

EN TORNO A CARLOS VAZ FERREIRA

Conversaciones 150 años después



BIBLIOTECA
NACIONAL
DE URUGUAY

Ministro de Educación y Cultura

Pablo da Silveira

Subsecretaria de Educación y Cultura

Ana Ribeiro

Director General de Secretaría

Pablo Landoni

Director de la Biblioteca Nacional de Uruguay

Valentín Trujillo

EN TORNO A CARLOS VAZ FERREIRA.

Conversaciones 150 años después

Conferencistas: Yamandú Acosta, Aníbal Corti, Agustín Courtoisie, Ana Fascioli, Adolfo Garcé, Leonardo Guzmán, Horacio Bernardo, Jorge Liberati y Diego Moraes.

Imagen de portada: Retrato de Carlos Vaz Ferreira por Pepe Montes. Pinacoteca de la Biblioteca Nacional de Uruguay.

Corrección: Laura Zavala.

Diseño gráfico: Laura Sandoval.

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legales previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito del titular del *copyright*.

ISBN: 978-9974-726-23-9

Queda hecho el depósito que marca la ley.

Impreso en Tradinco, febrero 2024.

EN TORNO A
CARLOS VAZ FERREIRA

Conversaciones 150 años después

EN TORNO A
CARLOS VAZ FERREIRA

Conversaciones 150 años después



BIBLIOTECA
NACIONAL
DE URUGUAY

Índice

Una flor de la rama dorada	9
<i>Valentín Trujillo</i>	
Carlos Vaz Ferreira: los problemas sociales desde una filosofía de la experiencia	13
<i>Yamandú Acosta</i>	
La filosofía de Carlos Vaz Ferreira	23
<i>Horacio Bernardo</i>	
Lectura entre líneas del <i>Fermentario</i> (de Carlos Vaz Ferreira) siguiendo indicaciones de Carlos Real de Azúa	35
<i>Aníbal Corti</i>	
Democracia y partidos en Vaz Ferreira	53
<i>Agustín Courtoisie</i>	
Feminismos	75
<i>Ana Fascioli</i>	
Carlos Vaz Ferreira, <i>reloaded</i>	83
<i>Adolfo Garcé</i>	
El diálogo entre Vaz Ferreira y Antonio Grompone	93
<i>Transcripción de las palabras del Dr. Leonardo Guzmán, 15 de noviembre de 2022</i>	
Vaz Ferreira y Ardao. El cambio y su explicación	101
<i>Jorge Liberati</i>	
Un diálogo a la velocidad de la luz: Einstein y Vaz Ferreira	111
<i>Diego Moraes</i>	

Una flor de la rama dorada

Habría que preguntarse qué dichosos eventos se reunieron, mezclaron, se superpusieron y condicionaron a la ciudad de Montevideo para que a comienzos de la década del setenta del siglo XIX surgiera una camada de intelectuales y políticos tan importantes que redefinirían el siglo siguiente en el Uruguay.

En principio, el mérito de poder sobreponerse a las condiciones materiales. El propio sentido de la supervivencia tenía complejas coordenadas entonces en aquella Montevideo: a la inestabilidad política y la ebullición violenta de las guerras civiles, se sumaban horrendas plagas de enfermedades todavía incurables, más la falta de condiciones sanitarias y médicas. No olvidemos que recién en 1871 se abrió la primera canilla de agua corriente en la Plaza Matriz, y todavía se estaba muy lejos de las cañerías en las casas. Entre 1872 y 1873 la ciudad sufrió el empuje de la segunda oleada de fiebre amarilla, que diezmó sin piedad a adultos y, sobre todo, a niños. Sobrevivir como un recién nacido y avanzar en la infancia era un acto de extremo esfuerzo, en el que las limitadas acciones humanas se entrelazaban con la ceguera del destino. Cuántos otros grandes intelectuales quizás se haya perdido el país entre los cientos de pequeños que no pasaron el año de vida, nunca podremos saberlo.

En la casa de Manuel Vaz Ferreira, comerciante portugués afincado en la capital uruguaya, casado con la criolla Belén Ribeiro, nació en octubre de 1872 un niño al que bautizaron Carlos. Un año antes, en julio de 1871, en la casa que compartía el comerciante catalán José Rodó junto a su esposa, la uruguaya Rosario Piñeiro, había nacido un niño al que nombraron como José Enrique. Casi un año después, en julio de 1873, nacía en la casa del dirigente político Juan José de Herrera, casado con Manuela Quevedo, otro niño: Luis Alberto.

Los tres nacieron bajo las coordenadas de una época que compartía, junto a las calamidades de la precariedad, los atributivos de una ya activa revolución industrial, los avances de la incipiente tecnología que llegaba al Uruguay de la mano de las inversiones extranjeras: los cables telegráficos y los primeros teléfonos, la luz eléctrica, las reformas del puerto o los barcos frigoríficos.

Casi compañeros de cuna, luego alumnos en clases contiguas en el Colegio Elbio Fernández, un par de décadas más tarde, compañeros de generación, la dorada generación del 900, sobre la que se han escrito centenares de páginas sobre literatura, con preeminencia de la poesía, pero en la que todavía son escasos los enfoques sobre el ensayo y la prensa.

Vaz Ferreira, junto a José Enrique Rodó, Luis Alberto de Herrera y otros intelectuales de relevante actuación pública, integró esa generación dorada que se dedicó a la escritura, a la reflexión filosófica, la investigación histórica y el derecho, a la acción política y periodística, y también, por supuesto, a las miradas intelectuales, en la curva del cambio de centuria. Eran jóvenes veinteañeros, reflexivos con los argumentos en la pluma o vigorosos en el fuego de las armas. Todos comenzaron a publicar en los años finales del siglo XIX, todos iniciaron su brillo público en la primera década del XX y continuaron sus trayectorias, salvo la muerte precoz de Rodó, a lo largo de la primera mitad del mismo, como referentes ineludibles del pensamiento nacional.

En el marco de los 150 años de aquellos nacimientos que se conmemoran durante este período, el Ministerio de Educación y Cultura junto a la Biblioteca Nacional han realizado sendos homenajes y eventos relacionados con dichas figuras. En 2021, para conmemorar el sesquicentenario de Rodó, se editaron en formato libro las ponencias del último congreso rodoniano. En este 2023, la Revista de la BNU estará dedicada a la figura intelectual de Luis Alberto de Herrera, a través de enfoques heterogéneos.

El 16 de noviembre de 2022, a impulsos de una idea inicial del politólogo Adolfo Garcé y del ministro Pablo da Silveira, y luego con la coordinación conjunta de Wilfredo Penco, presidente de la Academia Nacional de Letras, a quien mucho agradecemos por la constante colaboración en varios proyectos literarios y archivísticos, organizamos en la Biblioteca Nacional una conferencia con dos paneles de expositores que abordaron las diversas facetas de la vida y la obra de Carlos Vaz Ferreira.

La idea consistió en poner a dialogar a académicos de diferentes generaciones sobre la figura de Vaz Ferreira, con abordajes paralelos y múltiples, a saber: desde los vínculos con Rodó o Arturo Ardao hasta el fermental antagonismo con Antonio Grompone, pasando por los detalles del famoso encuentro con Albert Einstein, o el pensamiento de Vaz vinculado a la política, la justicia o los temas referidos a la mujer y el feminismo, entre otros aspectos de las ponencias.

Desde la propia concepción del simposio, y por la calidad y relevancia de los expositores, se decantaba sola la idea de que los discursos formaran parte de un libro, que pudiera ser leído y difundido, más allá del consabido refrán latino de la *verba volant*.

Junto con Fito, discutimos el título para el volumen y rápidamente llegamos a la conclusión de que «En torno a Carlos Vaz Ferreira» conjugaba el sentido de los abordajes, que rodean y perfilan la figura, pero que debe, necesariamente, ser llenado su centro por la participación activa de la lectura, la opinión y la reflexión del

lector. Y como *scripta manent*, justamente, el lector tiene en sus manos el resultado de aquella jornada.

Vaz Ferreira fue una de las flores de aquella rama dorada uruguaya que brotó, no sin dificultades, hace 150 años. Un acercamiento nuevo, nunca neutro ni aséptico, pero sí con la intención de explorar ángulos diversos, tiene el sentido de este libro.

Valentín Trujillo

Director de la Biblioteca Nacional del Uruguay

Setiembre de 2023

Carlos Vaz Ferreira: los problemas sociales desde una filosofía de la experiencia

Yamandú Acosta¹

.....

Introducción

A ciento cincuenta años del nacimiento de Carlos Vaz Ferreira (Montevideo, 1872-1958) y a cien años de la publicación de *Sobre los problemas sociales* (Montevideo, 1922), se trata de reflexionar acerca de la validez y vigencia de sus perspectivas analítico-crítico-normativas, acerca del «orden social actual» —el de 1922, pero también el de nuestros días—, a la hora de plantear hoy «el problema social» o «el conjunto de los problemas sociales» y procurar resolverlo.

Descontada la dimensión lógica de la «validez» —omnipresente en el pensamiento de Vaz Ferreira, tan atento a los sofismas o paralogismos— se pondrá el acento en la validez desde el punto de vista axiológico de la elaboración filosófica vazferreiriana, que a la luz de su experiencia del «orden social actual» en la década de los veinte del siglo pasado y de sus valoraciones de «las teorías» del «Individualismo» y del «Socialismo» que confrontan perspectivas en relación a la sociedad y los criterios de legitimidad en la fundamentación del orden, se orienta y nos orienta hacia un criterio sustantivo-procedimental, el que como idea reguladora puede hacernos posible mejorar en términos de validez axiológica-normativa el «orden social actual», forma de resolver «el problema social» que desde su «filosofía de la experiencia» es identificado como «problema normativo», que como tal requiere y admite solución normativa.²

Una filosofía de la experiencia

En su libro *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx* de 1956, Arturo Ardao nos brinda una cartografía de referencia en su asunto hasta el año de su publicación. Luego de una síntesis de la filosofía en el país antes del siglo xx, Ardao aporta ideas

1 | Docente libre en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

2 | Vaz Ferreira distingue entre «problemas explicativos» o de «conocimiento» o «constatación» que plausiblemente pueden admitir una solución «perfecta» y «problemas normativos», de «hacer» o de «preferir» que solamente admiten «una solución de *elección*, no forzosamente perfecta» (Vaz Ferreira, 1963a, pp. 90-121 y 1963c, pp. 17-20). El «problema social» o «conjunto de los problemas sociales» es para Vaz «un problema de acción y de ideal, de los que [dice] en mi *Lógica viva*, donde desarrollo la teoría respectiva, he llamado *normativos*» (1963c, p. 17). No discutiremos aquí esta identificación del problema social, sino que partiremos de ella asumiéndola en sus implicaciones.

orientadoras sobre los cambios en el campo de la filosofía en ese siglo, entre los que destaca la toma de distancia respecto del positivismo que había sido hegemónico hacia el último tercio del siglo XIX.

En ese distanciamiento del positivismo del que deriva, en la procura de trascenderlo, tiene especial protagonismo la que bautiza como «filosofía de la experiencia» (19-24). Otras filosofías que valora como «secundarias» frente a aquella completan el panorama.

