con el criterio científico actual), y finalmente un *morcelage metafísico*.

También podemos comparar la actitud de Vaz Ferreira con las ideas de Whitehead acerca de la abstracción y de la noción de perspectiva. ¹¹ Ambos autores son conscientes de que el problema de la coherencia del pensamiento plantea cuestiones delicadas: la coherencia que busca el pensamiento no debe ser impuesta, sino resultar de la coherencia existente entre las cosas. ¹² Si bien hay una diferencia fundamental entre la coherencia o coordinación subjetiva, la fecundidad, tanto en ciencia como en filosofía, proviene de su interacción, lo que Whitehead llama "la interconexión". Para este autor la actualidad es, en esencia, composición, y al tratar la generalización filosófica indica la necesidad de evitar la falacia de concretez fuera de lugar. Ésta consiste en la omisión del grado de abstracción con que es considerada una entidad. La abstracción es inevitable y por ella se entendería aquí la necesidad de tener en cuenta un grupo determinado de hechos; pero no debemos por eso desatender el contorno. Cuando hemos realizado una abstracción debemos ser conscientes de lo que hemos omitido. Y queremos ahora anticipar una idea de Whitehead que nos será muy útil para un análisis futuro.

"In the absence of some understanding of the final nature of things... all science suffers from the vice that it may be combining various propositions which tacitly presuppose inconsistent backgrounds. No science can be more secure than the unconscious metaphysics which it tacitly presupposes... All reasoning apart from some metaphysical reference is vicious." ¹³

Vaz Ferreira nos habla de la necesidad de romper los lazos artificiales que unen a diversas teorías, en función del problema que se planteó inicialmente. Se refiere a los lazos que se han ido creando en el transcurso de la historia de la filosofía y eso nos lleva a un problema muy interesante a propósito de la distinción de lo que llamaríamos *el hecho histórico* y *el hecho filosófico*, comparable a la que establece L. Robin entre *historia* y *leyenda* de la filosofía. Robin llega a la conclusión de que en el grado en que el historiador "interpreta", forzosamente toma partido y en ese sentido construye una leyenda. No se quiere

decir que estas no tienen interés ni que debamos prescindir de ellas, pero señalamos ahora la dificultad de distinguir las leyendas de acuerdo con su valor. Cuanto mayor sea la autoridad de un filósofo o de un historiador, mayor prestigio adquirirá la versión construida por aquél. Esto nos indica la dificultad de "romper los lazos artificiales". Vaz Ferreira parece exigir a la filosofía una *purificación de todo lo histórico* para lograr un pensamiento absolutamente actual. Pero, ¿es posible pensar así, al margen de la tradición? Heidegger ha hablado de un pensar *contra* la tradición, pero ¿se puede pensar *sin* la tradición?

El método filosófico que preconiza Vaz Ferreira de pensar directamente podría tener su antecedente en aquella orientación que basa el origen del conocimiento filosófico en el hallazgo del dato inmediato y del hecho primitivo. (Esa tradición la encontraríamos en la línea que va de Descartes a Bergson, pasando por Biran, Ravaisson, Lequier, etc. Dejamos constancia que es muy poco probable que Vaz Ferreira se haya inspirado en esos pensadores. Salvo con Bergson, no podemos asegurar otro contacto. Se trata más que de influencias, de una inspiración idéntica o similar. No creemos tampoco que se pueda señalar similitud entre la actitud de Vaz Ferreira y las tendencias fenomenológicas que insisten en la necesidad de volver a *las cosas mismas*. Si cabe hablar de *epoké*, debería entenderse con respecto a la historia de la filosofía, pero no tiene un alcance mayor. La crítica se ejerce en el plano del lenguaje, de las soluciones y de los planteos verbales; en una instancia posterior recae sobre lo conceptual. Dicha crítica la encontramos también en Bergson y en W. James, como también en Stuart Mill, pero buscar otras conexiones nos parece aventurado.)

Estas observaciones son pertinentes respecto al pasaje que dice:

"A todas esas interpretaciones, teorías y soluciones cristalizadas en la dirección que les había impuesto el problema tradicional... las dejamos polarizarse libremente; y entonces sorprende el camino recorrido:... en cuanto al problema primitivo, lo más a menudo no hay lugar a plantearlo; se ha desmenuzado en muchos otros, o bien se encuentra que no hay lugar a plantearlo."¹⁴

Este procedimiento de pensar directamente que encontramos expresado en la *Lógica viva*,

pero usado en todos los análisis que ha realizado Vaz Ferreira, supone un tipo especial de pensamiento lógico.¹⁵ Tenemos que estudiar ciertos aspectos de este pensamiento lógico para comprender lo que significa y qué alcance tiene la expresión de Vaz Ferreira: "dejar a las ideas reordenarse naturalmente según sus relaciones lógicas".¹⁶

En primer término, tenemos que señalar un peligro. No llegamos a suscribir la tesis bergsoniana del carácter meramente utilitario del orden pero sí el peligro de la complacencia estética en el orden.¹⁷

La expresión "reordenarse" implica la necesidad de cambiar de orden, de abandonar un orden anterior por uno nuevo. ¿Cuál puede ser el anterior? De acuerdo con el contexto, evidentemente se trata del orden que viene impuesto por la tradición histórica. La historia de la filosofía inevitablemente va consagrando una ordenación de sistemas, de orientaciones de temas, que se nos presenta ya hecha cuando empezamos a estudiar un problema de la "reordenación".

Parecería que el método consiste aquí en un análisis que nos lleva al campo de las evidencias (como el análisis cartesiano) o que nos permita recuperar el dato inmediato (como el análisis bergsoniano). Una vez logrado el momento de la destrucción del error o de la oscuridad, parecería que sobreviene otro de pasividad profunda, pasividad que estaría indicada por la expresión: "dejar a las ideas reordenarse..." ¿Pero esa abdicación, esa pasividad de la inteligencia, es lícita? Aquí tropezamos con un punto que nos parece ambiguo, sobre todo si lo comparamos con la elaboración que se encuentra en sus últimas obras o por lo menos en obras posteriores, especialmente en la *LÓGICA VIVA*.

LOS CAMBIOS DE ESPÍRITU

Este es, para nosotros, uno de los temas centrales dentro del pensamiento de Vaz Ferreira, pero ha sido poco atendido. La primera vez que se encuentra dicha idea, aunque la expresión todavía está ausente, es en *PROBLEMAS DE LA LIBERTAD*¹⁸ y de modo muy semejante en la *LÓGICA VIVA*, donde se muestra que la mera acción del raciocinio no es suficiente. Se nos dice allí que hay cuestiones que caen en desuso, que acaban por no corresponder al estado mental de la humanidad, por lo que se transforman entonces en cuestiones verbales (el criterio de distinción entre lo verbal y lo conceptual es muy

difícil de establecer), o sea, la discusión se transforma en un juego estéril.

Para Vaz Ferreira hay pues un progreso de la conciencia a través del tiempo. Este progreso implica un aspecto moral y otro intelectual. (En el ensayo *¿CUAL ES EL SIGNO MORAL DE LA INQUIETUD HUMANA?* Vaz Ferreira, preocupado por afirmar la tesis del progreso moral, no se preocupa mucho por el intelectual, pero creemos que toda su obra va en la dirección de esta afirmativa.) Podemos probar esta tesis recurriendo a un texto de la *LOGICA VIVA*:

"...la verdad no se va haciendo por raciocinios totalmente, sino que *se va haciendo principalmente por cambios de espíritu*; los hombres acaban por pensar y sentir mejor y ciertas cuestiones se van desvaneciendo solas." ¹⁹

Aquí podemos hallar cierta base para establecer una aproximación entre esos cambios de espíritu y el instinto hiperlógico. Pero aun no está explicado y probablemente no pueda explicarse qué es lo que produce esos cambios de espíritu. Decimos que acaso no pueda explicarse en el grado en que todo cambio de espíritu implica la capacidad creadora de la inteligencia, que ya no es inteligencia sola sino que también recibe el impulso del sentimiento y de la imaginación... Esto configura la órbita, el campo de acción del instinto hiperlógico. Y nos inclináramos por indicar que este instinto hiperlógico está situado en una zona fronteriza entre la racionalidad (en el sentido estrecho del término) y la genialidad.

No es fácil distinguir la genialidad de la racionalidad profunda que es algo más que el mero raciocinio, porque habría que determinar si la profundidad del análisis no supone ya una capacidad innovadora, en cuanto permite la destrucción de relaciones aparentemente sólidas, de confusiones inadvertidas... No podríamos de ningún modo sostener que el análisis reflexivo, al estilo de Descartes o de Spinoza, de Kant o de Lagneau, sea un mero raciocinio, al estilo del que cultivaron sus epígonos.

Pero si el raciocinio parece caracterizado por una cierta autonomía, por un cierto auto-dominio, al entrar en la órbita de lo hiperlógico, pasamos al terreno de una cierta necesidad e involuntariedad que caracteriza también al genio. Y ahora preguntamos: el genio, el creador, aquel en quien gobierna el instinto hiperlógico, ¿hasta dónde es absolutamente dueño de sus pensamientos? Al querer contes-

tar esta pregunta nos enfrentamos con la conexión profunda que liga el problema de la libertad con la noción de comienzo en filosofía, con el acaecimiento del acto filosófico.

Para muchos el origen del filosofar está ligado a una decisión de la voluntad. Muchos textos podrían usarse para corroborarlo:

"je *resolus* en fin de chercher s'il existait quelque objet que fut un bien véritable, capable de se communiquer..." ²⁰

"Après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et tacher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour *resolution* d'étudier aussi en moi-même et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre..." ²¹

Podrían perfectamente multiplicarse los ejemplos. Una observación de GUSDORF debe tenerse en cuenta:

"La philosophie ne commence pas à quelque part dans l'histoire..., en un point qu'une enquête suffisamment informée pourrai assigner... Elle commence avec une décision personnelle, qui transforme la signification de l'univers... La vérité se propose et s'impose comme une tâche... le vrai philosophe n'est pas celui qui recommence, mais celui qui commence." ²²

Dice Vaz Ferreira:

"El genio parece caracterizado por cierta fatalidad, cierta necesidad, cierta involuntariedad." ²³

Aquí podemos establecer cierta relación que afecta la zona de confluencia entre la genialidad y la libertad. Ello nos servirá para distinguir en el grado en que sea posible esas dos nociones, que en el planteo que hace Vaz Ferreira de la libertad no están claramente diferenciadas. Una idea es la de *libertad* y otra la de *autonomía*.

La autonomía se presenta como una no heteronomía presupuesta y rehusada, implicando el deseo, el voto de hacer las cosas uno mismo. ²⁴ Pero en el plano del genio, de la inteligencia profunda, la idea de autonomía no tiene sentido. Entonces la distinción entre lo que depende de mí y lo que no depende de mí empieza a hacerse horrosa. Cuestión de palabras, podría decirse, pero resulta inequívocamente que cuando se plantea el problema o uno de los problemas de la libertad como una cuestión de dependencia o no depen-

dencia, es en el fondo la cuestión de la autonomía lo que está en juego. La decisión que implica el filosofar, por ejemplo, si bien es un acto de libertad no es totalmente un acto de autonomía

Veamos ahora el enlace profundo entre el pensamiento de Vaz Ferreira y el bergsonismo. Nos interesa exclusivamente la actitud que toma Bergson frente a la metafísica, su forma de encarar los problemas, su concepción del esfuerzo intelectual, de la energía espiritual. Conste que no creemos que sea disminuir en lo más mínimo el valor del pensamiento de Vaz Ferreira al señalar aproximaciones. Es más, es notable la coincidencia con las ideas que Bergson desarrolla en su conferencia *LE BONS SENS ET LES ETUDES CLASSIQUES* y que Vaz Ferreira no conoció. Las fórmulas empleadas ahí coinciden casi totalmente con la inspiración de la *LÓGICA VIVA*. Repetimos que no creemos que signifique disminuir el mérito de Vaz Ferreira el señalar que Bergson, como James y como Stuart Mill, fueron los pensadores con quienes sintió más afinidad.

La semejanza entre el instinto hiperlógico y el buen sentido bergsoniano es clara. Ambos se sitúan entre el raciocinio puro que indica una cierta inercia y la genialidad que se caracteriza por cierta actividad. Ambos se oponen a la rutina. Ambos intervienen tanto en el plano intelectual como el moral. La voluntad y la inteligencia actúan para ambos filósofos conjuntamente.

VAZ FERREIRA Y LA COMUNICACIÓN ESPIRITUAL

Vaz Ferreira ha sido en casi toda su obra un maestro dirigiéndose a sus discípulos. No se trata de un primado de la personalidad en sentido estricto sino que, desde el comienzo, Vaz Ferreira, se sitúa en el plano de la comunicación espiritual; el diálogo determina la forma de su pensamiento.

Se ha dicho que el encanto de los libros de Vaz Ferreira proviene en gran parte de

que, más que escritos, parecen nadiados. Y es cierto. Casi toda su producción es resultado de lecciones o conferencias; acaso la excepción sea el libro que comentamos.

Hay en todos ellos, a veces expresa, a veces implícita, la intención y el anhelo de ser comprendido. ¿Comprendido en qué sentido? ¿Qué significa comprender en filosofía? M. Alquié ha hecho una serie de preciosas distinciones acerca del término *comprender*. Existe por un lado la comprensión puramente personal, donde entran en juego el yo particular con su psicología propia y por otro lado, la comprensión científica, que implica comprender una verdad impersonal. Pero la comprensión filosófica no entra en ninguna de estas dos categorías. Comprender a Descartes o a Kant no es comprender las particularidades psicológicas individuales de uno o de otro, aunque puedan tener mucho interés. Tampoco podemos diferenciar la doctrina del pensador; pero evidentemente comprender la filosofía de Descartes o de Kant es comprenderlos en cuanto creadores de dicha doctrina, es decir, algo que supera la comprensión de la psicología del autor. Y entonces Alquié llega a afirmar que en los filósofos hay una situación paradójica. Por un lado hay vivencias que trasuntan una gran soledad pero al mismo tiempo la verdad que enuncian pretende universalidad. *La verdad filosófica* no es impersonal y pretende ser universal. Es una *universalidad subjetiva*. Así, toda gran filosofía es una forma de comunicación, un diálogo a través del tiempo. Y bien, para que exista el diálogo filosófico propiamente dicho es necesario que el maestro descienda al nivel del alumno. Esa es la función de la ironía socrática, una forma de disimulo superada en una función de amor, que hace posible el contacto espiritual. En Vaz Ferreira encontramos una actitud similar (la ironía está ausente). En él, la educación, la acción pedagógica parece estar por encima de toda otra tarea y de ahí que su forma de encarar las cuestiones metafísicas no pueda ser nunca una aventura singular, una acción aislada sino una aventura en común: *la gran aventura humana*.

CIENCIA Y METAFISICA. LOS GRADOS DE ABSTRACCION

Se ha dicho muchas veces que Vaz Ferreira representa dentro de la evolución filosófica de nuestro país un abandono del positivismo. Vamos a averiguar en qué grado es válida esa afirmación.

En primer lugar, debemos decir que no

hay una caracterización unívoca del positivismo. Su forma inicial, la que se halla en Comte, no tuvo un gran arraigo en nuestro medio. Pero sí la tuvo aquella que puede denominarse de un modo general positivismo y que tuvo como representantes a Spencer y a Stuart Mill.

Vaz Ferreira relata cómo en el momento en que él comenzaba su actuación filosófica nuestro medio intelectual, especialmente en la Universidad, se encontraba guiado por tres tendencias principales: el espiritualismo, el materialismo y el positivismo.

L. Brunschvicg hacía, a propósito del positivismo, una distinción muy importante que debemos tener en cuenta: *positivismo de razón* y *positivismo de Iglesia*.

"Aux antipodes du positivisme de raison, qui fait conscience à l'homme de rien affirmer comme vrai qu'il ne soit en état de vérifier objectivement... il y a un positivisme d'Eglise, fondé tout entier sur le sentiment de confiance qu'un homme éprouve (et fait partager) dans la valeur unique de sa pensée et où il puisse l'illusion de pouvoir créer la méthode et dicter à l'avance les résultats de disciplines qui ne sont pas encore constituées à l'état de science."²⁵

Habría así un positivismo amplio basado en la idea de positividad, que Comte descubrió y que sería el núcleo más importante y la parte más valiosa de su obra. Pero, impulsado por lo que creía su misión de reformador social, Comte desatendió su punto de vista fecundo y alteró su pensamiento. Surge así el positivismo que fue el que manejaron muchos epígonos y que es aquel del que se aleja Vaz Ferreira. En efecto, comparando este positivismo de Comte, resulta mucho más abierto y mucho más crítico el de Spencer y especialmente el de Stuart Mill.

La apreciación del positivismo está formulada por Vaz Ferreira de un modo que hace acordar a Brunschvicg:

"Existe una tendencia, que sería el positivismo en mal sentido... Porque este término «positivismo» tiene dos sentidos: uno bueno y otro malo. Si por positivismo se entiende no tener por ciertos sino los hechos comprobados como tales... es posición buena y recomendable. Pero por positivismo se ha entendido también la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia... así entendida, es doctrina o tendencia en sí misma inferior y funesta en sus efectos."²⁶

Queda claro pues, que Vaz Ferreira se separa del positivismo en cuanto doctrina en la forma que toma específicamente en Comte, pero sigue dominado por la concepción posi-

tivista de la ciencia, apoyándose en W. James, en H. Bergson y en J. Stuart Mill, en su manera de concebir las relaciones de la ciencia con la metafísica. Al decir esto no pretendemos decir nada que él no haya admitido.