Filosofía de la experiencia como «corriente principal» y *filosofía de la materia* como «corriente secundaria», que podrían nombrarse más sintéticamente como «empirismo y materialismo» respectivamente, derivan directamente «del positivismo, hegemónico en las dos últimas décadas del siglo anterior». Concede Ardao que en ambas orientaciones hay «un común empirismo metodológico» que hace parte de una «común devoción por la ciencia positiva» que resulta «de la común descendencia del ciencismo positivista». Su discernimiento entre *filosofía de la experiencia* y *filosofía de la materia* se justifica en que «el dominante empirismo uruguayo del siglo XX, se caracteriza por hacer de la experiencia no solo el punto de partida o fuente del conocimiento, sino aún en cuanto proceso de la vida y la acción humanas, el gran dominio de la reflexión filosófica». A diferencia del materialismo en el que «se erige en criterio general de explicación la noción ontológica de materia, aquí es la noción gnoseológica de experiencia la que cumple ese papel» (21).

La *filosofía de la experiencia* o «empirismo uruguayo», presenta pues un rasgo de identidad que lo distingue también del empirismo en la tradición filosófica.

Mientras la identidad genérica empirista hace de la experiencia «el punto de partida y fuente del conocimiento», la identidad del «empirismo uruguayo» incluyendo a aquella, la trasciende al hacer de la experiencia «en cuanto proceso de la vida y la acción humanas, el gran dominio de la reflexión filosófica».

«Experiencia» refiere también al «proceso de la vida y la acción humanas», vida y acción que nos remiten a sujetos humanos concretos en situaciones concretas en relación a los cuales el conocimiento adquiere el sentido de ser función de la vida del sujeto humano que, en cuanto sujeto de la acción persigue fines, siendo su condición de sujeto cognoscente el ejercicio de su capacidad reflexiva, para que su acción sea tal —y por lo tanto lo más propiamente humana posible—, y no meramente refleja.

Agrega Ardao otras razones para separar a este «empirismo uruguayo» del materialismo: «teniendo por gran centro histórico de referencia la personalidad de Vaz Ferreira, se evadió del positivismo clásico en una dirección opuesta a la del materialismo. Rompió las ligaduras con el positivismo para ir al encuentro del

espiritualismo en el dominio metafísico del ser, así como del idealismo en el dominio de los valores éticos y estéticos» (21).

No obstante, en la *filosofía de la experiencia* «el espiritualismo metafísico» está «desprovisto del absolutismo dogmático de las viejas escuelas», siendo contenido «por una prudencia crítica y un fondo escéptico del conocimiento», tratándose solamente de un espiritualismo «como inclinación o tendencia», por lo que referirse a ella como «espiritualismo o neoespiritualismo, sin ser arbitrario, se prestaría a malentendidos» (21).

En cuanto al «idealismo», dice Ardao:

este idealismo, derivado en cuanto término de ideal y no de idea, nada tiene que ver con los idealismos gnoseológicos y metafísicos que dan habitualmente nombre a difundidas posiciones filosóficas de la época como el neokantismo o el neohegelianismo: hablar, pues, de idealismo o neoidealismo, sin ser tampoco arbitrario, se prestaría también a malentendidos (22).

Sin que pueda identificarse como «escuela» o «movimiento», esta «corriente o dirección», «gira en torno a una actitud fundamental en el problema del conocimiento» que radica en «la reducción a términos de experiencia de toda la problemática filosófica» (22).

Este «empirismo uruguayo» o *filosofía de la experiencia* de primera mitad del siglo XX, «ha actuado a modo de síntesis histórica» en relación a «la rígida antítesis doctrinaria entre el espiritualismo y el positivismo que dio fisonomía a la vida filosófica uruguayana de fines del siglo XIX».

Del positivismo, que fue su punto de partida [...] retuvo la nota básica de empirismo, aliada a las de ciencismo, agnosticismo y evolucionismo, todas ellas interpretadas con otra tónica y otra latitud. Del espiritualismo heredó la preocupación metafísica, la atracción de lo trascendente mantenida siempre al margen de la religión revelada, la afirmación psicológica de la libertad, el culto del ideal (22).

Y esa síntesis se da bajo el influjo «de la nueva filosofía del conocimiento, de la acción y de la vida, encarnada en las figuras de Bergson y James» (22).

Finalmente, la *filosofía de la experiencia* «quiso ser, con más precisión, filosofía de la experiencia concreta» (22). En esa intención se «irguió» «contra el intelectualismo» y «eludiendo al irracionalismo», expresó en cambio «la espontaneidad viviente del pensamiento en la realidad inmediata de la conciencia, el conocimiento no separado de la acción». Por esto, también podría caracterizarse como «filosofía

de la vida. Pero siempre que no se entienda ésta en su estricta acepción biológica, sino en la de contenido, devenir y peripecia de la conciencia humana» (23).

Un modo de pensar

En lo que hace a la elaboración de los problemas sociales por parte de nuestro filósofo de la experiencia, el de Vaz Ferreira es el caso de un pensar radical en cuanto se elabora desde las raíces de la sensibilidad humana y social del filósofo que hacen a su experiencia concreta. Lo que hace posible la comprensión crítica del orden social actual, es según declara «sentir» el problema social. El sentir —*pathos*— es en Vaz Ferreira fundamento y orientación de sentido para el pensar —*logos*— y para el comportamiento —*ethos*—, en un pasaje a la acción consistente con ese sentir y ese pensar.

En Vaz Ferreira, el *logos* filosófico arraiga en su *pathos* humano de confesa sensibilidad social y se pone a prueba en el *ethos* de la acción. Emplazado entre las raíces del *pathos* y los desafíos del *ethos* en un «orden social actual» complejo y conflictivo atravesado por «los problemas sociales», el *logos* maximiza su racionalidad porque ese emplazamiento asumido como condiciones de posibilidad y de sentido y no como límites o distorsiones, lo hacen razonable.

Desmarcándose críticamente del «Individualismo» y del «Socialismo» (1963c 22-25) —teorías entre sí opuestas, atinentes al problema planteado—, pero también de todo eclecticismo, Vaz Ferreira convoca a todos «los espíritus comprensivos, sinceros, humanos» (21) quienes a partir de un *pathos* compartido podrían consensuar en el *logos* de su «fórmula de ideal social» (48) como criterio —como estrategia y como utopía— a nivel del *ethos* de la acción concreta, en el marco de las condiciones del «orden social actual», a los efectos de resolver en la medida de lo posible «el problema social», que luce desde el planteamiento y en su análisis, como un problema estructural que involucra lo superestructural —las teorías y sus implementaciones políticas— como dimensión medular del problema y no como mero reflejo.

El modo de pensar es el de hacerlo directamente sobre los problemas y no desde las teorías, que también deben ser pensadas directamente por parte de este sujeto de la experiencia concreta en el que Vaz se ubica, lo cual no implica pensar desde el cero de una total orfandad teórica, sino que en particular cuando las teorías en su «oposición polarizante» hacen parte del problema más que de la solución al mismo, se trata de trascender las teorías y «pensar por ideas a tener en cuenta» (1963a 154-185) que el sujeto del sentir, pensar y actuar en ejercicio de su discernimiento puede tomar también de dichas teorías.

El *a priori* para resolver el problema: la «fórmula de ideal social»

Un orden social como el «actual» —de 1922 para Vaz, el de hoy para nosotros— se encuentra vertebrado en cuanto tal orden sobre:

la oposición polarizante: igualdad y libertad o —escribe Vaz Ferreira— menos sencilla pero más comprensivamente: por un lado, igualdad, con algo de seguridad, facilidad, bienestar presente y por otro, libertad y personalidad, con algo que tiene que ver con posibilidades futuras, mejoramiento, fermentalidad (1963c 25-26).

Tomando nota de que la oposición entre libertad e igualdad se encuentra en los hechos atravesada por los requerimientos en una y otra dirección del presente y las expectativas —también en una y otra dirección— hacia el futuro.

Se trata de «pensar directamente sobre el problema» con el criterio *a priori* que se manifiesta *a posteriori* a la experiencia del pensar y proponer desde las teorías —Individualismo y Socialismo—, que en su afán de confirmación propia y refutación de la teoría adversaria, cancelan las posibilidades de acuerdos, para en cambio habilitar —democráticamente sobre el ejercicio implícito en Vaz de una democracia deliberativa— soluciones al problema social que requieren acuerdos que trasciendan la «oposición polarizante».

El criterio *a priori* que se manifiesta *a posteriori* a las prácticas de pensar y debatir desde las teorías, es la «fórmula de ideal social» en la que, más allá de sus adscripciones teóricas y partidarias, todos «los espíritus comprensivos, sinceros y humanos» que al interior de esas pertenencias se encuentren, «pueden y deben estar de acuerdo» por cuanto pone en el centro la construcción de la mejor solución posible del problema social en beneficio de los afectados por «el orden social actual», dejando al margen los colores partidarios en materia teórico-política y sus implicaciones que los tornan irreductibles, a los efectos de habilitar procesos deliberativos conducentes a alguna solución.

Vaz Ferreira califica a su «fórmula de ideal social» como su «teoría». Tal vez, más que una teoría sea una metodología o un criterio operativo, que sintéticamente propone:

Todos deberían coincidir en: 1.º Asegurar al individuo hasta cierto grado; 2.º, después, dejarlo: entregarlo a la libertad con las consecuencias de sus conductas y de sus aptitudes. Esa fórmula es PARA TODOS. Y, LA DIFERENCIA EN EL GRADO: unos serían partidarios de dejar libre al individuo con menos asegurado; otros, de asegurarle más, para, de ahí, dejarlo libre. (34, cursivas en el original).

A la luz de este como objetivo estratégico en lo político y finalidad práctica en lo moral, quienes hagan parte de la deliberación democrática pueden y deben permitirse en su fuero íntimo y en su proyección en lo público, poner entre paréntesis la teoría a la que en principio adhieren, para —en el encuentro dialógico en el pensar teórico y negociador en el actuar político democrático— habilitar las soluciones al «problema social» cuya implementación legitimará —ahora no solamente por procedimientos, sino fundamentalmente por resultados, la deliberación democrática y los ámbitos en que ella tiene lugar.

Vaz entiende —y pienso que le asiste razón— que su «fórmula de ideal» —como estrategia que permite construir en el largo plazo y como utopía que como idea reguladora orienta esa construcción— puede ser de consenso, en términos de un consenso democrático, es decir, que por su esencia deliberativa, incluye la diversidad de perspectivas. Un consenso que además de un acuerdo en que debe asegurarse un grado significativo de igualdad universal, incluye la legitimidad del disenso en cuanto a la mayor o menor amplitud de lo que debe asegurarse a cada individuo en el punto de partida en términos de igualdad y —correlativamente— en lo que debe dejarse a cada individuo en ejercicio de su libertad. El disenso tiene que ver entonces con «LA DIFERENCIA, EN EL GRADO» que Vaz propone, como sentido del consenso democrático por él postulado en su fórmula que «es PARA TODOS».

El «orden social actual» a la luz de la «fórmula de ideal social»

Enuncia Vaz: «Se impone, ante todo, confrontar con nuestro ideal el orden actual» (35). Se trata pues de la crítica del «orden social» vigente desde la validez del ideal, lo que implica críticas al Individualismo en cuanto «nos aparece como la teoría que *de hecho* sostiene el régimen actual» (23), lo cual no implica la convalidación del Socialismo. «Antipatía» y «simpatía» —expresiones del *pathos*— fundamentan valoraciones positivas y negativas de una y otra teoría.

Muchas de las vigencias instituidas e instituyentes del «orden social actual», pueden probablemente reclamar validez en términos de la eticidad del poder establecido dominante que se resiste a las demandas por igualdad. Frente a ello, desde la moralidad emergente como fundamento alternativo de validez que la fórmula de Vaz representa, se procura habilitar mayor igualdad a través de una transformación de la eticidad vigente.

Señala Vaz que a la luz del ideal «no podemos estar de acuerdo (totalmente) con este orden presente». Discierne Vaz en el sentido arriba indicado: «[Los puntos en que el orden actual es fundamentalmente discutido son tres: la herencia, la propiedad de la tierra (tales como están organizadas ambas) y el capitalismo privado (con su pretendida consecuencia de la división en dos clases: «burgueses y

proletarios»]. Vaz reconoce a esos «puntos» de discusión el rango de «instituciones». Inicialmente a «la herencia» y «la propiedad de la tierra», al enunciar: «Desde luego, es evidente que la organización actual de las dos primeras instituciones no responde bien a nuestro ideal» (35).

Leyéndolo estrictamente, no se pronuncia Vaz Ferreira contra «la herencia» y «la propiedad de la tierra» como instituciones que debieran ser eliminadas, sino que su pronunciamiento crítico fundado en su «ideal social» alcanza estrictamente «a la organización actual» de esas instituciones, no a las instituciones mismas.

A la luz de la «fórmula del ideal social» las «instituciones» consideradas serían legítimas —serían el niño que no hay que tirar con el agua de la bañera—, mientras que «la organización actual» de esas instituciones sería rechazable: el agua de la bañera que hay que tirar. El conflicto moral —para Vaz— no es pues con las «instituciones», sino con su «organización actual», de donde se deduce la perspectiva de una solución terapéutica que transformando esa organización vigente, dotaría a las instituciones de mayor validez en conformidad con el ideal.

En cuanto a la distancia respecto del «ideal social» de la «organización actual» de la «institución» de «la herencia», es de tanta evidencia que «se siente», por lo que «podrían excusarse demostraciones», dice Vaz. En efecto:

Nuestro ideal, comporta por lo menos alguna más igualdad *en el punto de partida* de los individuos; podrá haber discusión sobre el grado; pero es indudable que la desigualdad presente en el punto de partida, sobrepasa: es *demasiada* (35, cursivas en el original).

Desde el ideal Vaz Ferreira reclama transformaciones en la «organización actual» de «la herencia» a los efectos de que pueda haber «más igualdad *en el punto de partida*» como alternativa a «la desigualdad presente en el punto de partida» que «sobrepasa: es *demasiada*» (35, cursivas en el original).

La «institución» de «la herencia», más allá de cómo se organice —sostengo— es constitutivamente una fuente de desigualdad «en el punto de partida», por lo que inhabilita la realización plena de la igualdad en ese punto desde el que los individuos partimos en el desarrollo de nuestra vida. Mientras que, en la perspectiva vazferririana, alcanza —cuestión de grados— con que la desigualdad en el punto de partida no sea «demasiada», por lo que a la luz del ideal, alguna desigualdad en el punto de partida, que no sea «demasiada», quedará legitimada.

La existencia de personas a cuyo *pathos* no resultara evidente la «demasiada» desigualdad en el «punto de partida» como efecto de «la organización actual» de la «institución de la herencia», se explicaría como efecto de una naturalización

producida en ellas por la internalización de la eticidad dominante que habría anestesiado su capacidad de sentir: «(y si alguno no lo sintiera, sería más bien porque la connaturalización con ese grado excesivo embota los sentimientos)» (35).

El problema radica en que «la institución de la herencia», «en nuestro régimen social presente», al ser «la transmisión hereditaria» «ilimitada e indefinida», puede resultar «privativa» en cuanto que «la transmisión en esa forma priva a los demás de algo» (36).

En cuanto a la institución de «la propiedad de la tierra» en la «organización actual», no responde al «ideal social», sea que la consideremos «en sí —dice Vaz— porque no da tierra de habitación»;³ sea que la consideremos «combinada como está con la herencia». Dejamos aquí fuera de nuestra consideración la interesantísima postulación vazferreiriana de la «tierra de habitación», para concentrarnos en la cuestión de la «tierra de producción» en la que explícita o implícitamente se piensa cuando se considera «la propiedad de la tierra», en particular cuando se articula con la institución de «la herencia». Se genera un problema:

porque trasmite la tierra ilimitadamente, sin tener en cuenta: primero que la tierra es elemento natural (en parte), y, segundo, que la herencia de la tierra, organizada como hoy lo está, afecta *hasta la privación* a individuos de las generaciones siguientes (36, cursivas en el original).

Advierte Vaz Ferreira sobre un «conflicto de derechos» sobre el «medio natural tierra», entre los individuos de sucesivas generaciones. En defensa de los derechos de los individuos que en su momento se tornaron legítimos propietarios de «tierra de producción» al agregarle valor con su trabajo, propiedad de la que sus descendientes o beneficiarios testamentarios resultaron en la generación siguiente, legítimos propietarios por herencia —legitimidad por legalidad—, parece tener lugar «el sacrificio total de los individuos actuales» de esta última generación que no han sido beneficiarios de herencia de este tipo de bien finito, al que no pueden tener acceso: «es precisamente lo que hace el régimen presente», por lo que en resumen de lo analizado, termina Vaz, «la *justificación TOTAL del orden actual es imposible*» (41, cursivas en el original).

Vaz se refiere luego al «punto» del «capitalismo privado». Comparativamente a las instituciones de la «herencia», de «la propiedad de la tierra» y a la combinación de ambas, la del «capitalismo privado» implica —argumenta Vaz— un

3 | En su libro *Sobre la propiedad de la tierra* publicado en 1918, Vaz Ferreira establece el concepto de «tierra de habitación», postulándolo implicado en el «derecho a *estar*» que debe asegurarse a toda persona. Todas las personas sin excepción deberían gozar «como mínimo de derecho humano, el derecho de habitar; el derecho a gozar de tierra de vivienda sin precio ni permiso» (1963b, pp. 26-27).

examen «más complicado» «porque aquí se trata más bien de un *examen comparativo de bienes y de males*» (cursivas en el original). Y acto seguido, se explica:

El capital privado tiene evidentemente por una parte, bienes, que se relacionan con la estimulación de las energías humanas; y males, más o menos grandes pero evidentes, en cuanto tiende a hacer depender demasiado a unos individuos de otros, en relaciones que, aun cuando realizaran teóricamente las fórmulas de justicia, no las realizan prácticamente» (43).

Agrega Vaz que «esas ventajas y esos inconvenientes se aprecian respectivamente, como mayores o menores», por lo que «distintas actitudes» se hacen posibles, complicando aún más la evaluación. También se plantea si los males de esa institución le son intrínsecos o «dependerían más bien de la desigualdad en el punto de partida que las otras dos instituciones mal organizadas, la herencia y la propiedad de la tierra, crean en las relaciones de unos hombres con otros» (44).

No obstante Vaz decide dejar «para un examen ulterior este interesante y delicado punto», podemos inferir que, como para la «herencia» y la «propiedad de la tierra», la minimización de los males del «capitalismo privado» y la maximización de sus bienes, en línea con su «fórmula de ideal social», la orientación práctico-estratégica no apuntará a la abolición de la «institución» del «capitalismo privado», sino a la transformación de su «organización actual» de manera tal de hacer de él un orden institucional de funcionamiento en que se estimulen crecientemente las energías humanas, se disminuyan en todo lo posible las relaciones de dependencia de unos individuos respecto de otros y las fórmulas de justicia —interpreto que se trata de justicia social— además de realizarse teóricamente, tuvieran realidad en la práctica.

En conclusión

Creo que la reflexión de Vaz Ferreira publicada en 1922 en lo atinente al entonces «orden social actual», mantiene vigencia para sentir, pensar y actuar en relación al «orden social actual» un siglo después en Uruguay.

Juegan en la fórmula de Vaz las tensiones entre una ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones y una ética de la responsabilidad por la vida de los afectados por esas instituciones y/o su «organización actual».

Hoy, como hace cien años, la discusión democrática debería considerar las instituciones vigentes, sea para mantenerlas, para abolirlas, o para transformarlas en su «organización actual» en nombre de una mayor igualdad. La argumentación de Vaz Ferreira, como se ha reflexionado, defiende esta última perspectiva.

Referencias bibliográficas

ARDAO, A. (1956). *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: FCE.

VAZ FERREIRA, C. (1963a). *Lógica viva*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo IV. Montevideo.

_____(1963b). *Sobre la propiedad de la tierra*, Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo V. Montevideo.

_____(1963c). *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII. Montevideo.

La filosofía de Carlos Vaz Ferreira

Horacio Bernardo¹

.....

Hablar brevemente de la filosofía de Carlos Vaz Ferreira es un gran reto pues implica abordar prácticamente toda su producción intelectual. Plantearse un desafío de síntesis en ese sentido es algo enormemente profundo y exigente porque implica destacar solo aquellos aspectos que permiten comprender como conjunto una obra que abarca en su edición completa unos veinticinco volúmenes.

La pregunta que guiará esta exposición es la siguiente: ¿cómo definir la filosofía de Carlos Vaz Ferreira? Para contestarla, señalaré tres elementos fundamentales, los cuales creo que son tres vías o puertas de acceso para profundizar en su obra.

Primer elemento: El método o estilo del pensar de Carlos Vaz Ferreira

La filosofía de Vaz Ferreira puede definirse, en primer lugar, como un método o estilo de pensamiento. Si bien es un método porque incluye una serie de pasos y recomendaciones, sospecho que a Vaz Ferreira le habría gustado más que se hablara de un estilo, puesto que la palabra método lleva a pensar en pautas rígidas o sistemáticas, alejadas del espíritu del autor.

Es posible identificar sintéticamente este método o estilo de pensar vazferreiriano en un libro específico que es *Lógica viva* y, en concreto, en dos de sus capítulos, en los que presenta tres tipos de cuestiones: cuestiones de palabras, cuestiones de hechos (o explicativas) y cuestiones normativas (*LV* 68-109). Para Vaz Ferreira, en

1 | Licenciado en Filosofía (Universidad de la República - UDELAR) y Máster en Filosofía Contemporánea y Tradición Clásica (Universidad de Barcelona). Docente de Argumentación en la Facultad de Información y Comunicación (UDELAR). Desde 2009 a 2011 brindó, junto con Lía Berisso, el curso «Introducción al pensamiento uruguayo» en la Biblioteca Nacional del Uruguay.

Es autor de *Introducción al pensamiento uruguayo* (Comisión del Bicentenario, 2011, con Lía Berisso), obra que brinda una historia del pensamiento filosófico nacional y de *Lógica Viva. La obra de Carlos Vaz Ferreira adaptada para niños y jóvenes* (ANEP, 2022, con Horacio Cavallo), entre otras obras

Desde 2021 coordina el Plan Educativo-Cultural de la Administración Nacional de Educación Pública. En 2022, coordinó el «Año Carlos Vaz Ferreira» en la ANEP, desarrollando y promoviendo proyectos y hechos educativos en todo el país en torno a la figura del filósofo.

alguno de estos tres tipos de cuestiones caerán siempre (o casi siempre) los motivos que originan el acto de pensar. De este modo, Vaz Ferreira, a partir de estos tres tipos de cuestiones, delimita el campo de la filosofía y, asimismo, presenta para cada una de ellas un modo de resolución.

El filósofo uruguayo piensa en función de casos y, por eso, adquieren relevancia las cuestiones (o problemas). Tal vez haya influido que fuera de profesión abogado. En ese aparente acotar el pensamiento, Vaz Ferreira lo expande. Piensa cada cuestión (que puede ser muy concreta o de gran abstracción) sin por ello perderse en la superficialidad de la mera coyuntura.