LA RELACIÓN DE CIENCIA Y METAFÍSICA

En cuanto a la relación entre ciencia y metafísica, podemos señalar diversos momentos en la evolución del pensamiento de Vaz Ferreira.

En *LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD* no encontramos todavía una solución definitiva sino más bien aparece planteada la cuestión y aparece frecuentemente una actitud inclusive contradictoria con la que ha de darse posteriormente cuando el tema tendrá su elaboración en la *LOGICA VIVA* y en el artículo *CIENCIA Y METAFÍSICA*, así como en las conferencias pedagógicas sobre *ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA*. Del primer texto citamos:

"Sea de naturaleza o simplemente de grado la diferencia entre la ciencia y la metafísica, es lo cierto que la facilidad que se encuentra para pensar y discutir dentro de la primera, resulta en parte de que las palabras tienen allí un sentido preciso... Esto depende de que la ciencia toma como datos, sin discutirlas, ciertas nociones que son comunes a todos los hombres porque son precisamente los datos de la percepción."²⁷
"Se ha visto bien que la verdad o la falsedad de una teoría (mejor: de una formulación en ciencia) es cosa muy distinta de su verdad filosófica y es independiente de ella..."²⁸

Analizaremos varias objeciones:

La primera surge de la afirmación del autor de que la ciencia toma como punto de partida los datos de la percepción. Pudo ser cierto; ya no lo es. Si bien cabe hablar de acuerdo de los espíritus en ciencia, hay que buscar por el lado del valor universal de la razón y si puede hablarse de subordinación al hecho (esta expresión es, a nuestro criterio, sumamente vaga y acaso carente de sentido) se tratará del hecho construido racionalmente. Es curioso que Vaz Ferreira no haya prolongado más y no haya mostrado la necesidad de superar más el positivismo, y en función del poder de análisis tan grande que poseía, no

haya llegado a constituir lo que Bachelard llama "un pluralismo filosófico" que permita integrar los elementos tan diversos de la experiencia y de la teoría. Falta, nos parece, un aprovechamiento recíproco del análisis científico y del análisis filosófico. Sin duda, su actitud respecto a la relación entre la ciencia y la filosofía configura un progreso con respecto al positivismo vulgar, pero, aunque reconocemos que es muy difícil lograrlo, habría debido ir más adelante, y por un movimiento de involución advertir las influencias del pensamiento metafísico sobre el científico y de éste sobre aquél.

Veamos ahora la *segunda objeción*: el establecimiento de los grados de abstracción en ciencia no es tan fácil como cree Vaz Ferreira; puede hacerse, pero supone una tarea de tanta dificultad como la que él descubre en la metafísica.

Supongamos un concepto científico muy manejado, como el concepto de *masa*. Hay un primer nivel una primera franja del espectro de descomposición o dispersión que está constituido por el concepto tal como se presenta al sentido común, es decir, el dato primario. Mientras predomina este concepto vulgar de masa, el pensamiento científico está bloqueado; según la expresión de Bachelard, estamos en presencia de un "obstáculo epistemológico". Ese concepto ha sido superado, se dirá. Es cierto; pero hay que determinar en qué grado ha sido suprimido del pensamiento consciente y en qué grado subsiste en el inconsciente.

Acaso la idea de una psico-lógica, tal como la concibió Vaz Ferreira deba ser completada con un *psico-análisis-lógico*, donde se estudiarían las ideas inconscientes que la historia de la ciencia ha ido perpetuando y que deberían ser exorcizadas. Queremos decir, que lo que falta en Vaz Ferreira es el estudio de estos errores a través de la historia de la ciencia y de la metafísica, aunque hay algo esbozado sobre los errores inconscientes en sus ideas sobre las falacias verbo-ideológicas.²⁹ En este sentido la obra de G. Bachelard sería un extraordinario complemento de la obra de Vaz Ferreira y el bergsonismo del punto de vista crítico, aun sin mencionar las cuestiones relativas a lo inconsciente en su análisis y destrucción de ciertas ideas tradicionales de la ciencia y de la filosofía, también iría en la misma dirección. Demás está decir que consideramos todo con prescindencia total de los temas freudianos; es solamente el método y la actitud lo que tomamos en cuenta.

Resumiendo: no usar sólo el análisis tal como lo concebía Descartes, enraizado en un

cierto optimismo racional, sino un *psico-análisis-lógico* que se propone destruir el error que se deba a la complacencia de nuestro pensamiento. Es decir, la razón trabajará contra sí misma,³⁰ pues sólo en el grado en que la razón pueda desechar las explicaciones adquiridas como definitivas, (como lo atestiguan las grandes épocas creadoras) comienza la dispersión. A veces con poco esfuerzo, como ocurrió en el tránsito de esa primera noción de masa, vaga, confusa, llena de ensoñaciones inconscientes, al concepto derivado pero adyacente: la noción de peso. El tránsito de una noción a la otra no fue muy difícil. En ese sentido sí tenía razón Vaz Ferreira cuando decía que la base del pensamiento científico estaba en las nociones de la percepción. La racionalidad está todavía enteramente subordinada al plano de lo empírico.

Pero ya en otro plano, cuando consideramos la noción de masa tal como la consideró Newton, como cociente entre la fuerza y la aceleración, notamos que el apoyo en los sentidos no nos sirve de mucho y que no podemos comprender una noción aisladamente sino necesariamente en relación con otras. Tenemos que manejar una solidaridad de conceptos para poder comprender, y entonces la simplicidad al establecer grados de abstracción desaparece.

Veamos ahora la *tercera objeción*: es muy discutible la existencia de *convención tácita* en ciencia (objeción íntimamente ligada al problema del realismo). Con la definición de masa de Newton, que implica —como dijimos— una solidaridad de nociones, el realismo inicial es abandonado por otro: hay un tránsito del realismo de las cosas al realismo de las leyes. Pero no concluye ahí el proceso. La teoría de la relatividad, más tarde, ampliará considerablemente el campo del racionalismo. La masa, previamente pensada con carácter absoluto, en un espacio y un tiempo también absolutos, se transforma en una función muy complicada de la velocidad. Y no puede volverse a la vieja noción, desde que ahora la noción de reposo absoluto deja de tener sentido. Tampoco podremos hablar de masa absoluta. Y notamos así que el punto de vista realista ya no es utilizable aunque el lenguaje parece no cambiar mucho.

Llegamos ahora al punto que nos interesa. Cuando cada nivel epistemológico, cuando cada grado de abstracción es designado con una convención tácita o expresa (entendemos que deberá tratarse *siempre* de la última), la expresión "convención" no tiene sentido, porque hablar de convención es presuponer la existen-

cía de una realidad en sí, absoluta, que es representada de diversa manera por el pensamiento. En esto la cosmovisión científica o filosófica de Vaz Ferreira sigue siendo un realismo tal como lo practicó el mecanismo del siglo pasado, aproximándose a las teorías que vieron "convenciones" en las construcciones científicas (como Milhaud, Poincaré y Le Roy).

Por el contrario, la superación del realismo se produce cuando se abandona el hecho, el dato, como punto de partida para ir a la construcción racional, volviendo de allí al dato. Es lo que se advierte, por ejemplo, en la obra de Dirac. Una noción como la de masa negativa no tendría ningún sentido si tratáramos de apoyarla en intuiciones realistas; no es una idea que se pueda considerar como prolongación o afinación del hecho bruto, como lo entendían Meyerson, Poincaré, y también Vaz Ferreira. Y vale la pena insistir en esto, porque la adopción de este criterio es lo que ha impedido que Vaz Ferreira lograra (como también le sucedió a muchos otros, y de los más grandes) conciencia exacta del alcance y de las proyecciones de ciertos problemas y teorías de la ciencia actual. La confusión ha provenido, nos parece, de que muchos pensadores han tratado de traducir nuevas nociones en el viejo lenguaje de la ciencia del siglo pasado.

El error proviene a nuestro criterio de una misma fuente: creer que hay una realidad existente por sí, a la cual se superponen en el pensamiento, diversos planos de abstracción. Es sobre la base del primado de la idea de realización sobre la idea de realidad que debemos entender la evolución del pensamiento e interpretar los aportes de la ciencia de nuestros días.³¹ Cuando se llega a los niveles de abstracción a que ha llegado la ciencia en nuestro tiempo, ya estamos muy lejos de la claridad, de la distinción y de la evidencia en el sentido clásico. La razón ha tomado ahora otros caracteres. Hay así diversas formas de claridad que se van superponiendo y que no tienen las mismas características. El pensamiento inicial, el conocimiento vulgar, es claro, sencillo, pero mientras dicha claridad subsiste, el pensamiento está como bloqueado. La ciencia naciente, la elaboración racional de estos datos trae consigo otra claridad, superior evidentemente, pero en el grado en que no impone un sacudimiento radical, en el grado en que no obliga a la razón a "pensar contra sí misma", mantiene todavía el error anterior aunque larvado. Es menester abandonar todo esto para alcanzar una claridad que es de otro orden: la claridad que pertenece al *suprarracionalismo* y solamente cuando se ha alcanzado ese nivel

de la escala es que se pueden juzgar todos los demás y asignarles su posición relativa. Esos niveles, que representan grados de abstracción, suponen implícitamente una actitud filosófica. Es así que nos sentimos obligados a abandonar el criterio acerca de las relaciones entre ciencia y metafísica que sustenta Vaz Ferreira.

Él parece sugerir que hay un trayecto en el proceso mental por el cual el hombre, tomando como punto de partida los datos de la percepción, se aleja de ellos, estableciendo mediante convenciones tácitas en qué nivel se coloca. Luego seguiría una zona media, un momento de transición, "la región intermedia",³² (que se menciona en *CIENCIA Y METAFISICA* pero aun no en *PROBLEMAS DE LA LIBERTAD*) para luego accederse a la investigación filosófica propiamente dicha.

No creemos que sea así. Si disponemos la investigación científica y la interpretación científico-filosófica, y la filosófica a lo largo de una misma línea, nos parece que cometemos un error. Si, en cambio, las disponemos en diversos planos que se apoyan entre sí, que a menudo *se interpenetran*, que a menudo se invierten, de tal modo que la metafísica sirve de apoyo a la ciencia y la ciencia de apoyo a la metafísica, la imagen sería más adecuada.

Pero respecto de esto Vaz Ferreira teme que la ciencia utilice una metafísica subrepticia, no advirtiendo sin embargo el peligro inverso: que los planteos metafísicos utilicen una ciencia subrepticia, acaso falsa y/o superada. Con todo, nos parece que la denuncia del peligro de una metafísica subrepticia, tal como Vaz Ferreira la efectúa en *CIENCIA Y METAFISICA* es una actitud más adecuada a la del texto citado (página 29) de *PROBLEMAS DE LA LIBERTAD*, puesto que esta metafísica, por más subrepticia que fuere, necesariamente *se adosa* a la ciencia, con lo cual la distinción neta entre verdad científica y verdad filosófica se ha superado.

En efecto, ésta es nuestra *cuarta objeción*, por otra parte fundamental: no es posible mantener separadas las investigaciones científicas de las filosóficas. Hablamos recién de interpenetración de planos y advertimos que en la especulación metafísica debemos tener en cuenta una concepción científica, la que (para usar los mismos términos) se infiltra en ella subrepticamente; tesis ésta de suma importancia porque permite configurar la noción de progreso en metafísica.

No podemos negar que la cultura científica determina modificaciones profundas del pensamiento en general, del metafísico en particular. Es cierto que la ciencia cartesiana está

influida por la metafísica cartesiana, pero lo inverso también es cierto. La mentalidad metafísica de Platón deja sus huellas en su ciencia, en sus matemáticas, del mismo modo que éstas dejan huella en su metafísica. Y en el mismo Aristóteles la mentalidad científica influye sobre su mentalidad filosófica. Lo mismo y acaso con más razón puede decirse de Kant y de innumerables otros filósofos. Pero ahora debemos proceder a una rectificación: no digamos una "concepción científica" como si todas las nociones hubieran alcanzado el mismo nivel epistemológico o el mismo grado de abstracción, porque no hay una evolución pareja de la ciencia, sino que las nociones evolucionan con distinta velocidad.

Y ahora vayamos a otra dificultad. Vaz Ferreira aconseja para evitar confusiones utilizar en metafísica el procedimiento de establecer por una convención expresa el grado de abstracción en que se piensa. Pero eso es imposible y el propio análisis de Vaz Ferreira nos dice por qué.

"La metafísica ha cometido el error de querer ser precisa, de querer ser geométrica, planteando cuestiones y estableciendo fórmulas verbales afectadas casi universalmente de falsa precisión... La metafísica es legítima; más que legítima, constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia; en cambio, con el aspecto geométrico y falsamente preciso que ha pretendido dársele, la metafísica es simplemente la ilustración típica por una parte, del sofisma de falsa precisión que ya hemos estudiado y por otra de estas falacias verbo-ideológicas." ²³

Y si es así, ¿cómo se podrá en metafísica establecer los grados de abstracción mediante convenciones expresas? ¿Cómo podrá el metafísico decir en qué grado se coloca y situarse con exactitud con respecto de otros? ¿No será incurrir también en una falsa precisión y llegar así a una simetría ficticia?

El modelo de pensamiento metafísico propuesto en *UN LIBRO FUTURO* nos muestra eso: el pensamiento metafísico carece de concatenación lógica cuando accede a los planos profundos. Dicha ausencia es representada por las líneas de puntos suspensivos; el psiqueo se mantiene en lo *infradiscursivo*, cosa que la psicología de nuestro tiempo conoce y ha estudiado. Ese psiqueo no siempre es de signo

positivo; muchas veces compromete y altera la marcha de nuestras intelecciones. Luego llegaríamos al plano del discurso, del *psiqueo plenamente discursivo*, para luego acceder a una tercera zona, la del *psiqueo supradiscursivo* o si se prefiere, podríamos utilizar la expresión de Bachelard, del *supraracionalismo*. ²⁴

Cuando Vaz Ferreira concibe su "libro futuro", tiene razón en decir que habría sido muy interesante conocer las dudas, las vaguedades que pueden haberse presentado en el pensamiento de Kant y Descartes, pero para la lógica creemos discutible el interés por el psiqueo infradiscursivo tomado en bloque. En el tránsito del pensamiento confuso al pensamiento claro se gana mucho; se pierde mucho también. Habría que cuestionar si la riqueza de ideas que disminuye cuando llegamos al momento de la explicitación es toda del mismo valor.

"...Es posible superponer a una teoría filosófica pensada en un plano de abstracción, una teoría filosófica cualquiera pensada en otro plano de abstracción más profundo." ²⁵

Muchas veces se señalan contradicciones en los filósofos. No es seguro que los pensadores se dejen guiar siempre por una coherencia lógica, absoluta y perfecta; pueden existir contradicciones. No es seguro que se filosofe simultáneamente con la totalidad del alma; no es seguro que sea una única causa la que impulse el filosofar: puede tratarse del sentimiento, de la voluntad, de la inteligencia pura; y por tanto las contradicciones pueden aparecer. Casi ningún filósofo ha escapado a esta suerte; muchos intérpretes se han complacido en ponerlas de relieve con la misma frecuencia con que otros han tratado de atenuarlas y eliminarlas, para darle al pensamiento una naturaleza absolutamente sistemática.

Pero al margen de esta situación que todos conocemos y respecto de la cual se podrían citar infinidad de ejemplos, cabría mencionar otra contradicción, contradicción sólo aparente: aquella que proviene de ideas situadas en distintos grados de abstracción, ya sea en filosofía en general como dentro de una misma filosofía. ²⁶

Cuando no se tiene en cuenta esta circunstancia se corre el riesgo de criticar indebidamente una teoría, al tener en cuenta la misma en un solo plano de abstracción. Y aquí tenemos que preguntar, aunque sin desarrollar la cuestión: si hablamos de grados distintos de

abstracción, ¿cabe hablar de unidad de una teoría? Hablar de *teoría* implica una cierta construcción racional que pretende explicar un conjunto de hechos. Aquí se trataría de una cierta intención, de un cierto movimiento del espíritu o de la razón que va depositando a lo largo de su trayectoria, diversas explicaciones que se van superponiendo a lo largo de la misma. Pero, ¿el movimiento es la teoría? Cuando Bergson habla de algo muy sutil que se encuentra en el fondo de la filosofía de Spinoza o de Berkeley, a pesar del aspecto más o menos imponente que puedan presentar esas construcciones, alude a un cierto movimiento del espíritu, más que a la obra propiamente dicha, y la unidad, si existe, es la unidad de este movimiento y no de su producto. Parecería entonces que quien estudia una doctrina tiende a efectuar en ella cortes transversales que impiden ver la unidad de ese movimiento. Cada uno de esos cortes correspondería a un grado de abstracción determinado pero no representaría la totalidad del pensamiento de su autor.