Para cada uno de los tres tipos de cuestiones hay una forma específica de resolución. Las cuestiones de palabras tratan sobre cómo deben ser nombradas las cosas y se resuelven a través de la búsqueda de una definición. Las cuestiones de hechos (o explicativas) tratan sobre cómo son las cosas y se resuelven a través de la evidencia. Finalmente, las cuestiones normativas, tratan sobre el deber ser o sobre lo que es mejor que sea y se resuelven a través de una serie de tres pasos que consiste en determinar las alternativas posibles (y relevantes), analizar ventajas y desventajas de cada una de ellas y, por último, elegir. En el siguiente cuadro² se expresa sumariamente este universo de cuestiones vazferreirianas:

Tres tipos de cuestiones como delimitación del universo de lo pensable			
Tipo de cuestión	¿Sobre qué se discute?	¿Cómo se resuelve la cuestión?	Comentarios
Cuestión de palabras	Sobre cómo deben ser nombradas las cosas o el significado de las palabras	Encontrando una definición	La definición puede ser la del diccionario (de la lengua o especializado), o creada con el acuerdo de las personas.
Cuestión de hechos	Sobre cómo son las cosas	Encontrando evidencia	Este tipo de cuestión admite, en teoría, la posibilidad de encontrar una solución única, correcta y verdadera.
Cuestión normativa	Sobre cómo deben ser las cosas o cómo es mejor que sean	Siguiendo tres pasos:	Este tipo de cuestión no tiene una única solución. No es posible encontrar una solución perfecta, pues siempre habrá buenas razones para defender cualquiera de las alternativas en juego. Admite solución por grados.
		Paso 1: Buscar y determinar alternativas posibles.	
		Paso 2: Evaluar ventajas y desventajas para cada una de las alternativas.	
		Paso 3: Elegir.	

Nótese que cada tipo de cuestión, si bien tiene pasos o recomendaciones, no establece elementos rígidos y, por lo tanto, permiten explorar y profundizar sin límites.

A partir de estos tres tipos de cuestiones, el estilo de pensamiento vazferreiriano se complementa con una serie de análisis que consisten en evitar el error que se da en la expresión y el intercambio de ideas.

Jorge Liberati (1980) llama a Carlos Vaz Ferreira «filosofo del lenguaje». La importancia del lenguaje en Vaz Ferreira radica en que es, al mismo tiempo, instrumento y condición de posibilidad de la filosofía. Para comprender esto último debemos recordar que, para el filósofo uruguayo, el pensamiento llega a tomar forma expresable luego de un camino que involucra tres pasos en los que se va ganando en expresión y se va perdiendo en riqueza. El primer paso del recorrido (y el origen), que para Vaz Ferreira es previo al lenguaje, consiste en una acción que él denomina *psiqueo*. Podríamos imaginar el *psiqueo* como el pensamiento puro, en bruto, una rica y espontánea danza de ideas aún inacabadas, no siempre coherentes, que está en nuestro interior y que es la simiente de lo que será expresado posteriormente. El segundo paso consiste en la transformación de ese *psiqueo* en palabras, que si

bien permite dar forma a esa danza primigenia, paga el costo de perder algo de esa riqueza fermental y espontánea inicial. El tercer paso consiste en darle forma a esa expresión lingüística para hacerla comunicable (en un texto oral o escrito). Allí se gana aún más en posibilidades de claridad expresiva, pero se vuelve a pagar el costo de perder parte de la riqueza inicial.

En el trayecto que va desde el psiqueo a la idea comunicable, esas pérdidas dan pie a posibles confusiones y errores de razonamiento que tienen que ver con el lenguaje, aun cuando no haya intención para que estos sucedan. Por eso la filosofía vazferreiriana debe pensar cómo evitar el error, y con ese fin, incluye como parte de su método el estudio de las falacias o paralogismos en *Lógica viva* y en otras obras. Precisamente, en *Lógica viva*, esta variedad es amplia y el propio filósofo señala que este libro sería apenas uno de una serie que podría escribirse indefinidamente con más errores. Basten, como muestra, algunos de ellos que se incluyen en el siguiente cuadro, y dan cuenta de que no se trata de lógica formal sino de errores que surgen de la observación en la vida misma, tal y como se razona cotidianamente.

Algunas de las confusiones más frecuentes, incluidas en <i>Lógica Viva</i>	
Confusión de razonamiento	Descripción sumaria
Errores de falsa oposición	Tomar por contradictorio lo que no es contradictorio, o tomar por contradictorio lo que es complementario.
Confusión entre cuestiones de palabras y cuestiones de hechos	Confundir en una discusión cuestiones de hechos (que se resuelven con evidencias) y cuestiones de palabras (que se resuelven con definiciones), como si pudieran resolverse a la vez y sin abordarlas por separado.
Confusión entre cuestiones de hechos y cuestiones normativas	Tratar las cuestiones normativas como si debieran forzosamente tener alguna solución sin inconvenientes (tal como en las cuestiones de hechos), y pensar en consecuencia.
Falsa precisión	Extraer resultados precisos de una situación vaga o compleja provocando, consciente o inconscientemente, una distorsión de la realidad de la que se ha partido.
Falacias verboideológicas	Discutir sobre problemas que no tienen sentido y admitir como válidas formulaciones verbales —verboideológicas— que no tienen sentido, que no tienen sentido claro o en la que el predicado no se adecua totalmente al sujeto.
Desequilibrios entre el pensar por sistemas y el pensar por ideas para tener en cuenta	Caer en una falsa sistematización (o en el pensamiento dogmático) al basarme en demasía a sistemas de pensamiento.
No tomar en cuenta los aspectos psicológicos en las discusiones	No contemplar la influencia de la oportunidad, de los estados de ánimo, de los intereses, del orden de los argumentos, que influyen en el interlocutor desde el punto de vista psicológico.
No contemplar la diferencia entre planos mentales	Creer que una persona sostiene una idea con un fundamento débil cuando la sostiene con un fundamento sólido que no ha explicitado enteramente.
Ilusión de experiencia	Creer que algo es bueno porque se ha creído o hecho de un modo determinado durante mucho tiempo.
Desequilibrios entre el pensamiento a partir de raciocinios y a partir de datos empíricos	No poder integrar adecuadamente razonamientos de orden lógico y de orden empírico, haciendo primar uno de ellos cuando no es lo más adecuado para el caso.

Fuente: Elaboración en base a Berisso y Bernardo, 2011.

Con base en lo anterior, si quisiéramos sintetizar ese método, ese estilo vazferreiriano, tendríamos que contemplar esos dos elementos; los tres tipos de problemas y las falacias como conocimiento que permiten evitar el error. En estos dos aspectos hay una primera entrada para definir la filosofía del filósofo uruguayo como propedéutica del pensar.

Esta propedéutica apunta a cultivar en cualquier persona el criterio o, en términos del propio Vaz Ferreira, el buen sentido hiperlógico, es decir, aquella forma de razonar virtuosa que se obtiene no por saber fórmulas o reglas, sino por haber ejercitado la búsqueda de resolución de las cuestiones y haber sabido evitar el error. Estos son elementos fundamentales para que cada individuo pueda pensar por sí mismo, para examinar y evaluar, lo cual implica antes que todo, saber dudar.

Vaz Ferreira defiende en *Fermentario* la necesidad de enseñar a vacilar y que creo es de gran importancia para comprender la finalidad de su método. Comienza diciendo: «Según algunos, enseñar a pensar bien, y por consiguiente, actuar lo mejor posible, examinando ventajas e inconvenientes de las diversas opciones es enseñar a vacilar» (1938 132).

Esto significa que el mundo práctico exige resolver cuestiones (aunque sean estas muy abstractas), estar decidiendo y cambiando de posición en función de lo que se requiere. Vacilar es saber ir decidiendo conforme cambian las situaciones. Dice Vaz Ferreira, a través de una metáfora náutica:

Un práctico enseña a navegar. Hay arrecifes a la derecha; por consiguiente hay que tomar a la izquierda. Hay bancos a la izquierda; en ese caso hay que tomar a la derecha. Hay bajante: hay que detenerse. En ciertas épocas hay corrientes aquí o allá: hay que tenerlas en cuenta (132).

La práctica debe estar ligada con una teoría de pensamiento mismo y del conocimiento profundo de lo que se despliega en la acción. En esa interacción surge la duda y la posibilidad de evaluar los casos. Esa vacilación, lejos de irse disipando con el entrenamiento intelectual y la adquisición de conocimientos, se va complejizando más y requiere más de la persona que ejerce el pensamiento. Por eso, en uno de los psicogramas incluidos también en *Fermentario*, señala:

Cuando un hombre ha leído y pensado mucho, sus maneras de no entender son infinitamente más profundas e inteligentes que sus maneras de entender. En realidad son las únicas que miden la profundidad que ha alcanzado su pensamiento... (132).

Segundo elemento: La libertad del pensar vazferreiriano

Un segundo aspecto que define la filosofía de Vaz Ferreira es la libertad de pensamiento en el más amplio sentido. En este trabajo destacaré esa libertad como liberación de obstáculos, lo que se conoce como *libertad negativa*. Vaz Ferreira muestra en su obra un pensamiento libre, que significa aquel que permite razonar con criterio en cada caso, liberándose no solo del error y las falacias, sino también de otros obstáculos.

El primero de estos obstáculos consiste en creer que los problemas sobre los que se ha de pensar son los que vienen previamente marcados. En uno de sus psicogramas incluidos en *Fermentario*, afirma: «Lo más peligroso para la independencia del pensamiento humano, no es precisamente que haya soluciones hechas, sino ya, que haya problemas hechos» (173).

Otro de los obstáculos radica en los sistemas de pensamiento que, si bien permiten llegar a soluciones complejas, pueden contribuir a crear dogmatismos. Uno de los puntos centrales que plantea en *Lógica viva* es la diferencia entre el pensar por sistemas y pensar por ideas para tener en cuenta, tal como se ha explicitado en el esquema de la sección anterior. Vaz Ferreira es antidogmático, aunque no por ello rechaza los «-ismos», las religiones o las ideologías. Él admite que los sistemas permiten pensar pero advierte que si se cae en apelar a ellos para solucionar todos o la mayoría de los problemas, el sistema termina pensando por el individuo; se transforma en un manual para resolver situaciones. La libertad de pensamiento, sin embargo, se mantiene cuando hay un equilibrio entre los sistemas ya hechos y la capacidad de pensar una cuestión de manera independiente, para lo cual el propio Vaz Ferreira da pautas según se trate de cuestiones de palabras, de hechos o normativos.

Desde el punto de vista de los procedimientos, estos tampoco deben ser obstáculos. No debe haber procedimientos cerrados, ni criterios de elección rígidos. Ni siquiera debe haber obligación de tomar postura en todos los casos. El pensador es libre por cuanto tiene herramientas de pensamiento que dispone de modo tal de poder llegar genuinamente a la solución verdadera o más adecuada.

Esa libertad se completa desatándose de los moldes en la forma de expresión. La filosofía, en Vaz Ferreira, admite una modalidad académica, ensayística, poética, aforística o incluso oral a través de conferencias. Hay algo que creo que deberíamos rescatar en este sentido. Vaz Ferreira es, más que un académico, ante todo un conferencista y un ensayista. Últimamente la filosofía se ha convertido en una especie de seudociencia social, ligada al concepto del *paper* académico y las evaluaciones con los cánones de las revistas arbitradas. Si bien esto es bueno en cuanto al rigor del pensamiento, limita en muchos casos la capacidad de, simplemente, sentarse frente a los problemas y plantearse cómo resolverlos. La filosofía es esa acción de sentarse

frente a los problemas. Es la toma de conciencia de esa acción, de modo que pueda producir mejoras en el abordaje de cada cuestión a tratar. Cuando Vaz Ferreira piensa en *Sobre los problemas sociales*, él no toma autores liberales o marxistas y se adhiere alguno de ellos para comenzar a plantear su posición. Él se propone resolver el problema social que involucra liberalismo y socialismo y desarrolla sus propias categorías para pensar esos problemas en dos ejes: la libertad y la igualdad. Lo mismo realiza cuando en *Sobre feminismo* analiza las cuestiones normativas en torno a la temática. No analiza autores sino que va a las cosas mismas, a la polémica y a las alternativas razonables para ser analizadas. En este caso, las opciones que evalúa Vaz Ferreira son tres, antifeminismo, feminismo de igualación y feminismo de compensación. Una vez hecho esto, analiza ventajas y desventajas de cada una para llegar a decantarse por el feminismo de compensación. Naturalmente, se podrá equivocarse porque tal vez haya más opciones o categorías, pero él es libre porque se plantea determinar el problema poniendo su propia razón como autoridad, como herramienta fundamental y primera de pensar, evitando la costumbre escolástica de estar atado a autores, a corrientes o a formatos. Yo creo que esta libertad es algo que define su pensamiento y que deberíamos rescatar hoy ante esta ola academicista que quita esa posibilidad de pensamiento libre.

Finalmente, la filosofía de Vaz Ferreira es libre puesto que tampoco se limita a fundarse en la ciencia. Es abierta a la metafísica. En ese sentido, tan amplia es la libertad del pensar vazferreiriano que ni siquiera se ata a la ciencia como una referencia ante el posible dogmatismo. Para explicar esto es posible traer una segunda metáfora relativa, esta vez al océano, que da cuenta de esa necesidad de combinar la ciencia y metafísica. Dice en *Fermentario*, en un texto titulado «Ciencia y metafísica»:

En medio del océano para el cual no tenemos ni barcos ni velas, la humanidad se ha establecido en la ciencia. La ciencia es un témpano flotante.

Es sólido, dicen los hombres prácticos, dando con el pie; y, en efecto, es sólido, y se afirma y se ensancha más cada día. Pero por todos sus lados se encuentra el agua; y si se ahonda bien *en cualquier parte*, se encuentra el agua; y si se analiza *cualquier trozo* del témpano mismo, resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay barcas ni velas. *La ciencia es Metafísica solidificada* (137, cursivas en el original).

Vaz Ferreira dice que los hombres, en el témpano de la ciencia miden, arreglan, edifican, siembran, cosechan, etc. Y luego agrega:

Pero esa morada perdería su dignidad si los que la habitan no se detuvieran a veces a contemplar el horizonte inabordable, soñando en una tierra definitiva; y hasta si continuamente algunos de ellos, un grupo selecto, como todo lo que se destina a sacrificios, no se arrojase a nado, aunque se

sepa de antemano que hasta ahora ninguno alcanzó la verdad firme, y que todos se ahogaron indefectiblemente en el océano para el cual no se tiene barca ni velas (137).

El conocimiento es un témpano de hielo en medio de un océano en el que estamos nosotros los seres humanos. Y el agua alrededor, cuyo límite nadie conoce, es la metafísica, la ambigüedad, lo ignorado, lo infinito, pero eso que es necesario también, darse la libertad de arriesgarse a explorar. En cada caso, vale destacar que esta libertad dista de ser perfecta y, si bien plantea ventajas a quien se embarque en la aventura del pensamiento, también tiene desafíos o ciertas desventajas que deberá sortear. Para evitar un romanticismo de la libertad, y ligarla a sus responsabilidades, en el siguiente cuadro presento alguna de las ventajas del pensamiento libre en cada uno de los elementos que he destacado, junto con los desafíos que ellos conllevan:

Características y evaluación de la libertad de pensamiento en la filosofía de Vaz Ferreira		
Características de la Filosofía	Ventajas	Desafíos
No está limitada a problemas dados	Pensamiento creativo, en el que el individuo puede reenfocar lo dado.	Puede ser más dificultoso.
No está limitada a pensar por sistemas	Evita el dogmatismo.	Puede ser demasiado exigente. Requiere trabajar con la incertidumbre.
No está limitada a procedimientos cerrados	Deliberación más meditada, no infalible y siempre perfectible / Habilita la meditación más morosa.	Puede retrasar la elección.
No está limitada a criterios de elección rígidos	Pensamiento abierto, con un grado de flexibilidad / Abierto a la imprecisión (no está atado al criterio).	Posibilidad de habilitar la discrecionalidad. No es fácilmente aplicable por todas las personas.
No está limitada a posicionarse siempre en alguna alternativa	Evita la polarización.	Puede dilatar la toma de posición sobre un asunto.
No está limitada en cuanto a formas de escritura o expresión	Admite el texto académico, la conferencia, el ensayo, el aforismo, las notas fragmentarias, etcétera.	Puede fomentar la desorganización.
No está limitada al saber científico	No elimina las cuestiones filosóficas ni las reduce a ciencia.	Abre mayormente la posibilidad del pensamiento infundado.

Fuente: Elaboración propia.

Tercer elemento: El vínculo con la vida del pensar vazferreiriano

El tercer elemento que define a la filosofía de Vaz Ferreira es su estrecho vínculo con la vida. Y no porque una de sus grandes obras lleve por título *Lógica viva* o porque haya tenido un proyecto de *Moral viva* que nunca llegó a escribir, sino porque está impregnada de una lógica que requiere del mundo de la vida para poder ser ejercitada.

Arturo Ardao realiza una distinción muy útil para ver este aspecto, entre lógica de la razón y lógica de la inteligencia. Ardao señala que la lógica de la razón es similar a la lógica matemática, hecha de cálculos, algoritmos y que, si bien es muy útil, es limitada porque el mundo de la vida incluye otros elementos que es posible ver en cualquier ocasión cotidiana. En tal sentido, la lógica de la inteligencia es más amplia, según Ardao (2000) y más cercana a la vida:

Una cosa es la razón, facultad del sujeto en tanto que sujeto racional, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; y otra, la inteligencia, facultad del sujeto en tanto que sujeto inteligente, inmediata aprehensora supralógica de toda la compleja relación viviente —intelectual, pero además activa y afectiva— entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce (11).

La lógica de la inteligencia incluye la lógica de la razón pero incorpora dos elementos más; la acción y el afecto, o sea, el vínculo con el mundo. Ardao categoriza ambas y clasifica la obra de Carlos Vaz Ferreira dentro de la lógica de la inteligencia. Vaz Ferreira es un filósofo que reflexiona mientras vive, y el vivir en permanente observación, discusión, intercambio de ideas, confusiones, entre otros muchos elementos, es parte inseparable de su filosofía.

En *Moral para intelectuales* hay un texto que me parece interesantísimo al respecto, en el cual cuestiona a los malos teóricos, entendiendo a aquellos que teorizan desligados de la vida. Vaz Ferreira reivindica la teoría, pero no aquella que, por diversas falencias, no puede conectarse con el mundo cotidiano. Por ejemplo, cuestiona «aquellos que para discutir proyectos o medidas, solo tienen en cuenta la lógica» (159) o, en otras palabras, quienes se limitan a la lógica de la razón. También cuestiona «los que se contentan con la satisfacción personal de su [propuesta] [...], pero con indiferencia a los resultados» (159), o sea, aquellos que no se preguntan por el impacto o por los efectos que causarán la aplicación de las ideas. O cuestiona a «los que proyectan [...] partiendo de la absoluta bondad humana, o formándose de la inteligencia humana un concepto sumamente elevado» (159), esto es, partiendo de cómo quisieran que fueran los seres humanos pero no cómo son en la vida práctica. Vaz Ferreira critica a aquellos que parten de una idealidad, porque los seres humanos no son moralmente perfectos o intachables.

Vaz Ferreira señala otros malos teóricos, pero basten estos tres para mostrar cómo el pensamiento debe estar para él relacionado con la vida concreta, tangible y con la naturaleza del ser humano tal y como es. Sin embargo, al final de este texto, y para explicar la relación entre teoría y práctica, termina este pasaje con una metáfora náutica que vincula la necesidad de tener conocimientos teóricos para desenvolverse en la vida, o sea, mientras se está viviendo. Ni teorías ni práctica pura, sino la combinación de ambas. Teoría en la vida práctica. Dice Vaz Ferreira:

El teórico, en el mal sentido, sería un navegante que mantuviera constantemente fija su vista y recto su rumbo a la estrella polar, y que, desdénando el examen de los escollos de la ruta, se estrellara contra ellos. El práctico, en el mal sentido —tipo infinitamente menos respetable— sería aquel que solo tuviera ojos para el camino que recorre, y que careciera en absoluto de rumbo: que supiera perfectamente evitar los escollos, aprovechando los vientos y las corrientes; pero que no supiera a dónde va. Y el espíritu superior, el que sabría ser a la vez teórico y práctico en el buen sentido, sería el que mantuviera siempre fija su vista en la estrella polar que le marca su rumbo, y que supiera al mismo tiempo utilizar las circunstancias para hacer ese viaje lo más eficaz y lo más seguro posible (173-174).³

La filosofía de Vaz Ferreira es una propuesta de navegar en las ideas, en el mar de la práctica. Un navegar que implica conocer los requerimientos básicos para ejercer una libertad de pensamiento que está abierta para explorarlo todo, sin límites, y sin nunca desligarse del mundo de la vida.

Referencias bibliográficas

- ARDAO, A. (2000). *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*. Montevideo: Biblioteca de Marcha.
- BERISSO, L. y BERNARDO, H. (2011). *Introducción al pensamiento uruguayo*. Montevideo: Comisión del Bicentenario.
- BERNARDO, H. y CAVALLO, H. (2022). *Lógica viva. La obra de Carlos Vaz Ferreira adaptada para niños y jóvenes*. Montevideo: ANEP.
- LIBERATI, J. (1980). *Vaz Ferreira, filósofo del lenguaje*. Montevideo: Arca.

3 | Cabe destacar que Vaz Ferreira realiza una corrección. Señala: «Mala comparación. Supone un poco de justificación de medios por fines. Suprime un aspecto, resignarse a no llegar por evitar ciertas desviaciones. Arréglese eso mentalmente...». O sea, lo que incorpora además esta metáfora es incorporar la posibilidad de que podría no tener sentido llegar a meta alguna.

Lectura entre líneas del *Fermentario* (de Carlos Vaz Ferreira) siguiendo indicaciones de Carlos Real de Azúa

Aníbal Corti¹

.....

En *Marcha*, n.º 675, del 20 de junio de 1953, Carlos Real de Azúa publicó un trabajo dedicado a discutir cierto aspecto de la obra del escritor, abogado, historiador, periodista, crítico literario, ensayista, traductor y político peruano Luis Alberto Sánchez.² Con extrema minuciosidad, el semanario dejaba constancia de que el texto no había aparecido la semana anterior por razones de espacio.

Sánchez fue un miembro histórico de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), la organización que Víctor Raúl Haya de la Torre había fundado con carácter de movimiento continental en 1924, en su exilio mexicano, con el ambicioso objetivo de unir a todas las fuerzas antiimperialistas al sur del Río Bravo, y que en 1930 se transformó en un partido político del ámbito nacional del Perú (el Partido Aprista del Perú). Sánchez se afilió al partido al año siguiente de su fundación y llegó a ser uno de sus principales dirigentes. Fue alguien muy cercano a Haya de la Torre, a quien Real de Azúa llama despectivamente «su jefe».