LAS TEORÍAS FILOSÓFICAS Y SUS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS

La tesis central que sostiene Vaz Ferreira es que "casi siempre hay más oposición entre las teorías que entre sus consecuencias".³⁷ Las consecuencias parecen entenderse en el sentido de modificaciones en la conducta, en los hechos, mientras que la teoría parece ser considerada desde un punto de vista exclusivamente especulativo (Encontramos esta distinción desarrollada especialmente en *CONOCIMIENTO Y ACCIÓN*, y atenuaciones de la misma en *FERMENTARIO*.)

Vaz Ferreira señala que una teoría puede diferir considerablemente de otra como teoría sin que eso implique ninguna oposición profunda en el terreno de los hechos. Por otro lado, hay en Vaz Ferreira un recelo a extraer consecuencias prácticas excesivas de ciertas teorías. Esta desconfianza hacia las cuestiones verbales, especulativas, hacia las teorías que no implican consecuencias prácticas está en concordancia con el pensamiento de W. James. Pero en los ejemplos examinados por Vaz Ferreira nos parece que hay una cierta desatención de lo que significa la consecuencia práctica en el campo de la filosofía y esto se pone de manifiesto cuando Vaz Ferreira hace el examen del pragmatismo, pues allí es evidente su dificultad para desprenderse de los criterios tradicionales.

Según Vaz Ferreira, el error del pragmatismo radica en haber extraído consecuencias prácticas de su teoría de la verdad, error semejante a aquél en que hubiera incurrido Berkeley si las hubiera sacado de su teoría de la materia

"Supongamos que los argumentos de Berkeley nos han convencido; que nos hemos hecho idealistas; lo cual quiere decir que hemos admitido que la materia no es otra cosa que estados de conciencia. Una vez que hemos admitido esta doctrina, ¿hay algo cambiado en la práctica? ¿Significará la admisión del idealismo que desde ese momento lo que era, por ejemplo, duro, pesado, suave, blando, sólido, líquido o gaseoso, deje de ser lo que era antes?"³⁸

Ahora bien, es indudable que Berkeley se hubiera precipitado en el absurdo si hubiera extraído de su doctrina las consecuencias que imagina Vaz Ferreira, pero, ¿se puede afirmar que la doctrina de Berkeley no tuvo consecuencias prácticas? Eso ya es otra cosa.

Casi toda la gnoseología del siglo XVIII, la destrucción del realismo espacial, que de Descartes a Newton se había mantenido; la crítica al mecanicismo, pueden ser consideradas como influidas por Berkeley. Se podrá responder que todo eso no es una consecuencia práctica, pero entonces se toma la palabra "práctico" en un sentido muy estrecho. Vaz Ferreira critica al *sofisma dinámico* de acuerdo con el cual W. James se pasaría de un criterio estrecho de las consecuencias, es decir, teniendo en cuenta sólo las inmediatas, previsibles (criterio nócivo para la investigación que es tanto más fecunda cuanto más desinteresada), a un criterio amplio en que se tendrían en cuenta todas las consecuencias. No aceptamos esta crítica porque en una apreciación global del pragmatismo, el primer criterio se abandona y el investigador pragmatista actuará a ciegas de los resultados y su acción será semejante a la del que busca la verdad porque sí. Acción semejante; no igual. Examinando al empirismo radical podemos llegar a esta conclusión: cuando el pragmatista busca resultados prácticos, lo que busca es un resultado que acceda a la experiencia, no algo que permanezca absolutamente trascendente. Se dirá, como lo dice Vaz Ferreira, que es imposible fijar de antemano, cuándo algo es absolutamente trascendente a la experiencia, pero ese reproche hay que hacérselo a los racionalistas como a los agnósticos como a los positivistas que pretenden cerrar las investigaciones, o, según

la expresión de Stuart Mill (que Vaz Ferreira se complace en citar) "no dejar problemas abiertos". El pragmatista se ocupa esencialmente de tratar todo aquello que cae y puede caer bajo la experiencia y esa preocupación ha tenido resultados magníficos en las propias investigaciones de W. James en las cuales la noción de experiencia ha resultado enormemente enriquecida.

A nuestro modo de ver, pues, hay que considerar como verdadero el criterio amplio en cuanto a las consecuencias prácticas.

De modo que, según Vaz Ferreira, hay que tener en cuenta una serie de circunstancias cuando se intenta abordar un problema filosófico:

1. Desconfiar de la fórmula tradicional, tal como viene impuesta por la tradición.
2. Desconfiar de la ordenación de doctrinas, de sus aproximaciones y de sus

oposiciones tal como las consagra la historia.

3. Notar que muchas veces se establecen oposiciones entre teorías que si bien en el plano especulativo parecen divergentes, no se distinguen mucho en el plano práctico.

Ya hemos examinado en detalle los dos primeros puntos, indicando todo lo valioso que, a nuestro juicio, se encuentra en el pensamiento de Vaz Ferreira. En cuanto al tercer punto confesamos ver con dificultad qué importancia tiene en filosofía. Si compartimos enteramente la tesis de Vaz Ferreira de que existe progreso en filosofía; pero para nosotros no basta con el análisis que lleva simplemente a distinguir problemas, sino que es necesario mostrar y comprender cómo éstos, en el curso de la historia de las ideas, a veces se tornan confusos debido a la integración de temas que se van uniendo al planteo primitivo. Creemos, precisamente, que es con o mediante esa comprensión que se vislumbra el progreso en filosofía.

¿UNA CONFESION INVOLUNTARIA?

Hay un pasaje en *LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD* sobre el cual se ha llamado poca la atención y que nos parece muy importante respecto a la actitud metafísica de Vaz Ferreira. En él podemos hallar una base para comprender su actitud respecto a Stuart Mill, a W. James, a Renouvier. (La lectura de este último evidentemente le sugirió el texto.) Dice así:

"Pero, con todo esto es indudable que el conocimiento se transforma cuando se plantea el problema de la percepción y se emprende el análisis de la noción de exterioridad. Conducido a rigor absoluto de lógica, este análisis lleva ya sabemos a donde; pero como el solipsismo es un «horror» se hace necesario hacer hipótesis más o menos verosímiles; y de aquí la posibilidad de un número infinito de teorías del conocimiento que son solipsismos detenidos, desviados o completados por hipótesis..."²⁹

Parece ser uno de esos pasajes que los pensadores dejan escapar a veces, incluso aquellos a los que la cautela lleva a velar las formas más íntimas de su pensamiento. Aquí apa-

rece como inconcluso... parecería tener el carácter de una confesión involuntaria.

Se podría fácilmente seguir el itinerario de esa expresión: *el solipsismo es un horror*, desde Renouvier, a James, a S. Mill. Para todos ellos parece ser una posición aparentemente lógica, pero inadmisible, "un horror". ¿Es esa también la actitud de Vaz Ferreira? ¿Y si lo fuera, nos daría la clave de su actitud tan precavida, tan cuidada frente a las cuestiones metafísicas?

Parecería que del punto de vista de una lógica estricta, sería para Vaz Ferreira, la que Descartes había descubierto al lograr la única evidencia aceptable en la evidencia del *Cogito*, y que puede llamarse con pleno derecho solipsismo.

Antes de analizar las fuentes en medio de las cuales se mueve Vaz Ferreira, es interesante observar el movimiento que se ejecuta en su filosofía. No existe para él la posibilidad de construir una metafísica partiendo de esa evidencia primera, de esa certeza de la conciencia. Ese camino ha sido tentado. Por él se ha llegado a una concepción de la espiritualidad al modo de L. Brunschvicg. Vaz Ferreira tomó otro camino, aquél que en Francia (un tanto

saturada del idealismo que parece trabajar un poco en el vacío) inició un movimiento "hacia lo concreto". Acaso pueda verse como elemento común una cierta amplitud de la positividad, la búsqueda de la metafísica no por el lado de la argumentación y de la teoría, sino de la experiencia que habría de ir dibujando sus contornos gradualmente. Inicialmente, en esta obra, tomó como datos, los datos de la percepción, su prolongación en la ciencia positiva, luego de la metafísica, que habrá de transformarse por un proceso gradual en el terreno inalcanzable, pero que da sentido a la ciencia. En este momento se mueve en la órbita de Renouvier, de S. Mill, de James. ¿Pero fue realmente el idealismo para Vaz Ferreira una tentación? ¿Todo lo que hizo después fueron "solipsismos detenidos, desviados o completados por hipótesis"?

Hemos hablado de Stuart Mill. Se ha señalado muchas veces —él mismo lo ha destacado muchas veces— la significación de este filósofo, pero no nos referimos ahora al autor de la *LÓGICA*, sino del *EXAMEN DE LA FILOSOFÍA DE HAMILTON*. No podemos asegurar que Vaz Ferreira haya conocido esta obra pero todo hace suponer que sí. Examinando, como el título lo indica, las ideas de Hamilton, estudia el criterio de este último, para el cual la creencia es una convicción de autoridad superior al conocimiento; la creencia un hecho primero, y el conocimiento un hecho derivado.

Tanto S. Mill como Vaz Ferreira entienden que hay que invertir esa relación. Hay un campo del conocimiento donde se puede encontrar convicción completa y hay un campo de la creencia, más allá del primero, pero donde puede hallarse sólo una probabilidad y jamás una certeza. Para S. Mill la creencia es injustificable y así encontramos en él el dilema que en el plano intelectual se le había planteado a Hume.

El problema queda formulado en estos términos: intelectualmente es imposible demostrar la creencia en el mundo exterior. Aquí tiene razón S. Mill. Se apela entonces a otros elementos que no son intelectuales como lo hacen Royce y James. Y la creencia entonces (la afirmación de la existencia del mundo exterior es una *creencia*) reposa sobre elementos extra-intelectuales gracias a los cuales se vence el solipsismo que del punto de vista lógico es invencible. La detención o la desviación del solipsismo se logra apelando a factores irracionales. Y aquellos que han sostenido este punto de vista, como James, demuestran que no se

puede avanzar muy lejos en esta elucidación en virtud de la naturaleza extra-racional de la creencia.

En ese grado precisamente la creencia origina diversos mundos. Se podría pensar que la concepción del pluriverso de James corresponde a los solipsismos detenidos, desviados de que habla Vaz Ferreira. Porque cuando James habla de lo real, cuando trata de explicar en qué sentido decimos que una cosa es más real que otra y debe ser más creída, llegamos a la conclusión de que la realidad significa simplemente relación con nuestra vida activa y emocional, y que real es todo aquello que excita y estimula nuestro interés. En esto James sigue la tradición de Hume, para quien la creencia no es explicable teóricamente sino por medio de la vida emocional o pasional, para emplear la expresión de la época.

James, así como S. Mill, considera que la conciencia, que el Yo del punto de vista lógico, constituyen la única realidad indubitante. Pero el problema consiste en saber cómo se sale de esa evidencia inicial, de ese solipsismo. En James, el problema es rápidamente abandonado porque de algún modo presiente que la conciencia es intencional. En S. Mill se mantiene con más pureza, lo cual explica la afinidad de S. Mill y Vaz Ferreira (el que apeleará a éste para combatir a aquél).

Pero frente al dilema mencionado, frente a esa aporía en el sentido estricto del vocablo, el pensamiento de Vaz Ferreira parece haberse detenido... ¿o ha tentado la salida guiado por el instinto hiperlógico suscitante de cambios de espíritu, capaces de instaurar mutaciones en la razón que no son puramente racionales sino razonables? ¿El *razonablismo* podrá encontrar respuesta a estas cuestiones aparentemente insuperables?

Instalado en un cierto nivel de la naturaleza humana, Vaz Ferreira no realiza jamás un movimiento hacia la trans-descendencia, un descenso a la corporeidad, hacia el asidero sensorial de lo real. En lugar de eso, se orienta, modalidad activa y pasiva a la vez, en una dirección hacia lo alto, en una pura trans-ascendencia, propedéutica de los cambios de espíritu, de las conversiones purificadoras guiadas por el instinto hiperlógico... Pero es difícil y lo será siempre frente al texto involucrado, averiguar si se trata de una actitud meramente aludida pero enteramente ajena, si en cierto momento fue suya, temida, inaceptable pero imponiéndose a su pesar, y luego velada o al fin superada por alguna mutación inesperada, fatal y acaso secretamente voluntaria...

NOTAS

1. Lansberg, P. L., *LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE*, ed. Séneca, México, 1940, pág. 158.
2. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, vol. II, pág. 17.
3. Bachelard, G., *PHILOSOPHIE DU NON*, ed. P.U.F., 1949, pág. 22.
4. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. II, pág. 17-18.
5. Véase Dandieu, A., "L'acte comme point de départ", *RECHERCHES PHILOSOPHIQUES*, VI., pág. 58.
6. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, Vol. II, pág. 18.
7. Ibid.
8. Véase Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. IV, pág. 131, y también vol. X, pág. 155.
9. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. II, pág. 18.
10. Véase Kant, *WERKE*, vol. IV, ed. Cassirer, pág. 25.
11. Véase Le Roy, *LA PENSEE INTUITIVE*, Boivin, París, 1929, vol. I, pág. 66.
12. Véase Whitehead, *ADVENTURE OF IDEAS*, ed. MacMillan, Nueva York, 1947, pág. 60, y *MODES OF THOUGHT*, ed. MacMillan, Nueva York, 1956, pág. 162.
13. Whitehead, A. N., *ADVENTURE OF IDEAS*, pág. 197-8.
14. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. II, pág. 18.
15. Véase Bergson, H., *LA PENSEE ET LE MOUVANT*, ed. Alcan, París, 1934, pág. 30.
16. Vaz Ferreira, *ibid.*
17. Véase Duhem, P., *LA THEORIE PHYSIQUE*, ed. Riviere, París, 1914, pág. 31.
18. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. II, pág. 19.
19. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. IV, pág. 238.
20. Spinoza, *DE INTELLECTU*, en *OEUVRES DE SPINOZA*, Garnier, París, 1949, vol. I, pág. 24.

21. Descartes, *DISCOURS DE LA METHODE*, ed. Vrin, París, 1947, pág. 10.
22. Gusdorf, *TRAITE DE METAPHYSIQUE*, ed. A. Colin, París, 1956, pág. 17.
23. Vaz Ferreira, *OBRAS COMPLETAS*, vol. XI, pág. 124.
24. Véase Marcel, *ETRE ET AVOIR*, ed. Aubier, 1935, pág. 252 y sgs.
25. Brunschvicg, L., *LES AGES DE L'INTELLIGENCE*, ed. Alcan, París, 1937, pág. 7-8.
26. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. XV, pág. 65.
27. Vaz Ferreira C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. II, pág. 19.
28. Ibid., pág. 20-1.
29. Véase Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. X, pág. 135.
30. Véase Bachelard, G., *LE RATIONALISME APPLIQUE*, ed. P.U.F., París, 1949, pág. 15.
31. Bachelard, G., *LA PHILOSOPHIE DU NON*, ed. P.U.F., París, 1949, pág. 36.
32. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. X, pág. 121.
33. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. IV, pág. 137-8.
34. Bachelard, G., *LA PHILOSOPHIE DU NON*, ed. P.U.F., París, 1949, pág. 39.
35. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. II, pág. 22.
36. NOTA: Aquí correspondería indicar la conexión entre la teoría de los grados de abstracción y la teoría de los planos mentales tal como aparece en la *LOGICA VIVA*, como también la conexión del planteo de Vaz Ferreira con el de Bergson, en *L'INTUITION PHILOSOPHIQUE* y *LA PENSEE ET LE MOUVANT*.
37. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. II, pág. 25.
38. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. VIII, pág. 112-3.
39. Vaz Ferreira, C., *OBRAS COMPLETAS*, vol. II, pág. 36.

VAZ FERREIRA: SOBRE INDIVIDUALISMO Y SOCIALISMO

1. Este trabajo tiene por base las conferencias de Carlos Vaz Ferreira, "Sobre los problemas sociales" (*) (SPS: tres conferencias de 1917-20; un Apéndice). Aspira a ofrecer un ángulo de enfoque capaz de mantenerse también en el examen de otros textos del filósofo.

Es un esbozo. Pero un esbozo crítico, que insiste en señalar los puntos de discrepancia, y éstos son considerables.

2. (Un método por debajo de su objeto) — El lector de la "Lógica viva" (1910) conoce la distinción vazferreiriana entre cuestiones de hacer (normativas) y cuestiones explicativas. Esta distinción reaparece al abordarse los problemas sociales, con su consecuencia: la imposibilidad, o la inconveniencia, de proponer una solución, única y perfecta; la aconsejada negativa a adoptar un sistema que lo abarque todo de raíz y sin residuo. En las cuestiones de hacer, elegimos; no toleran otra solución que la "solución de elección", lo que implica cobrar conciencia de que la respuesta es aquí siempre parcial, aproximativa, necesitada de correcciones incesantes y vigilante a las razones de la opción rival.

En sí mismo, el método cauteloso de avanzar teniendo en mano todos los posibles elementos de la situación, aparece como inobjetable. Pero V. F. lo ha ensayado, quiéralo o no, a partir de una limitación

(*) Utilizamos la edición de la Cámara de Representantes, tomo VII.

previa que, en el interior de su propio círculo de ideas, es insubsanable. Nuestro autor ignoró, por lo pronto, que una cuestión histórico-social es ciertamente, por su índole, esas dos cosas al mismo tiempo: **social**, en cuanto esto alude a masas anónimas afectadas por un determinado sistema que las bloquea o las libera; **histórica**, en la medida en que el problema mismo surge en un punto bien preciso de la experiencia local y mundial, en un ápice en que se traban realidades e ideologías de las que el testigo que opta, justamente **porque** es un intelectual, tiene que darse cuenta con plenitud. Estos factores inesquivables están ausentes en el análisis vazferreiriano. Lo esencial de su planteo supone, **al contrario**: que los ejemplos de decisiones **individuales** son un buen modelo para inspirar la decisión de los temas colectivos; que "los espíritus comprensivos, sinceros, humanos", sólo por ser tales, pueden discurrir libremente como si **no** los envolviera un contexto de hechos y doctrinas, como si pudieran elevarse benévolamente sobre el drama de las situaciones concretas y sobre las astucias nunca inocentes de las ideologías dominantes.

Cuando se releen hoy las páginas de SPS, lo que salta a la vista es la **desproporción entre los instrumentos de que V. F. dispone para el enfoque de la cuestión social y la magnitud que ésta asumía y asu-**

me. No hay "sinceridad" que pueda cancelar esa heterogeneidad que se ha hecho mayor cada día.

"Al respecto —decía V. F. hablando de su tema en **SPS**—, siento mucho pero sé poco" (p. 21). Es un rasgo de franqueza que no obliga a la apología —mejor: que **no debió** ser esgrimido como autojustificación. El poco saber invalidaba, ya entonces, el método de quien se confiaba más al sentimiento que a los datos. Desde las primeras líneas de **SPS**, aquella desproporción entre los instrumentos y el asunto abordado, se nos hace tan patente como para abocarnos al desconcierto. Parece como si se nos estuviera dirigiendo hacia lo que **no** buscamos. Típicas "cuestiones de hacer" —propone V. F. en tren de encaminarnos al problema social— se me plantean cuando debo resolver si haré o no un viaje, si he de elegir entre radicarme en la ciudad o en el campo. Ahora bien: esta amable "obertura" es desconcertante. Viajes, los hay de muchas clases; pero el ejemplo apunta a lo que ahora interesa **sólo si** se está pensando, primaria y sostenidamente, en condicionamientos que involucran las oportunidades de bienestar de grupos definidos por su ubicación socio-económica, su percepción más o menos clara de lo que justifica una vida asociada, su nivel profesional efectuable o no. Esta perspectiva, **social**, está siempre presente, y no por mero afán de "sociologismo" sistemático. Inclusive el placer, el descanso, el egoísmo o la evasión elegante, —por ejemplo: el deseo de refrescarnos en contacto con los monumentos impercederos de la civilización occidental—, apuntan directamente a un **medio desde el cual** se ve precisado a optar el individualista más recalcitrante. **También** el desasido de todo vínculo, demuestra con ello que la vinculación y los factores que la condicionan, son los elementos que dan sentido a la elección individual: la tarea del analista de los problemas sociales es ponerlos de relieve. V. F. procede al revés: sugiere abordar el caso social sobre la base de una privacidad ilusoria, duplica como intelectual el engaño inconsciente de los viajeros ateniados a sí mismos. (Para decirlo en términos que hoy gozan de una justificada actualidad: el filósofo, aunque bien-pensante, teje la "ideología" que ciertos círculos necesitan para glorificar sus valoraciones). Y por cierto que el medio siglo transcurrido desde entonces, ha venido a acentuar entre

nosotros la magnitud del yerro. Es más que difícil que los técnicos de todo rango que emigran por centenares se vean identificados por las coordenadas que nuestro pensador dejó implantadas como marco de referencia de la inteligencia nacional.

Más áspero y revelador de un estado de espíritu es el caso de las eventuales radicaciones en la ciudad o en el campo. En la censurable indeterminación del ejemplo caben los amantes de la existencia bucólica, los estancieros prósperos que practican el ausentismo... y la dolorosa legión de marginados que componen el éxodo rural. Todos ellos **van o vienen**, pero el fenómeno queda sin comprender —y, por ende, **sin modificar**— mientras el concepto de "cuestiones de hacer" mantiene su aspecto formal, su asepsia excluyente de las especificaciones indispensables. (Un hombre sagaz debió advertir por lo menos que, en materia de radicaciones, unos **las eligen...** y otros, **las sufren**).

Ya a principios de este siglo, la situación que se daba en el Uruguay desmentía el modo de razonar de V. F. y se desarrollaba fuera del alcance de su método personalista. Los desplazamientos de población, dentro del país y hacia el exterior, eran ya auténticos hechos de masas, hasta llegar a componer una demografía infernal que reclamaba (y hubo quienes lo entendieron así) una respuesta a la altura de su gravedad indesconocible. Los datos del problema estaban señalando —inclusive entonces, insistimos— la inconmensurabilidad entre un fenómeno anónimo de orden económico-social y una manera de encarar las cosas que se atenía al plano de las determinaciones puramente individuales. En el paso de un siglo a otro, un gran número de orientales se vieron compelidos a desplazarse, expulsados por la desocupación, el empobrecimiento, las transformaciones de la producción. De 1884 a 1908, los oriundos del interior residentes en el departamento de Montevideo, pasaron del 5,9% al 14% sobre una población total que se había **duplicado**; algo así como 50.000 criollos afluyeron en ese lapso a la capital. Hacia 1910, se calculaba que 100.000 uruguayos abandonaron el país.¹ La realidad hacía sociología, mientras el pensador se empeñaba en sicologizarla: era, para éste, una partida perdida de antemano.

La debilidad del planteo vazferreiriano se revela también, en este punto, cuando

se lo contrasta con visiones contemporáneas locales de un realismo mucho mayor. Los hombres de empresa interpretaban el país con una vigilante óptica "materialista" mucho más ajustada a los términos de la cuestión que la perspectiva del filósofo, obstinadamente a-social. (Desde luego: confiada la urgente transformación a manos de realizadores sustancialmente conservadores, nada se modificó de veras; pero en este inmovilismo tiene también su parte la timidez errabunda de los intelectuales, que se mostraron inferiores a la magnitud del drama). En los primeros años del siglo, ya se sabía (¿no era un tema centenario en la Banda Oriental?) que un grupo humano se inserta o no válidamente en un medio natural, lo "coloniza", según sea posible hacer de él un centro de producción, y esto depende, a su vez, de factores tan objetivos como la existencia de un mercado de consumo, la disponibilidad de vías de comunicación, etc. De lo contrario —prosigue la lúcida visión, que remonta a 1902—, bandas de intrusos codiciarán las explotaciones laboriosas, será necesario "expulsarlos", y, en definitiva, "formarán en conjunto, un número crecido de personas a las que es preciso forzosamente radicar en un paraje determinado [...] evitando que todas esas familias, al ser expulsadas, afluyan a los centros poblados del departamento..."²

Emigración, expulsión, asentamiento forzoso: a quien parte ignorando estos hechos brutales que, sin embargo, tiene delante, no hay buena voluntad en el mundo que pueda salvarlo de estar pasando de largo ante la primera verdad de la cuestión social: el rostro acusador de grupos innominados, inconscientes de su suerte, anárquicamente desparramados sobre la tierra común.

(Para ser enteramente ecuanímes, debemos admitir que se encuentran en V.F. observaciones que prueban que, si bien de un modo bastante abstracto, la violencia del sistema vigente no le era desconocida. En SPS, p. 26-27, hablando del "anarquismo", escribe: "Que los titulados anarquistas la empleen más o menos frecuentemente, es cosa aparte: la violencia puede aplicarse o no a cualquier tendencia, a ésa o a la socialista... o al orden actual, que la emplea permanentemente, por lo cual, precisamente, no se nota". Sigue siendo cierto que este pasaje, y otros análogos, permanecen en estado abstracto, esto es, separados del núcleo de la argumentación. No hay huellas de

que V. F. sacara consecuencias de tal "violencia permanente del orden actual". Manifestaciones de exclusión inhumana, como la desocupación o el analfabetismo, nunca aparecen enaradas de frente, sino sólo aludidas como males que no tienen por qué motivar un cambio profundo del régimen que los procrea.

En el fondo, lo que V. F. no percibió es que, en el espacio único de un sistema social, la privación de derechos primordiales —la violencia— que padecen las capas postergadas sólo es remediable al precio del control sobre los grupos allí dominantes, cuya dura soberanía se despliega en expropiación de la riqueza social, tanto material como espiritual. Cada vez que se acerca a esta conclusión, retrocede enseguida, incapaz de representarse la abolición de los privilegios de otro modo que como una nivelación "fijante" que, en su concepto, no puede menos que extirpar los estímulos de la acción creadora. La liberación de energías sofocadas por la opresión se le aparece, automáticamente, como el reino de la atonía universal, el sacrificio de "los mejores";³ de manera que, inclusive un socialismo "atenuado", inclusive una "igualación no muy considerable", lo llenan de dudas teóricas y prácticas: véanse págs. 96-97. Como, de todos modos, la injusticia está allí, el intelectual avizora el agravamiento del conflicto, la exacerbación de un antagonismo del que se niega a participar. Su palabra expresa, esta vez, una inquietud afeada por la prescindencia. V. F. registra la imperativa actualidad, para desentenderse (paradojalmente) del futuro: "Y así se plantea el conflicto. Y así se va a polarizar, probablemente, la lucha social próxima...", página 80.

La honestidad nos impone no cerrar todavía el paréntesis.

El cuidado de extremar la comprensión nos obliga a decir otra cosa aún. Para poder equiparar la violencia constante del orden establecido, que no se declara como tal sino que, al contrario, se enmascara con un ánimo conciliador, a la confesada violencia "anarquista" o "socialista", era necesario saber generalizar la idea misma de violencia hasta un grado sin duda muy notable. Esta captación honra a quien logró alcanzarla, y demuestra un nivel de madurez que, por lo menos entre nosotros, debía ser excepcional en los años en que V. F. trataba sobre los problemas sociales —re-

cordemos que esto ocurría en un ambiente "oficial", en el período inicial de la primera postguerra—. Lo que siempre creemos es que, por su parte, se detuvo en ese umbral promisorio).

3. (Intelectuales y manuales) — La resistencia a usar esquemas, el asistematismo, llevó a V. F. a rechazar casi enteramente cualquier modo de pensar que se guíe por el concepto de **clase**. Le pareció que la realidad desbordaba esta idea estrecha y que imponía una clasificación más matizada de las actividades y sus relaciones. Aquí, naturalmente, en particular en la tercera conferencia de **SPS**, la crítica iba dirigida contra el materialismo histórico, que ya encontraba sostenedores en nuestro ambiente (sindicalismo revolucionario de acento utópico, nuevas formaciones políticas de raíz socialista en discrepancia con los bandos tradicionales). Lo que tenemos que preguntarnos es si ese esfuerzo por escapar a las ideas hechas, a las doctrinas que se califican con un nombre (téngase presente la advertencia de p. 103: "los que piensan mal, tienen nombre"), permitió realmente una inteligencia más adecuada de los estratos sociales y una valoración más justa de las reivindicaciones y los sufrimientos de aquellos que reclamaban, ya entre nosotros, un orden nuevo. Ambas cosas son, por lo menos, muy dudosas.

Porque es preciso cuidarse de cierta demagogia que suele ir ligada a la apología de las posiciones "abiertas". Aparentemente, el que recomienda abandonar los esquemas petrificados adquiere con eso el derecho a ser oído como adogmático y se anota, de entrada, un punto a favor: se da como buceador indeclinable para quien nunca es demasiado tarde en plan de permanecer atento a las inflexiones siempre inesperadas de la realidad. Se exhibe como alguien constantemente dispuesto a aprender, a reexaminar, a recomenzar. Esta apariencia disimula un lado débil, una fuente de equívocos. Tiende a imponérsenos sin réplica, a menos que advirtamos que ese temple sin rigideces expone a ignorar un aspecto de la experiencia tan importante como su plasticidad abierta: la existencia de cuadros "duros" —constancias, estructuras— que tienen que ser reconocidos en tanto que referencias indispensables para comprender lo que nos proponemos. Y la ubicación de los individuos en el sistema de producción, punto de partida de la constitución de "cla-

ses sociales", es uno de esos datos resistentes sin cuya percepción las líneas se confunden, de manera tal que se concluye asimilando lo heterogéneo y alejando entre sí actividades que tendrían que aproximarse o referirse unas a otras.

En lugar de arrancar del antagonismo entre poseedores de los medios de producción e individuos obligados a vender su fuerza de trabajo, V. F. opta por una clasificación al parecer más compleja: trabajadores "puros" (intelectuales y manuales), no explotadores (¿tampoco explotados?); trabajadores "impuros", complicados con el capitalismo, explotadores, régimen con virtudes y defectos; por último, no-trabajadores (ociosos, "herederos"). Lo que importa es comprobar si esta sustitución tentadora —los múltiples caminos, en vez del temido sistema— hace o no justicia a los dramas, los empujes y las conexiones que se entrelazan de hecho en el medio social que presuntamente se está describiendo.

(a) Es evidente que no hubo en V. F. una buena sensibilidad para las condiciones de vida de los asalariados, ni simpatía por los proyectos de sociedad por venir que levantaba el sindicalismo filonarquista del primer cuarto del siglo.

Para él, el trabajo corporal —una de las especies de la actividad "pura"— presenta estas características:

a) Aunque afligente en cierto grado, no lo es tanto como para que haya que proponerse, imperativa, impostergablemente un cambio que lo humanice. No reclama, por tanto, un esfuerzo **directamente** encaminado a que la técnica y la legislación sirvan al bienestar del obrero manual. Desde luego, no le satisface que el sufrimiento acompaña a la labor del operario desposeído, "puro"; pero concibe la disolución del par trabajo-dolor como un resultado eventual, no seguro ni reclamado con energía, del progreso natural (?) de las instituciones legales e industriales. Dicho de otro modo: la valorización socio-material del asalariado **no es**, a su juicio, la justificación del sistema social, ni siquiera en su aspecto estrictamente laboral.

El lenguaje zigzagueante deja ver la escásima disposición del intelectual a asumir la situación, a menudo tremenda, de sus contemporáneos proletarios (que son, por lo demás, según este esquema tripartito, los colegas de los intelectuales en la esfera de la actividad "pura").

—No hay que exagerar las condiciones de penuria en que laboran los “manuales”: “Aun hoy, cuando no es demasiado penoso el trabajo material...” (p. 85).

—Consecuentemente, los cambios, aunque esperables, no son urgentes (“quizá... podría”): “El (trabajo) corporal es penoso, o por razones sociales o por razones materiales. Por razones sociales: mala reglamentación, exceso de horas de trabajo, mala remuneración, falta de la consideración social que le es debida, etc.; o por razones materiales: ciertos trabajos que requieren demasiado esfuerzo, o son repugnantes, o antihigiénicos, o peligrosos, etc., etc. Pero, en teoría, y quizá en la práctica, lo primero podría arreglarlo una organización social mejor; y, lo segundo, podría arreglarlo la ciencia: máquinas, procedimientos que supriman lo penoso, o lo sucio, o lo peligroso. Y, entonces, resueltos esos problemas, el trabajo corporal dejaría de estar unido al dolor” (ibid.).

—Los “manuales”, receptores del progreso espiritual, ocupan un lugar subordinado fijo: “El trabajo material es trabajo espiritual que fue (el corporal, fue intelectual alguna vez) [...] El trabajo corporal es el reflejo, el gesto del trabajo espiritual. Y un solo hecho de trabajo intelectual, un descubrimiento, da para trabajo corporal indefinido [...] El trabajo corporal es trabajo prolongante y mantenedor; el intelectual, es renovante y progresador (perdón por las palabras: es para pensar). Y somos especie en marcha, por el trabajo espiritual” (p. 84).

a”) En compensación por lo que está ausente: una apreciación sensible de su dureza, de su relegamiento social, el trabajador corporal recibe del filósofo una especie de santificación equívoca que, ciertamente, aquél sería el primero en rechazar (por lo menos si lo pone en condiciones de opinar con conocimiento de causa, supuesto mínimo para todo liberal consecuente). El argumento es éste: en tanto que el proletariado “podría, quizá”, verse libre del dolor, quedar con “el alma en paz” (p. 85), nada puede exonerar a los intelectuales de la angustia que les es consustancial.

Es una argumentación curiosa —mejor aún: sinuosa—. Supone que, ya entonces, ¡en 1917!, los operarios disfrutaban de un cierto tiempo libre, para vivir, “sin responsabilidades, sin angustias” (p. 86); supone que ese ocio irresponsable realiza —o reali-

zaria: no hay mucho apuro— “en cierto sentido un ideal de trabajo” (p. 85); supone, en fin, que los desvelos del intelectual (sabio, artista, profesional liberal) son, a la vez, homogéneos (comparables, balanceables) con los del obrero manual y escindibles de los de éste.