Sánchez ha sido, sin duda, el portavoz más eficaz de una mentalidad que se dibujó en América desde las primeras escaramuzas de la Reforma Universitaria en el continente y que ha dejado su impronta en la política, la novela, la poesía y la investigación política y social. Marxismo, indianismo, antimperialismo, sensibilidad revolucionaria y hostilidad al pasado, a las oligarquías y a la herencia cultural europea (y sobre todo hispánica) corrían por allí, mezclado todo ello a buena dosis de retórica y desaprensión tropicales (Real de Azúa 1975 126).

Este acopio de rasgos no meramente caracteriza el pensamiento de Sánchez, sino que describe también el ideario del APRA, al menos el del APRA original, el que todavía existía cuando Real de Azúa escribió estas líneas. Las posiciones políticas de Sánchez cambiaron en la misma dirección en que más tarde lo hizo su partido, «de cuyo melancólico destino ha participado», según apuntó Real de Azúa cuando este trabajo fue reimpreso varios años más tarde. Tras una historia accidentada, y luego de varias transfiguraciones, el APRA llegó finalmente al gobierno del Perú en 1985.

Un octogenario Sánchez (había nacido en 1900) acompañó al candidato Alan García en la fórmula electoral triunfadora. Haya de la Torre, cinco años mayor, había muerto en 1979.

Escritor prolífico, fue autor de un centenar de libros. Real de Azúa se ocupa en este trabajo de aquellos en los que, como representante de la generación latinoamericana del treinta, se encargó de ajustar cuentas con sus maestros y mentores, los miembros de la generación del 900. Entre las víctimas de las furiosas plumas parricidas de aquella generación estaba, en primerísima línea, José Enrique Rodó, y su legado intelectual más identificable, el «ariélismo». Dos, fundamentalmente, son los libros de Sánchez más relevantes en este sentido: *Breve historia de la literatura americana* (1937), y, el más importante, *Balance y liquidación del 900* (1940).

A Real de Azúa le molestan de Sánchez: «sus ejemplos inaceptables, las improbables filiaciones, el desenfoque de ciertos juicios»; cosas que llevan «una inicial desconfianza» a convertirse en «un dictamen de irresponsabilidad total» (126). Real de Azúa reconoce que la existencia del término «ariélismo» precedió a la obra de Sánchez, pero entiende que fue el peruano quien vulgarizó el concepto. «Ha sido él quien [lo ha] carg[ado] de un contenido polémico y de una intención radicalmente opuesta a la que anteriormente, por lo habitual, poseía», afirma (127).

Entre las muchas observaciones críticas que Real de Azúa dedica al tratamiento que Sánchez hace de Rodó y el arielismo, hay una, en particular, que justifica la existencia de este artículo. Se trata de la acusación, dirigida a Sánchez, de incluir en su censo de arielistas a pensadores «tan hostiles [a los planteos de Rodó] como Carlos Vaz Ferreira, según lo verá el que cuide de leer bien las entrelíneas de su *Fermentario*» (135). Real de Azúa entiende, pues, que Vaz Ferreira fue hostil a los postulados de Rodó, o, al menos, a los postulados de Rodó en el *Ariel*. El adverbio «tan» en la expresión «tan hostiles» indica que esa hostilidad habría sido significativa: Sánchez vino a listar como arielista, nos dice, nada menos que a alguien tan contrario a esas ideas como Carlos Vaz Ferreira. Real de Azúa afirma, también, que lo anterior puede comprobarlo cualquiera que tenga el cuidado de leer bien las entrelíneas del *Fermentario*.

Lo primero que hay que decir es que en 1953 Vaz Ferreira estaba vivo, y en esa condición siguió hasta el 3 de enero de 1958. También estaba mentalmente lúcido y activo. Era el decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias, institución cuya creación había promovido durante décadas, sin éxito, hasta que algo remotamente parecido a su proyecto original vio finalmente la luz, un lustro antes de la publicación del trabajo de Real de Azúa. No es imposible, aunque ciertamente resulta bastante improbable, que el filósofo jamás llegara a enterarse de esta mención a su obra. En caso de no haberse enterado inmediatamente de su existencia, su discípulo y

amigo, el doctor Arturo Ardao (que había fundado *Marcha* en 1939 junto al doctor Carlos Quijano y al maestro Julio Castro), perfectamente le podría haber advertido de ella. Puede haber ocurrido que, conociéndola, no la hubiera considerado importante o relevante. En cualquier caso, no me consta que la haya rechazado en público o que haya desmentido de ninguna otra forma la atribuida hostilidad hacia las ideas del autor del *Ariel*, y, específicamente, hacia los conceptos vertidos en esa obra.

Tenemos, entonces, tres posibilidades: o bien Carlos Vaz Ferreira conoció la mención, y le pareció atinada; o bien la conoció, no le pareció atinada, pero, no obstante, no hizo (hasta donde sé) nada al respecto; o bien nunca la conoció. Es dable pensar que la probabilidad de estos enunciados es decreciente, siendo aceptable, estimo, dar tentativamente por verdadero el primero.

Hay otro misterio en esta alusión. Está claro que el *Fermentario* no contiene ninguna muestra de abierta hostilidad hacia el pensamiento de Rodó, en cuyo caso el muy minucioso Real de Azúa habría citado el pasaje directamente, en vez de enviar al lector a la improbable aventura de descifrar las entrelíneas del libro para hallar finalmente las evidencias que justificaran su aserto. ¿Pero las entrelíneas de qué parte de una obra ciertamente no muy extensa pero tampoco especialmente breve hay que leer? Seguramente no haya en cada página del libro, ni mucho menos, un contenido cifrado que revele la presunta hostilidad atribuida. Entonces, ¿qué pasajes del *Fermentario* hay que leer entre líneas? Podemos suponer, además, que el asunto estará lo suficientemente repartido en varias páginas; caso contrario, uno esperaría que Real de Azúa hubiera señalado la o las páginas pertinentes. Pero no nos da ninguna referencia, ninguna pista siquiera, ni en este texto, ni (que yo sepa) en ninguna otra parte. Nos remite, simplemente, a «las entrelíneas». Eso es todo lo que tenemos.

El primer desafío es, pues, hallar las entrelíneas adecuadas y leerlas de la manera correcta. Intento hacer esto en la sección siguiente.

El signo moral de la inquietud humana

Sin forzar la lectura, no he sido capaz de encontrar ningún pasaje del *Fermentario* que me parezca adecuado a los efectos de poner de manifiesto en sus entrelíneas la hostilidad que Real de Azúa le imputa a Vaz Ferreira, a excepción del texto de la conferencia «¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?», que cierra la obra.³ Puedo estar equivocado, pero creo que es a las entrelíneas de ese texto concreto a las que Real de Azúa se refiere en su trabajo. Aventuro que Real de Azúa piensa que toda esa conferencia es una respuesta a planteos como los de Rodó, en general;

3 | *Fermentario* constituye el tomo x de la edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay (Vaz Ferreira, 1963). Se cita a partir de esa edición.

no específica ni especialmente a los de Rodó, en particular. De allí la necesidad de leer «entre líneas».

Conviene recordar que el texto es la versión taquigráfica de la conferencia pronunciada por el filósofo el 17 de abril de 1936; resumen, a su vez, de una serie de conferencias dadas en la Universidad durante el año 1932 y los anteriores. Bajo un título algo desconcertante, contiene una defensa del progreso moral de la humanidad a lo largo de su historia. No hay que descartar que el joven Real de Azúa haya estado en esa conferencia, o, menos probable, en alguna de las anteriores. En 1932 Real de Azúa tenía 16 años, edad suficiente para que un joven inquieto se interesara por las conferencias que semanalmente dictaba nuestro filósofo máximo desde su cátedra. Ni que decir tiene que en 1936, ya con 20 años, perfectamente podría haber estado en el auditorio.

Cabe la posibilidad, desde luego, de que Real de Azúa estuviera pensando en otros tramos del *Fermentario*, no en los correspondientes a esta conferencia. Como ya he dicho, no he sido capaz de encontrar pasajes más susceptibles de ser leídos del modo en que Real de Azúa nos conmina a hacerlo que aquellos que transcribo y comento a continuación.

Desde hace algún tiempo —primeros años del siglo actual— se produjo un hecho muy digno de atención: ciertas grandes generalizaciones, y los estados de espíritu correspondientes, experimentaron como un cambio de signo: pasaron de optimistas a pesimistas (Vaz Ferreira 1963 219).

Así comienza la conferencia. El marco temporal al que remiten estas observaciones, a saber, los primeros años del siglo XX, ciertamente incluye al *Ariel*, obra que se publicó en 1900. Hasta aquí todo va bien.

Antes de ese cambio, hace por ejemplo medio siglo, las tendencias generales eran optimistas: romanticismos históricos y patrióticos; humanitarismo; optimismos políticos, sociales, económicos; democracia, liberalismo, libre cambio; internacionalismo pacifista; mejoramiento de la humanidad... Y, como sistematización típica, la que educó a nuestra generación precisamente, la de [Herbert] Spencer, que contenía todos esos optimismos, más un super-optimismo: la doctrina que tendía a presentarlos como fatales: la doctrina del progreso necesario, esto es: la fatalidad del mejoramiento. [...] Las que sustituyeron a estas teorías y tendencias fueron de signo contrario [...], por ejemplo la de [Oswald] Spengler: las civilizaciones con evolución y decadencia fatal: la nuestra, ya decadente, condenada (219-220).

El marco epocal, intelectual y de sensibilidad al que nos remite Vaz Ferreira es, efectivamente, el de producción del *Ariel*. Las referencias y puntos de apoyo

intelectuales que están en la base de esa obra vienen del pesimismo reaccionario de la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo de aquel de origen católico y francés. Esto lo sabía bien Real de Azúa, que supo hablar al respecto, por ejemplo, aunque no exclusivamente, en su trabajo «El problema de la valoración de Rodó» (*Cuadernos de Marcha*, n.º 1, mayo de 1967).⁴

[U]n historiador inglés de las ideas, Richard Griffiths, estudi[ó] bajo el título de *The Reactionary Revolution* el proceso de un gran sector del pensamiento francés entre 1870 y 1914. Allí están [Hippolyte] Taine y [Ernest] Renan, [Adolphe] Thiers, [Ferdinand] Brunetière, [Paul] Bourget, [Émile] Faguet, [Jules] Lemaître, [Charles] Maurras, [Maurice] Barrès: casi todos maestros, fuentes, influencias o lecturas devotas de Rodó. ¿Hasta dónde el «arielismo» no fue el eco de una postura ideológica que todavía no se atrevía a decir su nombre o a la que la relativa debilidad de las tensiones sociales de principios de siglo, y en especial en este costado platense del mundo atlántico, no le habían obligado a decirlo? (Real de Azúa 1975 145).

Real de Azúa se refiere a *The Reactionary Revolution: The Catholic Revival in French Literature, 1870-1914* (1965), de Richard Griffiths. Es menos claro de qué está hablando cuando formula la pregunta que cierra este párrafo. ¿Cuál es esa postura ideológica que todavía no se atrevía a decir su nombre? ¿El fascismo? En cualquier caso, la dirección que toma inmediatamente el texto es la de la cautela: no hay que ver en Rodó necesariamente una ideología, sostiene Real de Azúa. Es muy probable que tenga razón y que haya que hacer como recomienda. Como sea, también tiene razón en lo primero: la lista de autores que cita son, en efecto, referencias, fuentes y, en algunos casos, maestros de Rodó. La literatura reaccionaria del siglo XIX (en lo que respecta a la que leía Rodó, primariamente católica y francesa, como fue señalado) había colocado la idea de decadencia, de crisis, de declive, en el centro de una crítica cultural al devenir de los estados nacionales europeos, y de la civilización occidental toda, posterior a la Revolución francesa. Esas influencias (sin dudas no las únicas) enmarcan en una época, en una corriente de pensamiento y en una sensibilidad el *Ariel* de Rodó.