Ahora bien: esta prudentísima visión de la condición obrera tenía muy poco que ver con la realidad de una industrialización naciente, se hallaba por debajo de los proyectos de redención del trabajador que entonces se difundían entre nosotros, por más que hoy podamos considerarlos de una generosidad puramente utópica.⁴

Ante todo, aun en las actividades más indispensables, los proletarios —los elegidos de “la paz del alma”— apenas alcanzaban un mínimo de subsistencia difícilmente sostenible. Para sobrevivir cada jornada, él y su compañera, un albañil necesitaba trabajar —y debía hacerlo, puesto que la ley de 1882 reprimía la vagancia—, 12 hs. 1/2 diarias durante toda la semana. Éste era el régimen práctico en que se traducía el derecho constitucional de todo habitante del Estado a “dedicarse al trabajo, cultivo, industria o comercio que le acomode” (Constitución de 1830, art. 146). Es explicable, así, que desde 1895 existieran reclamos angustiosos como el que, refiriéndose también a los albañiles, pedía: “un horario fijo y aun humanitario, que nos permita ver la cara a nuestros hijos, porque, hasta hoy, el actual sistema de explotación nos lo prohíbe”. (Allí mismo, la exigencia de descanso semanal tomaba la forma, involuntariamente suicida, de reclamar no ser retribuidos el día domingo... ¡para no verse obligados a trabajar!). Expresiones en las que unos pocos portavoces, siempre al borde de la acción directa (“destruir es crear, pues destruyamos...”), resumían la muda miseria de las víctimas del régimen liberal; pero, también, esbozos de una reforma profunda todavía más intuida que concebida.

La historia del trabajo en las panaderías —se recordará un discurso de Frugoni, de 1916—, aún hoy no concluida, conoció entonces una fase de inusitada lucidez por parte de los exponentes gremialistas del infortunio obrero. Hacia 1911, la Sociedad de Resistencia de Obreros Panaderos daba una buena explicación del lento avance de la conciencia sindical: era bien difícil atraer a reivindicaciones de principios a gentes agobiadas por una jornada excesiva, mar-

ginadas por la ignorancia y embrutecidas por el trabajo nocturno y el abuso del alcohol. Hombres de ese tiempo, como V. F., reflexivos pero distantes, no pensaban ciertamente en la nocturnidad y el alcoholismo cuando hablaban de las horas, "pocas o muchas", durante las cuales los jornaleros vivían un dichoso tiempo sin responsabilidades ni angustias. Y esto es irremediable: su error es demasiado grave para que ahora lo salteemos.

Por otra parte, tampoco era verdad que los "manuales" se vieran a sí mismos como operarios condenados a servir de ejecutores de los hallazgos y las iniciativas de los "espirituales". Buscaban realizarse en medio de una rutina extenuante, instruirse, curar en ellos mismos la herida de una sociedad desgarrada por la división del trabajo; el papel de meros ejecutores mecánicos se los prestaba sólo una teoría destinada a perpetuar la división y sus efectos opresores. La sección uruguaya (1875) de la Asociación Internacional de Trabajadores reprodujo, con ingenuidad augural, el lema de su modelo europeo: "No más derechos sin deberes. No más deberes sin derechos." Irrumpiendo en un mundo de artesanos, apuntaba sin embargo a un futuro superior cuando denunciaba a una sociedad que "impide a los obreros llegar a la ciencia" y exigía la plenitud de "los derechos naturales al trabajo, a la vida, a la enseñanza y a la asistencia mutua".

"Emancipación", "sociedad más libre e igualitaria", "un hombre en toda la extensión de la palabra", "comprender el derecho que nos corresponde en la vida": estas fórmulas, de un candor noble, vigoroso, estaban muy lejos de la percepción vazferreiriana de un mundo partido en "intelectuales" y "corporales", y la función del filósofo debió consistir en escucharlas con atención en vez de darlas por inexistentes, silenciándolas. En verdad, el desencuentro entre los sindicalistas y el maestro de conferencias arraigaba en una situación de hecho: con un industrialismo incipiente, los proyectos de redención obrera resultaban prematuros, y el círculo de ideas del pensador, aristocratizante. Pero, siendo esto cierto, subsiste un elemento que desarregla la simetría y compromete la veracidad del intelectual: la suerte de la iracundia justiciera estaba signada por la ley de hierro de la miseria, las trampas patronales y la represión gubernamental. Leyendo a

V. F., nadie sospecharía que, en 1913, la crisis económica había provocado despidos en masa y rebajas de sueldos y salarios, y, que, en 1917, las grandes huelgas de la carne y de los tranviarios cobraron su precio en sangre obrera.⁵

(b) No resulta más aceptable la posición de los trabajadores intelectuales según el esquema que adopta V. F. Para ellos se reserva el papel de creación y la inquietud incesante de una tarea que, ni siquiera teóricamente, puede ser separada del dolor (hay que entender: la duda, la opción angustiosa, la incertidumbre del éxito acabado). Pero esta exaltación se realiza a un doble precio que, examinado de cerca, concluye por quitarle el acento encomiástico de que se pretende revestirla.

b') Las penas del intelectual no aparecen relacionadas con el contexto social; en particular, no consta que V. F. haya pensado en el tipo de aflicción que vincula a los obreros de la inteligencia con las condiciones colectivas de vida —y de muerte!— de los obreros de la producción, los trabajadores manuales. Toda la orientación de su pensamiento apunta en el sentido del caso individual, de la resolución menos imperfecta de tal o cual aflicción personal sometida al juez, al abogado, al médico. De nuevo, los hechos innominados, los dramas colectivos pasan a segundo plano, hasta esfumarse. Ahora bien: esta omisión tiene que ser señalada como grave en una discusión que pretende versar sobre los problemas sociales. Lo quiera o no, V. F. no puede impedir que su abogado o su médico se enfrenten con los sujetos de su preocupación sólo en el momento en que aparecen como tales pleiteantes o pacientes, sin que la inquietud del profesional "liberal" se extienda al medio del que unos y otros emergen, que es el mismo medio al que el profesional pertenece aunque se lo disimule. Si se dijera que esta visión más amplia no está de ninguna manera excluida, la buena respuesta es que la actitud vazferreiriana no suministra los instrumentos para asumirla.

No hay duda, por ejemplo, de que el médico "a lo Vaz Fererira" es un hombre dotado de una conciencia moral aguzada. Pero es un sentidor incompleto, un desvelado a medias. Su teorizador, V. F., que es también su apologista, no le descubre la magnitud de las penurias colectivas que comprometen férreamente —son datos "duros", estructurales—, la preservación y el

restablecimiento de la salud. Su deontología fundamental no incluye la responsabilidad ante el inmenso problema de la mortalidad infantil. De ésta sabemos, sin embargo, que se situaba, a comienzos del siglo, en un 100 o/oo, en base a una población que se había multiplicado por siete en los últimos cincuenta años del siglo XIX. Si hoy los profesionales de la medicina han alcanzado una conciencia mucho mayor de ese trasfondo de la relación médico-paciente, ello se ha logrado a costa de una revisión radical de las categorías que inspiran —y lastran— a SPS de V. F.

b") El esquema tripartito postula que los miembros intelectuales de la sociedad laboran por encima de la pugna de intereses que operan en aquélla. Realizan un trabajo "puro", no complicado con la avidez capitalista. Representarían la expresión incontaminada del buen espíritu individualista; ese mismo espíritu que, en la esfera económica, se ha mezclado desdichadamente con el afán de lucro privado.

Pero esta imagen del intelectual puro, custodio del móvil desinteresado e inventivo que alienta en el hombre individual, es profundamente irreal. No es esquematismo malévolamente afirmar, al contrario, que en un régimen en que prevalece el interés privado, en que se estimula a cada cual a ser él mismo sin cuidarse de los handicaps ajenos, —y esto, precisamente en nombre de los sacrosantos derechos individuales—, en un régimen así, los hombres entregados a las tareas intelectuales (profesionales superiores, educadores, políticos, investigadores científicos, representantes de las instituciones religiosas), en todas las cuales existe un componente ideológico, no pueden menos de "complicarse" (la palabra es excelente), tarde o temprano, con los valores reinantes; y para ello no es necesario que estén incurriendo constantemente en actos de compromiso positivo. La obstinada negativa de V. F. a pensar en términos de sistema, le ocultó esta dura verdad que obliga a conquistar la honradez personal por caminos bastante más difíciles que el mero dejarse ir por la pendiente de una independencia ilusoria.

Aficionado a los distinguos, a V. F. se le escapó uno, fundamental. Una cosa es rehuir los esquematismos mecánicos, y otra, muy diferente, desconocer que los ideólogos —el componente de ideología implícito en la labor intelectual "pura"— manifiestan

siempre, de un modo más o menos directo, el empuje de las fuerzas materiales que se disputan —o se reparten prudentemente— un campo dado. El extremo límite, nada infrecuente, es el compromiso efectivo del hombre de ideas, o del técnico avanzado, con las mil formas con que los monopolios de la producción moderna se aseguran el dominio del mercado y los beneficios inconfesables. No son las cosas, sino los espíritus pensantes, los que maniobran, encubren, justifican. De otro modo, sin suponer la intervención de legistas, políticos y contadores, es imposible comprender, pongamos por caso, el prolongado despojo que practicaron en nuestro país las empresas frigoríficas extranjeras, así como el estado actual de esa industria, caracterizado por la desnacionalización y los quebrantos súbitos de los libres empresarios a cuenta de la ayuda estatal. Para que eso ocurriera y ocurra, se necesita que el interés más insaciable se prolongue en fundamentaciones teóricas (y, por supuesto, en balances fraudulentos), con toda su gama de autojustificaciones e inconsecuencias. Concebir así una gran parte del trabajo intelectual, no es agredirlo más de lo que merece. Restan los casos de doctrinarios y realizadores bien-intencionados, generosos. Lo mejor que puede hacerse en su favor es mostrarles el contexto que los circunda y penetra, en vez de incitarlos a lanzarse alegremente adelante, sin ataduras, esgrimiendo un desinterés alimentado por la ignorancia idealista. Interiormente trabado por su fidelidad a un individualismo descolocado, V. F. no pudo cumplir su parte en ese esclarecimiento inexcusable. No es cuestión de perpetuar ahora, por falso respeto a su memoria, la larga práctica elusiva que ha mantenido ocultos términos esenciales del problema.

En esto, por lo demás, los cultores del profesionalismo liberal resultan más veraces que el doctrinario académico. Recientemente, un abogado y político destacado recordó a los jóvenes la desproporción entre sus sueños y el crudo oficio que casi seguramente tendrán que desempeñar. En homenaje a la franqueza del testigo, omitiremos aquí su nombre, ya que no sus palabras, que conviene pesar una a una: "El derecho suele convertirse en una rutina, en un trajín por los juzgados, en la defensa de intereses muy permanentes". Pero, ¿quién se atreve a decir, sólo con los instrumentos que suministra V. F., que ésa no

es una manera "consciente" (SPS, p. 86) de ejercer la abogacía?

4. (**Individualismo y socialismo**) — Lo decisivo es, pues, para V. F., no afiliarse a ninguna doctrina preexistente, como tampoco tomar eclécticamente de unas y de otras. El pensador se asegura sólo de su buena fe, de su sinceridad bien-pensante, aunque esto lo coloque en una actitud difícil de difundir, inapta para la propaganda partidista. Así se figura su contribución a la evolución de las instituciones capaces de mejorar el estado de cosas en lo social. Un espíritu de tal modo constituido estará en condiciones de juzgar el valor de las doctrinas, sus méritos y sus defectos. El lector recibe la garantía de que, quien le habla, es un hombre sin parcialidad tendenciosa y, razonablemente, se dejará conducir por alguien que declara no abogar por ninguno de los bandos en pugna. ¿Qué mejor guía que esta conciencia sin compromiso, abierta a las buenas razones de todo origen, opuesta sólo a los dogmatismos absorbentes?

Sí, con tal que la sinceridad a que se nos convoca no se revele: insuficiente para desentrañar las causas profundas del desorden establecido; mal informada sobre lo que proponen los sostenedores de una organización diferente; desarmada ante las corrientes que, de hecho, pugnan por el mantenimiento de aquel desorden y frenan el avance de las nuevas propuestas. De otro modo: la sinceridad no vale por sí sola si, no obstante su aspecto tentador, se muestra como un esfuerzo por sobreponerse, no ya a la estrechez dogmática, sino a los verdaderos supuestos del mundo humano existente y a la acción efectiva de sus críticos. No es cierto que las virtudes personales se garanticen a sí mismas cuando se trata de proyectos de largo alcance y muchos implicados anónimos. Para escándalo de la buena conciencia, hay factores extrínsecos que la ponen a prueba y, llegado el caso, la reducen a la esterilidad y le aportan significados que, en su subjetividad, ignoraba. ¿No ha dicho el propio V. F. en otra parte que la conciencia moral "se acostumbra", lo que implica negarle la cualidad de juez infalible? La apreciación personal se construye sobre ciertas bases, no en el vacío. Si, en último término, de todo hemos de juzgar, como solemos decir, según nuestra "íntima convicción", esto obliga a someternos a la larga disciplina de la información y la crí-

tica. Al fin y al cabo, también la razón cartesiana aconseja ponerse en guardia contra los prejuicios subconscientes y aspira a incorporarse a la obra de una ciencia. No se ve que la honestidad vazferreiriana se haya dado cuenta de las condiciones impersonales de la certeza.

4.1. V. F. no ha advertido hasta qué punto el **individualismo**, al que se inclina francamente, es una filosofía de la competencia despiadada, disimulada tras una invocación a la universalidad abstracta. Se detuvo ante un enigma: ¿Cómo es que la prédica de la independencia personal produce, en la realidad, un orbe humano en el que ciertos individuos disponen de otros, de manera que el llamado **universal** a la realización plena de cada cual se convierte en defensa encarnizada del predominio de unos sobre otros?, ¿por qué la benevolencia inicial se trueca en hostilidad ante cualquier intento serio de evitar que la afirmación de sí conduzca al relegamiento y a la opresión? Si esto le pareció enigmático, es porque ignoró la vinculación entre la exaltación burguesa de lo individual y el mantenimiento intransigente de la libertad económica.

Sin embargo, justamente en el lado "simpático" que V. F. encontraba en el individualismo, está ya contenida la rentable abstracción con que los individualistas encaran —encubren— el problema de las posibilidades del desenvolvimiento prometido a todo el mundo. La tesis atrayente es la de que, libremente, cada individuo llegue hasta donde pueda. **Cada individuo**, esto es: riguroso silencio sobre la realidad previa de que las individualidades están ya articuladas en un orden determinado que, a muchas, les impedirá siquiera descubrirse; en lugar de este hecho central, la imagen de una pista de carrera uniformemente transitable. **Hasta donde pueda**, esto es: cuidadosa ocultación de que los poderes se construyen en función del número y la calidad de las oportunidades; en su lugar, una lucha caballeresca en la que se descuenta que ha de triunfar el mejor. ¿Cómo asombrarse, luego, de que esta precavida ceguera esté expresando un sistema de competencia desalmada y haciendo pasar por antagonismo fecundo lo que no es nada más que pugilato desquiciante?

De lo simpático a lo antipático, en el individualismo, no hay sino una transición natural. La cara inaceptable se limita a

mostrar las consecuencias aleccionadoras de su costado atrayente. "Demasiada predominancia de lo económico, absorbiendo la vida...", lamenta V. F. Pero es que, desde el principio, el hombre del individualismo es **un poseedor**, un productor para sí que, a lo sumo, acepta que lo público y común se integre con sobrantes de su haber creciente, de cuyo uso, precisamente porque ya no son **suyos**, no tiene él por qué cuidarse responsable, creadoramente. ¿Dónde radica, entonces, el misterio de que el individualismo sea "la teoría que **de hecho** sostiene el régimen actual"? (p. 24). ¿Por qué extrañarse de que **ese** concepto de lo social autorice como normal el predominio de unos hombres sobre otros?

Si a V. F. le parece que la asociación de individualismo y economía de la competencia es una coincidencia casi fortuita —y desdichada—, eso se debe, claramente, a una falla general de su modo de pensamiento: la notoria incapacidad para abordar el análisis de las corrientes intelectuales atendiendo a las condiciones históricas en que han nacido y a su función de ratificadoras de un orden social determinado. El individualismo no comparece ante el filósofo con todas sus implicaciones, en toda su realidad viviente y operante, sino como una "tendencia" desencarnada que aquél, el filósofo que V. F. ejemplifica, ha de estimar en abstracto como quien se somete a un test de preferencias y aversiones. El autor de SPS se conduce como si la historia se hubiera suspendido ante sus ojos, aguardando un dictamen "bien sincero" debilitado de antemano por la voluntad expresa de ignorar el plexo de conexiones —instituciones paralizadas, inconsecuencias doctrinarias, reformulaciones salvadoras— en que no puede menos de darse una ideología que apunta esencialmente a consagrar un estado de cosas y a obstruir los cambios que lo amenazan.

La misma insuficiencia de un pensar a-histórico se hace visible en la apreciación de la otra "tendencia" que es objeto del test del bien pensante: el socialismo.

4.2. Respecto del **socialismo**, V. F. procede como si el hondo proceso que tenía un siglo de existencia pudiera ser juzgado, al margen de la palabra y la acción de sus protagonistas, en base a dos o tres lugares comunes que de ningún modo explican la razón de ser del "fantasma" que recorría Europa desde la primera mitad del siglo XIX

—conviene subrayarlo— había encontrado eco en nuestras playas ya en los años en que vino al mundo este compatriota de nacimiento ahora centenario.⁶ Para esto le fue necesario pasar por alto demasiadas cosas: el trastorno de valores que aportaron los socialismos del siglo XIX; la alianza entre el materialismo histórico y la organización del proletariado, en la 1ª Internacional (1864; la sección uruguaya databa de 1875); el establecimiento de un poder anticapitalista, con la Comuna del 71; la llamada de la revolución rusa, que por cierto Batlle y Ordóñez no dejó de registrar.⁷ Todo este trasfondo, rico y agitado, se vierte, en SPS, en una pobre imagen incomprensiva que importa confrontar con el lenguaje de los creadores de la doctrina socialista, particularmente con el marxismo, objeto preferido de acometidas y/o silencios de parte de los exponentes del liberalismo de ayer y de hoy.

La visión vazferreiriana del socialismo acoge como característicos estos tres rasgos: generosidad ("defensa del pobre, del débil"); igualitarismo; avance del etatismo (con su propensión, al parecer inexorable, a fijar o detener los impulsos innovadores). Es evidente que se trata, y se trataba ya entonces, por un lado, de una visión mutilada, y por otro lado, de una versión que no procura dar cuenta de la poderosa vindicación de la igualdad humana levantada por los propulsores del movimiento socialista. El lenguaje olvidado de éstos se halla también ausente en las páginas de SPS, a pesar del pujante **Manifiesto inaugural** de la Internacional y de la obra teórica de Marx-Engels que lo sustenta. Un enfoque veraz del tema exige que les demos la palabra, si quiera sea brevemente.

(A) El socialismo no viene a asistir a pobres y débiles, así calificados, sino que se fundamenta en la situación de **una clase**, la clase trabajadora, producto —y no ideal filantrópico— de la moderna economía capitalista: a ella asocian su esperanza los socialistas, no por lo que tiene de débil, sino por lo que tiene de fuerte. La miseria es el relegamiento social y económico de los asalariados, reverso de la producción, no directamente el sufrimiento de los desamparados, siempre susceptible de remedios parciales. Es el efecto de **un sistema injusto**, en el que los que venden su fuerza de trabajo reciben los contragolpes de las crisis y soportan el costo de la pros-

peridad (agravación de la "distancia social", aun en períodos de auge).

El Manifiesto de la Internacional irrumpe, sin más trámite, con los datos de la condición obrera. Su denuncia es un análisis, que demuestra, con las propias palabras de los beneficiarios, que aun allí donde el régimen avanza, "tan embriagador aumento de riqueza y de poder se halla restringido exclusivamente a las clases poseedoras" (Gladstone, como canciller del tesoro inglés). En cuanto análisis, implica la crítica de un orden existente, vigente, no una oferta sin origen preciso (salvo la benevolencia) que aspirara a un sitio en una galería de posiciones posibles. La fuerza del marxismo y su permanencia radican, ante todo, en su aptitud para apuntar a la liberación a través de las condiciones dadas; ésa es también la razón del permanente escozor que engendran en las clases dirigentes. "Los obreros, escribía Marx en *La guerra civil en Francia* (cap. III), no tienen ninguna utopía lista para implantarla «por decreto del pueblo» [...]. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno."

(B) La interpretación materialista de la sociedad y de la historia no procura fundar un nuevo economismo, sino, al contrario, emancipar a los hombres de la servidumbre económica. A decir verdad, incidentalmente, V. F. lo advierte así (págs. 58-60): partiendo de lo económico, el socialismo puede significar lo opuesto; pero, sin perjuicio de que esta anotación de paso requeriría un mayor examen, lo singular aquí es que nuestro filósofo haya pensado que ésa es una paradoja del socialismo, mientras que se trata, incuestionablemente, de un elemento que le es consustancial. Sólo que el marxismo sostiene que el camino de la emancipación comienza con el trastorno de la base económica —"la base falsa de hoy"—, primero de todo bajo la forma de destrucción del poder material concentrado en pocas manos. Este punto de arranque ha desconcertado —o alarmado— a muchas inteligencias perjudiciadas. A ellas hay que recordarles todavía que el humanismo marxista no se presenta como lucha por una cierta pitanza universal (así lo vieron, inclusive, Scheler o Heidegger), sino como la pugna por suprimir todas las sujeciones: "El sometimiento económico del trabajador

a los monopolizadores de los medios de trabajo, es decir, de las fuentes de vida, es la base de las servidumbres en todas sus formas, de toda miseria social, degradación intelectual y dependencia política" (Estatutos de la Internacional, 1864-71). Los medios de trabajo, "fuentes de vida": ¿por qué es esto verdad para defender su disposición por obra o cuenta de unos pocos, y no lo es para reivindicar su libre disponibilidad por la totalidad de los trabajadores?

(C) Los textos socialistas, proclamados hacia mediados del siglo XIX, accesibles o pesquisables en el Uruguay de 1920, no validan la idea vazferreiriana del socialismo como absorción de las individualidades por el Estado omnipotente. ¿Había que pensar que encerraban intenciones ocultas, revelables una vez asaltado el poder? Lo indudable es más bien que V. F. no recibió el hábito regenerador de un movimiento histórico actuante —el de los desposeídos que descubren la raíz de su exclusión—, que afirmó, a la vez, la meta emancipadora y las condiciones de su logro. Esta limitación cuasi cultural echó a perder el estado de espíritu de quien pretendía "ponerse bien sincero". De haber entrado en contacto con la literatura sumergida, se hubiera encontrado con una "tendencia" muy diferente de la que él, V. F., imaginó.

Los proletarios no codician el poder político —ha afirmado Marx— para tomar el relevo de la clase opresora. El porvenir "en manos del proletariado" es ciertamente un porvenir, un ancho horizonte caracterizado por la abolición de los antagonismos de clase. Con éstos cesará toda dominación y, por lo tanto, el Estado, en cuanto "violencia organizada de una clase para la opresión de otra". (*Manifiesto del Partido Comunista*, 1847-48; cap. II). Para esta nueva condición de existencia de los hombres, Marx emplea un término —"asociación", "los individuos asociados"—, reiterado con frecuencia, que sin duda va más lejos y a fondo que los conceptos de "fraternidad" y "solidaridad" a que se atiene V. F. Se trata de "toda la producción en manos de los individuos asociados" (ibid); por consiguiente, de una solidaridad y de una fraternidad que arraigan en las concretas condiciones de vida, en el trabajo, y devuelven a éste, como lo postulaban ya los "Manuscritos" de 1844, su "dignidad humana".

"En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonis-

mos de clase, aparece una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del libre desenvolvimiento de todos (ibid). "Lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría" (**Manifiesto de la Internacional**).

Ciertamente, la respuesta vazferreiriana es: "utopía". Pero los teóricos del socialismo han tenido buen cuidado de señalar conquistas prácticas —la duración de la jornada laboral, los ensayos cooperativistas— que ya en su tiempo abrían la vía de la sociedad futura, comenzaban a dibujarla en el presente. V. F. puede insistir: tales logros son valiosos, adquisiciones perdurables, pero el error es "trascendentalizarlos", extrapolar todo un sistema que acabará por devorarlos. Aquí, sin embargo, —y sin perjuicio de aceptar que no está mal advertir sobre la tentación del desenfreno "totalista" o, más crudamente, totalitario—, **sin perjuicio de ello**, es claro que la prudencia vazferreiriana es un defecto suyo. La jornada de 10 horas, entonces un "maravilloso triunfo", el "movimiento cooperativo" cuyas semillas había sembrado Owen, son conquistas aleatorias a menos que se las vea como fases de una transformación más radical, como anticipaciones (precisamente) de un nuevo régimen que con ellas se esboza.

Afortunadamente, —y no, al contrario, por desgracia—, Marx "teoriza". Interpreta la lucha de los asalariados, y la reacción que busca anularla, no como un mero forcejeo que tendría un resultado siempre incierto, sino como el punto de aplicación de un combate más amplio, más decisivo, a falta de cuya perspectiva el hecho que acaece degenera en episodio, si acaso simpático. "Esta lucha por la limitación legal de la jornada de trabajo —comenta el texto emanado de la Internacional— se hizo aún más furiosa, porque —dejando a un lado la avaricia alarmada— de lo que se trataba era de decidir la gran disputa entre la dominación ciega ejercida por las leyes de la oferta y la demanda, contenido de la economía política burguesa, y la producción social controlada por la previsión social, contenido de la economía política de la clase obrera. Por eso, la ley de la jornada de 10 horas no fue tan solo un gran triunfo prácti-

co; fue también el triunfo de un principio: por primera vez la economía política de la burguesía había sido derrotada en pleno día por la economía política de la clase obrera."⁸

El otro hecho que la Internacional exhibe: los ensayos de producción cooperativa, librado a sí mismo, sin más apoyo que una mesurada apología, resulta condenado a la esterilidad. "Es imposible exagerar la importancia de estos grandes experimentos sociales que han mostrado con hechos, no con simples argumentos,"⁹ que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, podía prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de los asalariados." ¿Por qué no detenerse ahí? ¿Por espíritu de sistema, únicamente? Pero, si la prueba es concluyente y demuestra la eficacia transfiguradora del "experimento"; si la misma experiencia enseña que "el trabajo cooperativo, limitado estrechamente a los esfuerzos accidentales y particulares de los obreros", no puede oponerse al retorno y crecimiento de los monopolios—, entonces, **es obligatorio** ambicionar, con una razón sugerida por la realidad (el giro es vazferreiriano, al fin y al cabo), una cooperación desarrollada en escala nacional, emprendida con medios nacionales.¹⁰ La extrapolación no tiene nada de extralimitación indebida: procura sólo hacer fructificar los gérmenes que están allí delante y que, abandonados, —la simple "simpatía" también los abandona—, quedarán a lo sumo como buenos recuerdos. El "sistema" se propone hacerles justicia.

4.3. No será ocioso hacer notar que, aun en sus incomprensiones, V. F. demuestra ocasionalmente no ser, tampoco en esto, un espíritu vulgar, un "crítico" enquistado en la banalidad. Su actitud ante el socialismo se distingue claramente de las diatribas en uso —de las de entonces y de las de ahora—, aunque no baste para defenderse de ellas en la hora de las confusiones a que arroja toda crisis como ésta en que hoy estamos sumidos.

Sobre los tres aspectos que acabamos de mencionar, le ocurre, por momentos, atinar con lo esencial. Sólo que la aproximación aparece inhibida por un conocimiento imperfecto de la posición que encara sin recurrir a sus fundadores y por la insuperable resistencia a zafarse de las ataduras de

un liberalismo que, sin embargo, empezaba a vacilar.

Observamos ya que supo ver hasta qué punto, contra la idea más difundida, la tesis socialista propone —o conduce a— la liberación del móvil económico, antes que su omnipotencia inderogable. Pero pensó que esto significaba resolver cuanto antes el problema sin proyecciones de la mera subsistencia, sin entender que había allí una revalorización del trabajo como fuente de vida.

Luego, alcanzó a percibir que el socialismo aspira, contra la apología del estado, a sustituir el gobierno sobre los hombres por el control sobre las cosas (p. 62). Pero le pareció que este desplazamiento es sólo un giro verbal alimentado por la utopía. Esto es: pasó de largo ante la magna esperanza de poner fin a la manipulación de unos individuos por otros, a pesar de tener a la vista, nítidamente, el fenómeno nada casual de la dependencia y el sometimiento en las condiciones del sistema liberal.

Finalmente, —y es quizás el punto más significativo, inclusive el más curioso—, aparece en SPS (p. 63) el reconocimiento implícito de que la puesta en marcha de la organización socialista arranca de la situación misma a que ha arribado el capitalismo: cada vez un número mayor de asalariados, movidos anárquicamente por unos pocos poseedores de los medios de producción que ejercen un poder no compartido; de otro modo: una economía que congrega grandes masas y depende de decisiones minoritarias. Pero, allí donde hay una contradicción que sólo puede ser superada por el cambio del tipo de propiedad, V. F. sólo consigue encontrar, en la vía socialista, el intento inocuo de repartir lo existente e inmovilizarlo a perpetuidad. En vez de preguntarse, insólitamente, qué hubiera pasado de no haber ocurrido la industrialización capitalista (?), debió preguntarse qué estaba ocurriendo en un sistema que sometía cada vez a más gente a un destino sobre el que las mayorías no pueden decidir.

5. (Un ideal insuficientemente práctico) — Descartado todo afán de elaborar una doctrina sobre las cuestiones sociales, resta el propósito, tan típico en V. F., de idear una fórmula que reúna por su cuenta (hagamos lugar al rechazo del eclecticismo: p. 103 y ss.) lo que hay de compartible en las filosofías rivales. Tanto el socialismo como

el individualismo contienen exigencias a las que va a reconocérseles un fondo de verdad: el primero, la exigencia de **seguridad**; el segundo, la de **libertad**. Por lo tanto, un ideal que atienda a ambas, ha de ser un ideal común, y sólo los fanatizados se negarán a sustentarlo. Pediremos, por un lado, —razón del socialismo—, un mínimo asegurado para todos los individuos (socialización de lo grueso); por otro lado, —razón del individualismo—, el campo abierto de lo imprevisible, de lo incoercible, librado a las individualidades como tales. De ahí la fórmula, deseable y realizable al mismo tiempo; el proyecto prometedo, recomendado por suficientemente práctico:

"Todos deberían coincidir en: 1º Asegurar al individuo hasta cierto grado; 2º, después, dejarlo: entregarlo a la libertad, con las consecuencias de su conducta y de sus aptitudes. Esa fórmula es PARA TODOS. Y, LA DIFERENCIA, EN EL GRADO: unos serán partidarios de dejar libre al individuo con menos asegurado; otros, de asegurarle más, para, de ahí, dejarlo libre" (p. 38).

¿Qué pensar de esta fórmula?

(a) Un primer reparo tiene que ver con la deliberada falta de precisión en cuanto al **origen** de la propuesta. ¿En nombre de qué se habla? ¿Por qué es necesario buscar, todavía, una salida al desorden existente? ¿Por qué **hay**, después de todo, desorden? Puesto que es cuestión de una reconstrucción del orden social, o de un comienzo de ella, es indispensable pronunciarse acerca de las causas del desarreglo que impone la reconstrucción, acerca de los puntos de apoyo válidos —las fuerzas sociales en acción— que preanuncian el cambio necesitado y, por ende, acerca de los obstáculos **reales** —otras fuerzas igualmente activas— que, de modo expreso o encubierto, resisten el avance en la dirección deseable. Afirmar que el proyecto ideado es uno sobre el cual deben concordar todos los hombres bien pensantes, es insuficiente; y lo es, porque, sin juego de palabras, no basta con ser "bien pensante" si no se es, además, "pensante" vale decir: si no se determina la inserción del proyecto en el complejo de factores que, con su juego de antagonismos, simulaciones y propuestas concretas, constituyen el punto de referencia que daría eventualmente sentido y verosimilitud al lenguaje del intelectual. Que a éste le incumba tomar cierta distancia respecto de

la realidad, no puede querer decir que su tarea consista en volverle la espalda.

La fórmula ideal: "asegurar un mínimo y entregar el resto a la libertad", en su asepsia atemporal, en su desarraigo, viene a colocarse **antes** del terreno en que sería posible decidir sobre su verdad o falsedad. Puede por sí sola concitar un acuerdo únicamente porque los que así coinciden dejan sin expresar las raíces que lo nutren, el seno de movimientos ya dados —esencialmente, grupos con diversa ubicación en cuanto a poder y disfrute económicosociales— en los que cada cual apoya su voto concordante. Para ejemplificarlo con un caso local y actual: si hoy una poderosa asociación patronal declara propugnar el "establecimiento de un orden social fundado sobre justas bases económicas y morales", éste es **el comienzo**, y no la conclusión, de cualquier aclaración que no se contente con malentendidos. Y por cierto que, entenderlo así, nos pone en el camino donde aguardan inevitablemente las asperezas, no las concordias amigables y fáciles.

La prueba **crucial** se presenta cuando es cosa de pronunciarse sobre algún proceso en curso, aquí o en el exterior, que esté realizando cambios efectivos. Claro que los cambios se llevan a cabo bajo cierto signo determinado: ¿cómo podría ser de otra manera? Pues, entonces sale a luz aquel contenido latente que estuvo siempre allí, inclusive como requerimiento de opción que hubiéramos querido postergar en tanto que intelectuales sin sistema. Un hecho de la América contemporánea subraya esto con particular evidencia.

Veamos. V. F. estima que el mínimo asegurado debe incluir, entre otras cosas (educación, salud — ¿no, también, **trabajo** seguro?), el derecho a "tierra de habitación", el derecho a "«estar» en el planeta" (p. 33 y ss.). Estas expresiones refieren sin duda, aunque de un modo elusivo algo irritante, a la vivienda, a la seguridad mínima del "techo". Ahora bien: no hay forma de entender cuál es la vía a la que V. F. se acoge resueltamente para obtener la satisfacción de esa necesidad fundamental. **La fórmula contiene en generosidad irreal lo que le falta como propuesta definida y operable.** Utopía, ni más ni menos.