El párrafo citado a continuación es, quizás, el que ofrece la mejor base textual para creer que se está frente a la pista correcta.

[E]n general: con sistematizaciones o sin ellas, flota hoy [la] tendencia a intentar demostrar, o simplemente a postular, degeneración, rebajamiento... Es como un tic del pensamiento: la degeneración moral se postula,

4 | Este trabajo está recogido, también, en *Historia visible e historia esotérica* (Real de Azúa, 1975), pp. 137-156. Se cita a partir de esa edición.

aunque se discrepe sobre las causas: para unos serían las máquinas; para otros, la ciencia, o el «cientificismo»; para otros sería el amortiguamiento religioso, o más en general la desespiritualización... Y aquí los lugares comunes: el «triunfo de Calibán», y todo lo demás... (221).

Los «lugares comunes» como «el triunfo de Calibán», y todo lo demás... Es difícil encontrar en todo el *Fermentario* otro candidato más promisorio que este pasaje para cumplir con el papel requerido. Yo no he sido capaz de encontrar uno mejor, al menos.

[T]odo [este tema] se presta a vaguedades y a frases[:] [...] generalizaciones popularizables [...]. [Y]o sufro de una incapacidad, que no deploro demasiado en el fondo, para tratar esos modos de pensar tan generales y vagos; pero como, pragmáticamente, la dirección que tienden a tomar es antipática y mala —además de falsa, a mi juicio—, me es deber entrar un momento en esa región de pensamiento, para afirmar, aunque sea también simplísticamente, direcciones en sentido contrario al predominante (221-222).

Asumiendo que estas críticas están dirigidas no exclusivamente, pero también, a los planteos de Rodó, cuyo modo de pensar estaría caracterizado así como *general*, *vago* y *simplista*, *malo*, *antipático* y *falso*, tiene sentido que Real de Azúa hable de una hostilidad de Vaz Ferreira hacia el pensamiento de Rodó, al menos en lo que respecta a los postulados del *Ariel*.

A continuación, el filósofo distingue dos sentidos de optimismo y pesimismo: un optimismo (o pesimismo) de éxito, y un optimismo (o pesimismo) de valor.

Mejor que definición, un ejemplo: Para juzgar alguna aventura de Don Quijote, podremos ser —y razonablemente muchas veces seremos— pesimistas de éxito; pero optimistas (este es el otro sentido) en cuanto al valor moral, en cuanto al signo: «bueno» o «malo». Y declararemos generosa y noble esa aventura: juzgaremos que es buena. Ese optimismo sobre el signo moral es el optimismo de valor (222-223).

Hecha la distinción, el filósofo agrega:

[E]n cuanto a [la] gran aventura [humana], [...] podría ser arriesgado, y, si se quiere, ilusorio, el optimismo de éxito. [...] Pero el que me parece que debe ser sostenido contra la superficialidad de ciertas teorías y de ciertos estados de espíritu hoy dominantes, y no obstante el dolor y el desaliento que en este momento del mundo esas teorías y esos estados de espíritu acompañan, y hasta precisamente engendran o refuerzan, el que debe ser sostenido es el optimismo en el otro sentido: el optimismo de valor (223).

Contra las macronarrativas (las narrativas muy generales y de largo alcance) que se estructuran en torno a la idea de una decadencia moral o espiritual de la humanidad en su conjunto —aquellos discursos que ponen el acento en el declive, la degradación, la corrupción, la degeneración creciente de la humanidad, o, al menos, de la civilización occidental—, Vaz Ferreira se reafirma en la idea de que el progreso moral de la humanidad está a la vista: es un hecho palpable, empíricamente constatable, indiscutible.

Generalmente se piensa y se dice que al progreso intelectual no ha acompañado o no corresponde el progreso moral; y aun que este no existe; y aun que hay decadencia. Yo he procurado sostener que no es así. [...] Prescindamos, ante todo, de si el progreso es o no necesario. [...] [N]o está probado que el descubridor de la teoría de la gravitación tenga más genio que el que inventó la rueda o el fuego... Puede ser; pero el otro, el progreso moral, ese sí es [...] indiscutible (223-224).

Si el mejoramiento moral es un hecho, ¿por qué puede llegar a parecer, y parece muchas veces, que ocurre lo contrario? Para esta pregunta, Vaz Ferreira tiene una respuesta muy interesante. Es el propio progreso, el propio mejoramiento moral de la humanidad, el que, por la vía de agregar ideales (todos ellos legítimos, pero muy difíciles de cumplir incluso por separado, mucho más en su conjunto), genera la idea de retroceso. Es tal el avance experimentado en el campo de la moral que las realizaciones palpables, concretas, de ese (creciente) conjunto de ideales, si se las compara con el horizonte utópico hacia el que se orientan, parece que están cada vez más lejos de alcanzar la meta. Y esto ni siquiera es una ilusión: es cierto que ese horizonte se encuentra cada vez más lejos, pero ello no porque la humanidad haya retrocedido, ¡sino porque el horizonte se ha adelantado! Es el propio progreso moral de la humanidad, el avance de los ideales, el que genera la impresión (esa sí puramente ilusoria) de que la humanidad se encuentra, desde el punto de vista moral, más retrasada que antes.

[Tomemos el caso de] las sociedades de Grecia y de Roma, basadas en la esclavitud, institución natural para ellas, y en la cual en verdad todas las otras instituciones se cimentaban. Y representémonos los efectos de la supresión de esa institución sola, esto es: la agregación de un solo ideal: el de la libertad de todos los hombres. [...] [Pero, incluso con un avance tan significativo como este, la] humanidad no se satisface: quiere cien, quiere mil, quiere todo. No solo suprimir la esclavitud, sino que ni siquiera ha de haber clases menos felices: quiere igualar y levantar a [todos] los hombres... (225-226).

Incluso habiendo conseguido un logro tan enormemente significativo desde el punto de vista moral como el de eliminar la esclavitud del censo de las ideas

aceptables (que no es lo mismo que eliminar la esclavitud, puesto que la esclavitud todavía existe, y existía en tiempos de Vaz Ferreira), la humanidad no se encuentra satisfecha, porque muchos más ideales se han agregado a la lista en tiempos relativamente recientes. El logro fue enormemente significativo, sí, pero queda disminuido por el hecho (afortunado) de que el horizonte se ha movido grandemente hacia adelante después de su concreción.

El filósofo se da cuenta de que, en algún sentido, el mundo no va bien. La conferencia fue dictada en tiempos en que, tras la devastadora Gran Guerra (luego conocida como Primera Guerra Mundial), una segunda se cernía sobre el horizonte. Pero Vaz Ferreira, que reconocía el problema, tenía también un matiz que agregar al respecto.

Cualquiera puede estar pensando en este momento: los horrores de hoy, el horror de la guerra, el carácter espantoso que ella ha tomado... Eso es otra cosa: esos son los medios, la técnica; pero ese agregado no es de carácter moral: si los antiguos hubieran dispuesto de esta técnica, se habrían exterminado unos a otros más ferozmente que nosotros. [...] No: no es eso *lo agregado, lo nuevo. Lo agregado* es el aumento del horror a la guerra: que haya más resistencia moral, que haya más repugnancia [...]. Lo mismo en otros órdenes de hechos: la técnica de la economía moderna puede haber provocado sufrimientos nuevos en el trabajador; pero lo agregado *moralmente* es [...] la simpatía y el esfuerzo crecientes para aliviar o suprimir esos males. Y esto es lo que determina la dirección moral del progreso (230; cursivas en el original).

Así, pues, el filósofo cree evidente que existe un mejoramiento moral de la humanidad a lo largo de la historia. No, quizás, un mejoramiento necesario, pero sí un mejoramiento de hecho, claro, patente, manifiesto, ostensible: una realidad palpable. Ese progreso, paradójicamente, genera la ilusión del retroceso, del declive, de la decadencia. Ello es así porque cada vez se agregan más ideales a la aventura humana.

[E]s una aventura cada vez más imposible (para honra de la humanidad). Don Quijote, una aventura a la vez. Aquí, todas juntas, y cada vez hasta más allá. Cada vez se agregan más ideales, y cada vez los queremos satisfacer más plenamente (233-234).

La conferencia se cierra con este resumen:

Hay dos modos de tomar la historia, y la aventura humana: [o] bien enfatizar sobre el aspecto malo o triste, sobre la imposibilidad de realizar todo, sobre la impotencia, sobre la proporción del mal y sobre las deflexiones[;]
[o] bien medir la grandeza de la aventura y del esfuerzo precisamente por lo inferior del punto de partida y por la noble exageración del conjunto

de ideales que perseguimos. [...] Ahora: esas ideas y sentimientos ¿traen algún consuelo? [...] Tal vez ninguno [...]. Pero, aunque no traigan ninguno, deben enseñarnos —al enseñarnos a interpretar el verdadero sentido de la inquietud humana— a no agregar, a los dolores y horrores inevitables, el dolor y el horror supremo del pesimismo moral (235-236).

Hasta aquí, entonces, los textos que, creo, hay que leer entre líneas, según indicación de Carlos Real de Azúa. Veamos a continuación si el *Ariel* de Rodó puede ser interpretado de una manera en que, en efecto, se advierta el pesimismo moral que Vaz Ferreira combate en esta conferencia. Una vez respondida afirmativamente esta cuestión (en el apartado que sigue), convendrá analizar el marco interpretativo desde el que Real de Azúa conecta estas entrelíneas del *Fermentario* con los planteos de Rodó (cosa que haré en el último apartado de este artículo).

El dispositivo «arielista» rodoniano como una macronarrativa moralmente pesimista.

El *Ariel* contiene una narrativa que claramente no abraza, no suscribe, no alienta la idea de que la historia humana esté signada por el progreso moral —no, al menos, la historia humana reciente—, sino más bien al revés. En ese sentido, los pasajes recién consignados del *Fermentario* se ajustan a lo requerido: expresan lo que a todas luces parece ser una diferencia de opiniones entre Vaz Ferreira y Rodó. Desarrollaré esa diferencia a continuación.

El dispositivo narrativo que Rodó monta en el *Ariel* se articula a través de una estructura temporal (pasado, presente, futuro) que sostiene, a su vez, una estructura conceptual: identidad, legado, «modo de ser» (pasado); crítica (presente); proyección utópica (futuro). Consideremos cada elemento de esa estructura por separado.

Pasado

Como es bien sabido, el *Ariel* es un alegato latinoamericanista. El de Rodó no es un latinoamericanismo político, ni geopolítico, ni económico, ni sociológico, ni etno-racial, ni cultural, en el sentido antropológico del término; es un latinoamericanismo cultural, sí, pero en un sentido profundo: en un sentido cosmovisional o, incluso podríamos decir, metafísico.

No se trata de que aquí haya gente que se parece entre sí, personas que tengan, digamos, ciertos rasgos empíricos comunes (intereses comunes, lengua o religión comunes, costumbres comunes); sino de que esa gente tiene una concepción compartida del mundo, una cosmovisión común. ¿Y de dónde salió esa cosmovisión? No la produjo la geografía, el clima, la raza, los intereses comunes. No. Tenemos esa cosmovisión como herencia. La tenemos en custodia, y ello supone una obligación.