La prueba reside en la incapacidad del vazferreirismo para aceptar de veras los esfuerzos de cualquier gobierno que se plantee el tema de la vivienda popular como

una cuestión que necesita ser enfrentada con alcance nacional, conectada con otras medidas de cambio socioeconómico, y no ya como un motivo cuasi sentimental siempre amenazado por la tremenda degradación de convertirse en el ensayo de hacer un poco más confortable la existencia de algunos habitantes de segunda clase. El Apéndice de **SPS**, que nos parece tan revelador, no deja dudas sobre los reparos de timidez que este modo de pensar, el vazferreiriano, ha opuesto y seguirá oponiendo a las soluciones que implican movilizar los recursos de la nación ante una anomalía flagrante —de un lado, los protegidos; del otro, los desprotegidos— que sólo puede ser corregida si se la encara imperiosamente como tal. Acciones de este tipo, nacidas de la entraña misma del problema en cuanto realidad de masas, le arrancan a V. F., **no la conciencia de estar ante un método a la altura de la carencia, sino una cierta reacción mixta, paralizadora, de aprobación y aprensión.** El autor de este Apéndice sigue razonando como si la historia se hubiese interrumpido ante sus ojos, por donde le viene a caer en suerte verter, en el instante, nada más que la turbación —las "grandes complicaciones", p. 113— a que lo abocan las (únicas) fuerzas actuantes, de las que se mantiene alejado, impedido de participar.

Es que podemos preguntarnos, y la respuesta no es difícil, qué piensa el vazferreiriano de una experiencia como la del Chile de hoy, que incide directamente, en medio de un complejo de transformaciones sustanciales, en el reconocimiento práctico del derecho a la habitación. Son las cifras: en 1971, primer año del gobierno de la Unidad Popular en Chile, hubo un aumento considerable de la construcción (12,2%) y, dentro de ese rubro, un incremento importante de la construcción **habitacional**, 16,1%. Está claro que una posición como la de V. F. inclina sostenidamente a reiterar la objeción de 1920: ventajosas en lo inmediato, las acciones socialistas —son las palabras originarias— "desvían del verdadero camino".

Y la objeción deja percibir, aquí con entera evidencia, un enigma y una incompreensión. El enigma: qué ha estado entendiendo, el intelectual sensible, por "la verdadera solución" (de paso: en V. F., una expresión tajante e inusitada), como quiera que la puesta en marcha de un plan lúcido

y enérgico, emprendido en las condiciones de esta Latinoamérica de hoy, lo arrojaría a la incertidumbre y le haría reasumir el reparo de que un método tal "desvía" de lo verdaderamente deseable. ¿A qué se atañía, entonces? Indudablemente, a una efectución semimágica por virtud (oculta) de la cual se conseguiría en los hechos lo que sólo es captable en el plano de las intenciones: para todo el mundo, "ese derecho a un espacio en el planeta, sin precio, ni permiso, asegurado a cada individuo como individuo, con independencia completa de la solución que se admita sobre la tierra de producción y sobre todos los demás problemas sociales" (p. 35). En suma, un buen deseo del que únicamente el prolongado sueño del paraíso terrenal (¿nostalgia agrarista entre nosotros?) puede inducir a pensar que no ofrece "tampoco dificultades prácticas".

La parte final del párrafo transcrito descubre el elemento de incomprensión en que todo el proyecto está inmerso. El habitar, en cuanto hecho colectivo, es inseparable de la participación del habitante en la experiencia social, y ésta, a su vez, de la progresiva corrosión del régimen de privilegio material, del empleo de los medios de producción al servicio del lucro privado (la "sociedad del interés privado", en el lenguaje del Marx juvenil). Habitación accesible y producción inmodificada, —esto es, **anarquía** bajo el signo del "milenario del libre cambio", en el lenguaje del Marx maduro—, ¹¹ significa consagrar la marginalidad, albergándola azarosa, inconsecuentemente en bloques erigidos sobre la nura filantropía. El propio ejemplo de Chile actual enseña la coherencia indispensable de un avance en varios puntos interconectados. El gobierno que fomenta en vasta escala la vivienda popular, es el mismo que golpea a los monopolios habitados a dominar el mercado, corta las alas migratorias a los beneficios de las empresas extranjeras, desenmascara los manejos de inversores explícitamente amantes de la libertad económica (ejemplo insuperable: la gangsteril ITT), y, junto con eso y por eso mismo, hace crecer con pujanza la parte del salario en el ingreso nacional (se acerca, hoy, al 60% del total). ¿Quién puede imaginar razonablemente que es posible ahorrarse la **magnitud** presente, desafiante, del problema tal como se lo encuentra delante?

Una empresa de esa clase, librada en condiciones de dificultad inescapablemente reales, lleva a cabo algo **más** y algo **distinto** de lo que V. F. sugería —y, verosimilmente, volvería a sugerir— como deseable. Implica en sustancia la conciencia de que el aseguramiento de un "mínimo" —ese mínimo que V. F. quisiera limitar cuanto antes (p. 110)— **no** puede consistir, por impracticable, en una serie inconexa de medios parciales que se abstendrían de definir un plan global con el pretexto de que toda globalización tiene un efecto "fijante", paralizador de lo fermental.¹²

b) Como V. F. se sitúa cómodamente en lo abstracto, sus fórmulas están llenas de atenuaciones —en ciertos momentos, irritantes— que, aunque movidas por la buena fe, ponen de manifiesto la irre realidad de su método. El intelectual bienintencionado dosifica los ingredientes, en un trabajo de laboratorio perpetuamente desmentido por la realidad omitida pero al acecho. No es posible practicar impunemente el arte de neutralizar la historia. Quien pretende desconectar cuestiones que están ligadas por esencia, se expone a sufrir el retorno incesante de los problemas apenas diferidos, que reclaman su sitio en un gran debate que no hay que empujarse a pretexto de evitarse los riesgos de la megalomanía. Puesto que se admite que el "orden social actual" sólo acoge la seguridad mínima "en grado insignificante y sólo teóricamente y muy mal realizado" (sic, p. 33), la consecuencia lógica es que, lo que ahora se necesita, es **intrepidez** y no más el juego extenuante de curarse en salud —una salud de la que se empieza por confesar que es... ilusoria!

V. F. concibe el aseguramiento del "punto de partida" para todos los individuos —principio de "socialización de lo grueso"—:

1º) bajo forma de una asistencia que, 1) no redime a los individuos de su aislamiento, no los pone en relación mutua,¹³ 2) no proviene de ningún origen discernible, sino, acaso, de una buena voluntad de dueños del poder social súbitamente avergonzados de su ventajosa primacía; — 2º) bajo la forma de un mínimo que, no bien se lo postula, se mitiga o achica hasta tornarse evanescente: "lo que indiscutiblemente debe asegurarse a cada individuo" parece tomado por una dialéctica medio sofística de lo infinitesimal (la "Eco-

nomía de la previsión social", supone siempre V. F., irá en desmedro de la Economía de la producción, a su juicio la única estimulante¹⁴.

Los dos puntos se influyen recíprocamente. En particular, las debilidades del 2º reflejan la falta de radicación y de ímpetu que subyace en el 1º. Aquí nos ocuparemos, para concluir, de esas vacilaciones que rebajan el mínimo hasta volverlo inapreciable.

Educación, salud, habitación (ausencia, de nuevo, del trabajo): estos beneficios deben estar garantizados para todo el mundo sin excepción. Apenas afirmados, empiezan a sufrir atenuaciones. La salud y la instrucción han de entenderse, "al menos, para empezar la lucha". La habitación ha de distinguirse cuidadosamente de la producción; más aun: el derecho a "estar" en el planeta, tal como lo piensa V. F., sólo es garantizable si se deslinda habitación de producción. Agreguemos todavía una restricción omnipresente, fundada en la tendencia general de la actitud vazferreiriana: en un hombre que manifiesta "quedarse mucho más del lado del individualismo", permanentemente temeroso de la invasión de lo personal por lo colectivo, todo "al menos" significa, sin duda, a lo sumo o no más que eso.

Tanto cuidado de las atenuaciones concluye por desamparar aquello mismo que se procuraba poner a salvo como seguro. El mínimo, prudentemente recortado, se extingue en su aislamiento demasiado razonable. El horror a la totalidad, el supuesto de que es posible obtener un mundo satisfactorio con piezas elegidas por el intelectual en uso incomprometido de su sinceridad, dejan fuera la salvaguardia de un derecho primario, que es aquí el gran ausente: el derecho al trabajo, en su doble aspecto de promoción de un nivel de vida que apunte al fin de las desigualdades y de un tipo de relaciones sociales que otorgue a la producción un significado de solidaridad humana perceptible para los productores. A falta de este elemento decisivo, la fórmula queda condenada a no morder en la situación concreta: al revés de lo que presume, es insuficientemente práctica. El instruido saludable que habita una parcela a la que accede "sin precio ni permiso", no llega nunca a ser lo que el intelectual le promete. Los dueños incontrastados del trabajo asalariado se encargarán siempre —previsores en las intenciones y anárquicos

en los efectos— de ir neutralizando las conquistas mínimas de los desposeídos.

La historia reciente de nuestro país, que hoy se anuda en una crisis a la que nada escapa, muestra suficientemente que los espíritus como V. F., más sutiles que lúcidos, cometieron el error de no hacerse bastantes preguntas. Cincuenta años después de SPS, en un mundo de poderes extraordinariamente acrecidos, ni la instrucción de base es universal, ni la salud está atendida como para "empezar la lucha". Alrededor del 50 % de los escolares no completan el ciclo primario. Una vez practicado este silencioso genocidio, viene la realidad de Secundaria: los liceales, que componen en primer año 740 grupos de clase, no pasan de integrar 502, en 4to. (datos oficiales sobre matrícula, año 1971). La geoeconomía, como es de esperar, decide sobre la deserción más allá de los buenos deseos culturalistas (los cuales, así se exige ahora imperiosa, amenazadoramente, deben ser los únicos deseos lícitos de los educadores): con el mismo número de alumnos, 238, el liceo de Colonia Valdense tiene inscritos en 4to. año un 73 % de los matriculados en 1ro.; el de Tranqueras, el 38 %. El descuido de la salud popular corre parejo con el de la instrucción. Compatriotas marginados acaban por encontrar natural el cierre de una policlínica de pequeño poblado; la existencia de una medicina para ricos y otra para pobres, es admitida por el ministro de Salud Pública del actual Poder Ejecutivo.

6. Se dirá quizás que, hacia 1920, había motivos para ser optimista, si no sobre los hechos contemporáneos, al menos sobre las promesas del sistema liberal entonces pujante. Es un punto que importaría examinar, y es seguro que en ese examen resplandecería la superior, inexcusable conciencia de las dificultades de la empresa —esto es, de su urgencia genuinamente sentida— que se dio, por ejemplo, en el político (Batlle y Ordóñez) comparado con el filósofo (Vaz Ferreira). Pero no es necesario repasar la época para llegar a la conclusión de que el autor de SPS cometió, en efecto, la falta de no hacerse bastantes preguntas; defecto serio en un pensador que ha exaltado las virtudes justificadoras de la inquietud y el desvelo indeclinables y, según él mismo, dolorosos.

Son sus propias palabras las que testimonian en su contra. En el Apéndice de SPS, tan esclarecedor, V. F., volviendo so-

bre el tema del disfrute por todos de una base de educación corporal y espiritual (por cierto que también reaparece la restricción: "en lo posible"), reflexiona entre paréntesis:

"... Ya es bastante asegurar: estamos tan lejos de eso, que ni siquiera en general concebimos bien lo que ella sería..." (p. 110).

No hay más remedio que cometer la impertinencia de señalar que el autor de tales palabras **debió** sacar, y no lo hizo, las consecuencias naturales de una constancia tan desalentadora. Para él, puesto que ese mínimo humanísimo que consiste en ser apto para vivir resultaba todavía inconcebible, bastaba por el momento con plantearlo como exigencia, y esto sería ya suficientemente innovador. Pero la verdadera conclusión hubiera debido ser otra. Si un país de declarada vocación democrática, afiliado a un orbe político-económico de raigambre liberal; que llevaba aprobada su segunda Constitución y libradas numerosas guerras civiles en busca de la igualdad de participación y de la adecuación del orden político al respeto de los derechos de todos sus miembros; si un país, si un sistema tales, mostraban una realidad tan desdichada como para bloquear la mera concepción de lo que tenían inscrito y debatido encarnizadamente en sus programas partidarios,—"ni siquiera en general (lo) concebimos bien"—, entonces, era imprescindible, ya en ese momento, el replanteo de la cuestión social, el reencauzamiento de la socialidad nacional sobre cimientos menos falaces. La sobriedad bien-pensante del filósofo le impidió indagar las razones por las que el régimen liberal incumple sus promesas al mismo tiempo que las vocea en tono tan persuasivo. A la vez, dejó de comprender su propio lugar, por lo menos ingrato, en la marcha de ideas y realidades— esa especie de marginalidad de los espíritus sinceros, demasiado tentados por una autolegitimación a base de honestidad e intención recta, que, en la hora de la convulsión, les granjea la repulsa de los que pugnan por el cambio y la complacencia aliviada de los que lo resisten.

7. Implícitamente, estas páginas ocupan su sitio: no podría ser de otro modo. Se publican en un momento en que el desasosiego y la conmoción, sobre todo entre los jóvenes intelectualizados, han alcanzado un ápice. Encarándose con un antecedente ideológico prestigioso, postulan que no es

tá a la altura de los problemas que hoy nos sacuden. Le reprochan, en última instancia, no haber optado —otros, por vías diferentes, sí lo hicieron— en favor de los relegados; no haber sabido rehacer sus categorías para ponerse del lado de las mayorías postergadas, cuyo drama pide soluciones talladas a la escala de su largo infortunio.¹⁵ Lejos de aquí, un coetáneo de V. F. menos longevo, alguien que pasa a menudo por un dogmático incorregible, descubrió las limitaciones del intelectual que también a él lo asfixiaban: "Yo, hombre que no ha conocido la miseria, no había pensado en el pan. Para mí, el pan era como algo que brotase por sí mismo, como una especie de producto accesorio del trabajo del escritor. A lo que es la base de todo, a la lucha de clases por el pan, el pensamiento llega, a través del análisis político, siguiendo un camino extraordinariamente complicado y tortuoso".¹⁶

Pero la crítica tiene sus reglas, con frecuencia olvidadas. Su principio es la valoración cuidadosa, no el frenesí demoledor. Si la voz de Vaz Ferreira se nos ha vuelto casi inaudible, no por eso aspiramos a practicar ese ejercicio de canibalismo, que pronto se queda sin convicción y sin futuro, en que suele desembocar entre nosotros, apenas iniciada, la expresión de las discrepancias. Sepamos que no nos incumbe tanto ultimar a nuestros antepasados como orientarnos adecuadamente por nuestra parte, y ayudar a nacer, de vida viable, a quienes van a sucedernos. Y que, naturalmente, tratándose de asuntos tan arduos, aquí no todo está explorado todavía.

(Junio-julio de 1972)

NOTAS

1. Tomamos estos datos de Luis C. Benvenuto, "La quiebra del modelo" (Enciclopedia Uruguaya, nº 48). Para una parte de nuestro pasado reciente, este ensayo reúne un material pleno de interés sobre la conexión entre formulaciones doctrinarias y movimientos sociopolíticos, un buen correctivo para nuestra tradicional afición a las ideas intemporales. En ese cuadro está incluida la filiación "georgista" de las tesis de V. F. sobre la propiedad de la tierra.

2. Véase Guillermo Vázquez Franco, "El país que Batlle heredó" (Fundación de Cultura Universitaria, 1971), nota (17). El pasaje transcrito pertenece a un informe de 1902.

En esta época, que es aquella en que V. F. llegaba a sus 30 años, el nivel de vida en la campaña motivaba testimonios sobrecogedores. En un maderero modelo de Paysandú, ésta era la condición obrera: "El personal de trabajo se compone de

más de 20 obreros; la mayoría no recibe sueldo, trabaja por las achuras; sólo se paga al desnucador y a los desolladores". Entre tanto, la tierra se concentraba y se volvía objeto de especulación. (Ob. cit., p. 16.)

3. En el mismo año 1917, Emilio Frugoni, representante socialista en la Convención Nacional Constituyente, expresaba con nitidez esta conexión entre igualdad y liberación: "Atacar el privilegio por espíritu de justicia y para evitar que perjudique la libre expansión de todas las actividades pesando sobre el trabajo y la suerte de los hombres laboriosos, es para nosotros un deber y una necesidad".

4. Los datos y las formulaciones del sindicalismo de la época que utilizamos a continuación, están tomados del ensayo de Pedro H. Alfonso, "Sindicalismo y revolución en el Uruguay" (Ediciones del Nuevo Mundo, 1970), caps. I y II.

5. Héctor Rodríguez, "Nuestros sindicatos" (Centro de Estudiantes de Derecho, 1966), p. 19-20.

Los cálculos del ingreso per cápita, que no tienen en cuenta la desigualdad en la distribución, tienden a oscurecer la situación de "los de abajo". L. C. Benvenuto ("Breve historia del Uruguay", p. 78) ha estimado que, en el lapso 1911-20, el per cápita del Uruguay estuvo creciendo constantemente hasta alcanzar los niveles más altos de los primeros 30 años del siglo. Sin embargo, es también en ese período —cuando V. F. pronuncia sus conferencias— que se suceden conflictos y huelgas, y su consecuente represión, que no pueden atribuirse a descontento estimulado artificialmente. H. Rodríguez menciona estos indicios elocuentes: en el reparto para indigentes realizado el 25/VIII/1914, una sola sociedad de beneficencia registró 8.000 participantes; el año anterior, una huelga tranviaria desencadenó un paro solidario de 50.000 trabajadores. La única explicación es que la prosperidad se repartía desigualmente y que, además, las fluctuaciones de una economía endeble y dependiente repercutían de inmediato en la situación de los asalariados.

Los números indiscriminados tampoco pueden reflejar las maniobras patronales para anular los beneficios de las leyes laborales, ejemplo sobresaliente, la ley de 8 horas. Batlle y Ordóñez, que tenía por qué entender de estas cosas, escribía en "El Día" del 5/V/916: "Los ferrocarriles no rebajan los sueldos de sus obreros. Sin duda, no es posible rebajarlos más. Así como es necesario dar una ración que no puede reducirse a la bestia para que trabaje, así es necesario dar un mínimo de salario al obrero para que haga lo mismo. De lo contrario mueren bestia y obrero. Pero los ferrocarriles se han desquitado alzando los fletes [...]. Las empresas de tranvías sí han reducido los jornales. Los establecimientos de elaboración de carnes en el Cerro han hecho otro tanto [...]. El obrero cede, cede hasta que ya no puede más, es decir hasta que ya no puede vivir con lo que se le da. Sólo en un caso suben sus salarios: cuando las empresas necesitan brazos y éstos escasean. Entonces se disputan unas a otras esos brazos que les son indispensables, pagan más unas que otras para obtenerlos, y los salarios suben."

6. El sugestivo relevamiento que Diógenes de Giorgi preparó para la Biblioteca de Marcha (*La Comuna de París de 1871 en la prensa montevideana de la época*; 1971) enseña que era posible tener aquí indicios más que abundantes del significado del movimiento socialista y de una experiencia concreta a la luz del estremecedor episodio de la Comuna parisiense. En agosto de 1871, el diario "La Paz", que dirigía J. P. Varela, reprodujo y comentó fragmentos del trabajo de Marx "La guerra civil en Francia", difundido a nombre del Consejo General de la Internacional. En su madurez, V. F. no tuvo siquiera la curiosidad de restablecer los

orígenes de noticias tan resonantes conocidas en el país 45 años atrás. Es verdad que los hechos y las personas habían sido interpretados en el sentido de una ideología burguesa que les era hostil —los comunistas atentaban contra la civilización, desatan la guerra civil e intentan la dictadura proletaria sin otro afán que oprimir al resto de la sociedad—; pero V. F. tenía razones para dudar de la "civilización" de los poseedores y, por tanto, para desconfiar de un juicio tan sumario sobre los reclamos de los asalariados, sofocados sin piedad por la violencia del "orden actual". No las hizo valer, no las asumió francamente, y con ello, contribuyó a que la reivindicación proletaria siguiera siendo, en medios como el nuestro, una historia subterránea que había que maldecir o, por lo menos, silenciar.

7. Artículos de "El Día", de 12/XI/17, 29/I/18, 24/I/24.

8. Afortunadamente, Marx teoriza. El que está imbuido de la actitud de V. F. se le reprochará siempre, pero sin razón. Dirá acaso que, para apreciar y apoyar una ley en beneficio de los asalariados, no es indispensable invocar "principios" y "economías políticas" rivales. Dirá aun otra cosa más incisiva: que sólo absteniéndose de todo "sistema" se hace posible estimar las conquistas obreras. Pero, sin juzgar sinceridades, puede observarse, por lo pronto, que el debate se libra en un terreno tal, que —quierase o no— los poseedores están suficientemente alertas como para medir —sin duda doctrinaria, teóricamente— los efectos de tal o cual avance de los trabajadores. Sólo que su doctrina, por ser oficial, dominante, no pasa por serio, hecho paralelo al de la violencia.

No es admisible que se lo ignore —y, ante todo, importa que el intelectual lo advierta, para no imaginarse sobrevolando los antagonismos reales—, la ideología más actuante y omnipresente que impugna al socialismo científico y aun lo condena por envenenar los conflictos dotando a la acción obrera de un sistema que, en opinión de aquélla, los desvirtuaba, la ideología que así procede, habla en nombre de su propia coherencia amenazada.

9. Este Marx realista disgusta (literalmente) a diestra y a siniestra: a los impacientes que aman las menciones formidables pero vacías, y a los que quisieran ver siempre en el socialismo una utopía hija del resentimiento, sin asidero objetivo. Resta otra familia espiritual igualmente incomodada: la de los que apuntan a acorralar la propuesta socialista en algunas constancias pensadas sin ambición de reforma profunda.

10. "Si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de sustituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que comunismo, comunismo «realizable»." (*La guerra civil en Francia*, cap. III).

11. En nuestras sociedades, la anarquía aparece casi por todas partes. En mayo de 1972, en un mismo número del diario "El Día", se da un buen ejemplo, de tironeo en sentidos opuestos a cargo de representantes de grandes empresarios y de dirigentes de un organismo estatal, con mejores probabilidades para los primeros. Por un lado, el presidente de la Cámara de Industrias, quejándose de la situación, sugiere la necesidad de fijar sin vacilaciones una tasa de cambio "realista". Se sabe lo que esto significa: devaluaciones de la moneda uruguaya, con vistas a favorecer las exportaciones; medida en la que están constantemente interesados, asimismo, los productores rurales. Por otro lado, jefes del Banco Hipotecario, entidad

que está colocada en el centro de la publicidad política oficial de viviendas, al anunciar nuevas modalidades de crédito, afirma que los trámites han de ser brevísimos para contrarrestar el empuje de los "procesos inflacionarios", que, reconocen, suelen volverse "vertiginosos". Es un ejemplo entre tantos, un microcosmos de la contradicción en que no puede menos de caer una economía librada al azar. Lo que conviene a un sector poderoso del patronato, representa un handicap para el apoyo oficial a los adquirentes modestos de vivienda propia (nada populares, por otra parte: en este caso, el banco estipula que, para optar a un préstamo de \$ 1.000.000, hay que contar con un ingreso familiar de, por lo menos, \$ 112.000 mensuales).

12. A su manera, hace más de cincuenta años, V. F. vino a proclamar entre nosotros "el fin de las ideologías". Lo que hoy se sostiene en nombre de la era tecnocrática, lo sostuvo él en tanto que vindicación del espíritu bien-pensante, asistemático. Lo que no pudo impedir, ni puede impedirse hoy, es que tesis como la suya se afilien a una ideología entre otras, a un modo de ver perfectamente teorizable que gravita en favor de determinada orientación, retrocede ante los logros progresivos de otras igualmente discernibles, favorece (siquiera por abstención) la permanencia del vigente estado de cosas, etc. Inevitablemente, las palabras de pura buena voluntad caen en un terreno ideológicamente signado; es decir: no encuentran oyentes desprevenidos, que estuvieran esperándolas para ponerse a andar. Se hacen ideológicas por adopción, aun cuando les concedamos, según lo piden insistentemente, una ingénita neutralidad de naturaleza.

13. En todo lo que concierne a la interacción individuo-sociedad, lo propio del vazferreísmo es "quedarse antes, mucho más del lado individualista" (p. 110).

Era una concepción halagadora, que el Uruguay proclamó en los primeros treinta años del siglo mientras preparaba todos los elementos de la crisis subsiguiente: una sociedad desintegrada que abjura de la solidaridad eficaz, un culto de la buena ganancia redimido por el de la salvaguardia de los derechos individuales, el olvido del ser nacional soberano en un país atomizado. Los intelectuales liberales, como V. F., no han podido pensar en mínimos asegurados sin retroceder, como alarmados, ante la posible, eventual pérdida de la realización personal: "eso, en grado bastante para el individuo, no considerado como instrumento, sino en sí mismo, con posibilidades variadas" (p. 33).

Este kantismo inoportuno merece que se lo enfrente con un testigo algo más concluyente, Gabriel Marcel, tan ajeno por lo demás a cualquier tendencia, "ortodoxa" o no, de raíz socialista:

"La parte de verdad del marxismo, ha escrito Marcel, consiste en denunciar la mistificación de la que nos hacemos culpables al hacer intervenir inoportuna o prematuramente consideraciones espirituales para encubrir un estado de cosas que no tenemos la fuerza o el coraje de considerar en toda su desnudez. Y aquí se desenmascara un inmenso problema del cual es difícil descubrir la solución positiva: saber hasta qué punto los herederos [de la "herencia espiritual"] están en condiciones de transformar el mundo de los desheredados de manera que éste participe a su vez de la herencia espiritual."

En la misma línea (ahora menos uniforme) de pensamiento católico dirigido al tema social, encontramos una apreciación más sagaz de los límites del liberalismo, en la reciente carta apostólica del papa Pablo VI al cardenal Roy (1971): de hecho, el liberalismo considera "las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como un fin o un criterio más elevado del valor de la organización social" (parágrafo 26).

14. El lógico, inexorable desenlace de este la-deo de la previsión en tanto que hilo conductor de una organización justa, es ese grito de guerra que profieren actualmente, también entre nosotros, los voceros de una nueva clase capitalista: "vivir, hoy, es sinónimo de producir".

15. Un par de comparaciones para evidenciar la lentitud de los progresos del asalariado en nuestro país y su brutal inferioridad respecto de los países avanzados con los que "estamos" en el mismo planeta:

—Supongamos que un trabajador medio cuente, sin interrupciones, con un jornal de \$ 1.000. Tomando como base el precio del quilogramo de pan, eso significa multiplicar por 3,5 el poder de compra del obrero francés en vísperas de la revolución de 1789, momento de crisis en un régimen de industrialización incipiente (ver A. Soboul, *Histoire de la révolution française*, I, p. 154).

—Refiriendo el cálculo al precio del quilogramo de trigo, A. Fourastié (*La civilisation de 1975*, p. 45) estima que el salario del obrero medio de EE. UU. multiplica por 32 el del proletario francés de 1750.

16. Lenin, "¿Se sostendrán los bolcheviques en el poder?", setiembre de 1917.

CRONO-BIBLIOGRAFIA DE CARLOS VAZ FERREIRA

La siguiente enumeración establece sólo las primeras ediciones, mencionadas en su orden cronológico de aparición.

No incluye las numerosas reediciones, ni las piezas en publicaciones periódicas, la inmensa mayoría de las cuales están recogidas en los libros y folletos que figuran en la presente bibliografía.

1. 1897. — *Curso expositivo de psicología elemental*. Montevideo, Imprenta Artística, de Dornaleche y Reyes. 255 p.
2. 1899. — *Apuntes de lógica elemental*. Montevideo, Imp. "El Siglo Ilustrado", de Turrenne, Varzi y Cia. 95 p.
3. 1902. — *Cuestiones escolares*. Montevideo, s.p.i. 27 p.
4. 1905. — *Ideas y observaciones*. Montevideo, A. Barreiro y Ramos, Editor. 423 p.
5. 1907. — *Los problemas de la libertad*. Montevideo, Librería Nacional A. Barreiro y Ramos. 92 p.
— (A partir de la 3ª ed., 1957, figura con el título de *Los problemas de la libertad y los del determinismo*. Buenos Aires, Editorial Losada, S.A. 177 p.)
6. 1908. — *Conocimiento y acción* (primera versión). Montevideo, Mariño y Caballero, Impresores, 110 p.
7. 1908. — *La exageración y el simplismo en pedagogía*. Montevideo, Imprenta "El Siglo Ilustrado", de Mariño y Caballero, 77 p.
8. 1909. — *Moral para intelectuales*. Montevideo, Tip. de la Escuela Nacional de Artes y Oficios. 144 p.
9. 1909. — *El pragmatismo*. Montevideo, Tip. de la Escuela Nacional de Artes y Oficios. 117 p.
10. 1910. — *Lógica viva*. Montevideo, Tip. de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, 217 p.
11. 1915. — *Los concursos escolares*. Montevideo, Talleres "La Razón", "El Siglo" y "El Telégrafo". 27 p.
12. 1916. — *Programa de filosofía*. Montevideo, Imprenta "El Siglo Ilustrado". (Edición universitaria oficial, sin el nombre del autor.) 19 p.
13. 1918. — *Sobre la propiedad de la tierra*. Montevideo, Imprenta Nacional. 322 p.
14. 1918. — *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*. Montevideo, Talleres Gráficos A. Barreiro y Ramos. 219 p.
15. 1920. — *Conocimiento y acción* (segunda versión). Montevideo, Imprenta "El Siglo Ilustrado". 175 p.
16. 1920. — *Sobre la percepción métrica*. Barcelona. Imprenta Elzeviriana, Borrás, Mes-
tres y Cia. 143 p.

17. 1921. — *Estudios pedagógicos*. Serie I. Barcelona, Talleres de Artes Gráficas, Heinrich y Cía. 111 p.
18. 1921. — *Estudios pedagógicos*. Serie II. Barcelona, Talleres de Artes Gráficas, Heinrich y Cía. 175 p.
19. 1922. — *Estudios pedagógicos*. Serie III. Montevideo, Imprenta "El Siglo Ilustrado". 77 p.
20. 1922. — *Sobre los problemas sociales*. Montevideo, Imprenta "El Siglo Ilustrado". 121 p.
21. 1922. — *Informe "In Voce"*. Montevideo, Imprenta "El Siglo Ilustrado". 59 p.
22. 1925. — *Un proyecto sobre escuelas y liceos*. Montevideo, Tip. F. Morales, hijo. 16 p.
23. 1927. — *Parques escolares*. Montevideo, Editorial Gutenberg. 24 p.
24. 1933. — *Frente al mayor crimen*. (Hoja suelta.) Montevideo, s.p.i. 4 p.
25. 1933. — *Sobre feminismo*. Montevideo, Impresora Uruguaya, Ediciones de la Sociedad Amigos del Libro Rioplatense. 218 p.
26. 1936. — *¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?* Montevideo, Tipografía Atlántida. 18 p.
27. 1938. — *Fermentario*. Montevideo, Tipografía Atlántida. 220 p.
28. 1940. — *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional*. Buenos Aires, Editorial Losada S. A. 64 p.
29. 1940. — *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas*. Buenos Aires, Edición del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 45 p.
30. 1941. — *Sobre interferencia de ideales en general, y caso especial de la imitación en Sud América*. Santa Fe (República Argentina), Universidad Nacional del Litoral. 28 p.
31. 1947. — *Racionalidad y genialidad*. Montevideo, Imprenta "El Siglo Ilustrado". 14 p.
32. 1950. — *Recuerdos de una clase de filosofía del derecho*. Montevideo, apartado de Anales del Ateneo. 23 p.
33. 1951. — *Extracto de ideario*. Montevideo, Edición del Ateneo de Montevideo. 16 p.
34. 1953. — *Los derechos del hombre*. Montevideo (Edición de la Facultad de Humanidades y Ciencias.) 12 p.
35. 1956. — *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*. 1ª Serie. Buenos Aires, Editorial Losada S. A. 273 p.
36. 1957. — *Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo*. Buenos Aires, apartado de la Revista de la Universidad de Buenos Aires, Época V, Año I, N 3. 9 p.
37. 1957. — *Obras*. Montevideo, Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay. 19 tomos, de los cuales 6 con el carácter de primera edición. (Ver nos. 38 a 43.)
38. 1957. — *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*. 2ª Serie. Tomo XII de *Obras* (ver nº 37). 235 p.
39. 1957. — *Sobre la enseñanza en nuestro país*. Tomo XIII de *Obras* (ver nº 37). 249 p.
40. 1957. — *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*. Volumen 2. Tomo XV de *Obras* (ver nº 37). 217 p.
41. 1957. — *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*. Volumen 3. Tomo XVI de *Obras* (ver nº 37). 295 p.
42. 1957. — *Incidentalmente...* (Algunas cartas, discursos y notas.) Tomo XVIII de *Obras* (ver nº 37). 174 p.
43. 1957. — *Correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira*. Tomo XIX de *Obras* (ver nº 37). 105 p.
44. 1961. — *Estudios filosóficos (antología)*. Buenos Aires, Aguilar S. A. de Ediciones. 279 p.
45. 1963. — *Inéditos* (6 volúmenes). Suplemento a la edición de *Obras* (ver nº 37). Tomos XX a XXV.
46. 1965. — *Tres filósofos de la vida. Nietzsche, James, Unamuno*. Buenos Aires, Editorial Losada S. A. 244 p.



BIBLIOTECA



DE MARCHA

MARIO BENEDETTI

dialoga con diez poetas
latinoamericanos

**ROQUE DALTON • NICANOR PARRA • JORGE
ENRIQUE ADOUM • ERNESTO CARDENAL • CARLOS
MARIA GUTIERREZ • GONZALO ROJAS • ELISEO
DIEGO • ROBERTO FERNANDEZ RETAMAR •
JUAN GELMAN • IDEA VILARIÑO**

LOS POETAS COMUNICANTES

En las diez entrevistas de este libro, y gracias a las preocupaciones y opiniones desarrolladas por el diálogo, Mario Benedetti y los diez poetas congregados —pertenecientes a siete países diferentes— reivindican la gran tradición poética hispanoamericana, evidenciando una voluntad comunicativa y social, su enraizamiento en la historia del siglo veinte.