Ese es el mensaje de Próspero a sus jóvenes estudiantes: ustedes tienen esa herencia, que es, también, una responsabilidad; deben hacerse cargo de ella. Ese legado es nada menos que la tradición occidental, que llegó hasta nosotros a través de las instituciones del imperio español, pero que es muchísimo más antigua. Nosotros somos parte de esa tradición, que está cimentada sobre la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, la *Teogonía* de Hesíodo, las odas de Píndaro, las tragedias de Esquilo, las comedias de Aristófanes, el *Timeo* platónico, la *Metafísica* de Aristóteles, la caridad cristiana, el derecho romano, y un larguísimo etcétera.

Presente

El *Ariel* es también un alegato antimodernista. El de Rodó no es un atimodernismo político, ni económico, ni sociológico, ni cultural, en el sentido puramente antropológico, folclórico, telúrico o parroquial del término, sino en el mismo sentido profundo antes mencionado. El *Ariel* es un trabajo de crítica cultural de los procesos de modernización en curso a fines del siglo XIX y principios del XX en América Latina.

La imagen de Ariel frente a Calibán es también:

- el espíritu frente a la materia;
- lo alto frente a lo bajo;
- lo sagrado frente a lo profano;
- lo eterno frente a lo temporal;
- lo trascendente frente a lo inmanente;
- lo valioso en sí mismo frente a lo puramente utilitario o instrumental;
- el bien común frente al beneficio propio;
- la donación recíproca frente al intercambio mercantil;
- Roma frente a Cartago;
- América Latina frente a Estados Unidos.

Respecto de Estados Unidos, Rodó sostiene, como también es bien sabido, que toda su civilización se encuentra ordenada hacia el beneficio material. Podríamos adoptar ese criterio de ordenación social, podríamos tratar de emular ese modelo civilizatorio, podríamos incluso tener éxito en esa empresa. Podríamos llamarle a eso «modernización», podríamos llamarle a eso «progreso». ¿Cuál es el problema? Hay dos problemas. El primero es que nosotros no somos *eso*. No es esa nuestra naturaleza. El proyecto de transformarnos en *eso* supone inherentemente algún tipo de violencia sobre nuestra identidad cultural (que es una identidad espiritual). No podemos simplemente convertirnos en Cartago; no somos Cartago: somos Roma, y Atenas, y Jerusalén, pero no Cartago. Esa es nuestra identidad, ese

es nuestro legado. Y ese legado es también nuestra responsabilidad, como Próspero les hizo ver a sus estudiantes. Pero es que, además, suceder así, transcurrir de esa manera, atravesar la existencia de esa forma, no tiene gloria. Ordenar toda nuestra vida al supremo fin del beneficio material no vale la pena. Eso que los «modernistas» (no los modernistas literarios, desde luego) entienden por «modernización» es solo el abaratamiento de la existencia. Así que, pues, no somos eso, por legado, por tradición, por historia, ni deberíamos aspirar a serlo, porque no es deseable. Ese es el mensaje del *Ariel*, en muy resumidas cuentas. Es un mensaje muy preciso; no es un vaporoso llamado a buscar una espiritualidad incierta o indeterminada, sino un concreto llamado a rechazar la modernidad productivista, porque es ajena a nuestra tradición espiritual, pero también, y sobre todo, porque es intrascendente, porque es vacía e insignificante.

Desde este acotado punto de vista, no tiene sentido considerar a Rodó, como a veces se ha hecho y se hace, un pensador liberal. Rodó es seguramente, y siempre *desde este acotado punto de vista*, uno de los pensadores más antiliberales de la historia intelectual del país. No antiliberal en un sentido político (democracia liberal), ni económico (libre mercado), ni social (respeto del proyecto de vida ajeno), ni siquiera cultural en el sentido puramente antropológico de la palabra. Rodó es antiliberal y conservador en un sentido espiritual, metafísico. Rodó desprecia el mundo moderno, que es el mundo de la cantidad y del intercambio mercantil, el mundo de la profana horizontalidad de la materia, que se opone a la sagrada verticalidad del espíritu.⁵

Futuro

Rodó, o al menos el Rodó del *Ariel*, puede ser considerado un conservador en el sentido cultural-espiritual-metafísico recién consignado. No está enteramente en casa en el mundo en el que le tocó vivir. Añora un mundo (parcialmente) desaparecido. Uno en el que las cosas (al menos las cosas del espíritu) presuntamente iban mejor. Añora un pasado que ha quedado atrás. No piensa que sea posible poner simplemente el tiempo en reversa, pero cree, sí, que es posible recuperar algo (o mucho) de lo perdido.

Para un conservador así entendido, el tipo humano predominante en la cultura moderna expresa una fascinación infantil por el futuro, por la novedad, por la técnica, por el progreso, por el engrandecimiento material de la humanidad, a la par que un desprecio por todo lo que es alto, permanente, sagrado, intangible, no inmediatamente sometido a lógicas utilitarias o mercantiles.

5 | En principio, esta caracterización de Rodó vale exclusivamente para el Rodó del *Ariel*. Habría que ver si tiene una validez más general, o no.

Rodó puede ser considerado un pensador utópico: conservador, pero también utópico. Podría pensarse que las dos cosas a un tiempo son imposibles, pero no es así. El conservadurismo suele ser asociado con la aversión al cambio y la consecuente defensa del estado de cosas establecido. Desde ese punto de vista, una utopía conservadora es un absurdo. Detrás de un proyecto utópico existe siempre un ideal que el conservador juzga incierto, y cuya búsqueda no solamente le parece inútil, sino peligrosa, porque supone destruir lo poco seguro que tenemos en aras de lo que quizás sea una mera ilusión. No puede haber, en ese sentido, una utopía conservadora. Es una contradicción en los términos.

Lo anterior es esencialmente cierto, pero hay otra forma, distinta, de concebir el conservadurismo. Conservadores son también aquellos que piensan que los cambios perniciosos ya han tenido lugar, que los efectos negativos ya se advierten por todas partes, y que la conservación del estado de cosas establecido simplemente no es deseable. La única alternativa es volver al estado inmediatamente previo, o, incluso, a un estado todavía anterior. En general, a los conservadores de esta clase se les suele llamar «reaccionarios»: los reaccionarios no buscan conservar el estado de cosas presente, sino que aspiran a volver a uno más antiguo, quizás no ideal, pero ciertamente mejor, un pasado virtuoso que contrasta con este presente envilecido.

Típicamente, las cosas que un conservador de esta clase piensa que se han perdido son: un sentido del orden, un sentido de la autoridad, un sentido del deber, un sentido de la buena vida, un sentido más elevado (espiritual, trascendente) de la existencia, un sentido de lo sagrado, un sentido comunitario de la vida, un tipo de relación con la naturaleza que no reduce los entes naturales a meros recursos disponibles, y cosas así. No todos los conservadores extrañan o añoran la pérdida de las mismas cosas, pero en todos ellos existe algún tipo de añoranza de un pasado mejor, de un mundo que ya no existe.

Un reaccionario tiene un diagnóstico muy negativo del estado de cosas presente: lo suficientemente negativo como para estar convencido de que ya no hay nada que conservar. Un conservador de esta clase puede convertirse en un revolucionario, como los pensadores de la llamada «revolución conservadora» alemana de los tiempos de la República de Weimar, o, en casos como el de Rodó, de temperamento más taciturno, en un utópico.⁶

Rodó es mucho más matizado que esos conservadores revolucionarios, seguramente por temperamento, pero también, en parte, porque cree que no todo está perdido. Rodó cree que los viejos valores arribados originariamente de Europa

6 | Acerca de la llamada «revolución conservadora» alemana, puede consultarse Woods (1996).

nunca llegaron a perderse por completo en la América nuestra, la América de raíz cultural grecolatina, seguramente debido a una entrada muy imperfecta y parcial de esta región del mundo en la modernidad, tanto en la modernidad económica, como en la social, la científico-tecnológica, la filosófica y la espiritual. Por lo tanto, no es necesario recuperarlos, sino más bien revitalizarlos y proyectarlos hacia el futuro, porque todavía están allí, informando nuestra existencia, nuestra forma de ser y nuestro modo particular de estar en el mundo, de darle sentido a las cosas.

Así, pues, la narrativa rodoniana en el *Ariel* puede considerarse, en un cierto sentido, optimista. No obstante, se trata de una narrativa del declive, de la decadencia. Se apoya centralmente en la idea de que un materialismo «pobre y pálido», en las propias palabras del autor, se expande por el mundo «como la llaneza de una pampa infinita». Es verdad que quedan reservas espirituales —allí hasta donde ese materialismo ramplón no ha llegado todavía, o ha llegado de manera muy preliminar, muy incipiente—. Pero esas son las pocas reservas espirituales que le quedan a un mundo en ruinas. El diagnóstico rodoniano respecto del presente no podría ser más pesimista, aunque la proyección utópica de esas escasas reservas espirituales abra una esperanza en dirección al futuro.

El pecado liberal irredimible

Considere el lector probado (más no sea por mor del argumento) el antagonismo, la oposición, el conflicto, la hostilidad de Vaz Ferreira hacia el arielismo rodoniano. Habida cuenta de que tantos otros lectores atentos de la obra de nuestro filósofo no la habían notado antes, o que habiéndola notado, en todo caso, no la habían señalado, ¿cómo fue que advirtió Real de Azúa esa hostilidad? Considere ahora el lector no probado ese extremo. ¿De dónde sacó Real de Azúa que esa presunta hostilidad era evidente a poco de que alguien prestara atención a las entrelíneas del *Fermentario*? Sea que se considere probada la hostilidad, sea que se la considere no probada, cabe preguntarse cómo llegó Real de Azúa a esa conclusión (verdadera o falsa, para el caso no importa) a la que otros antes no parece que hubieran llegado. Convendrá explorar, entonces, el horizonte hermenéutico, el marco interpretativo, o, si se quiere usar una fórmula vazferreiriana, el «estado de espíritu» bajo el que Real de Azúa llegó a semejante conclusión.

José Rilla ha señalado, y antes lo había hecho Ruben Cotelo, que la matriz conceptual del pensamiento de Real de Azúa quedó fijada tempranamente, en su primera juventud. «[E]laboró a una hora temprana de la vida sus recursos retóricos, argumentales y buena parte de su matriz conceptual», sostuvo Rilla (2018 14). «[E]l torso de las ideas, las convicciones y hasta los temas mayores de Real de Azúa ya estaban completos hacia 1943, aunque se encuentren fraseados de manera distinta

a la utilizada posteriormente, cuando [...] ampliándose con matices se enriquecieron», afirmó, a su vez, Coteló (1987 22).

Real de Azúa nació en Montevideo, en un hogar de ancestros vascos y patricios. Rilla consigna que su padre fue un médico liberal y colorado, y su madre una católica practicante. Entre sus 18 y 20 años, influido por las lecturas de Jacques Maritain,⁷ de Ramiro de Maeztu y de José Antonio Primo de Rivera, entre varios otros, se comprometió con gran fervor en la militancia falangista dentro de las pequeñas formaciones que existían en el Uruguay de la época. El fervoroso compromiso falangista de su primera juventud, que Real de Azúa nunca ocultó, pero que más tarde es verdad que pasó algo inadvertido, tendió a ser interpretado (con la primera y fundamental excepción de Coteló) como un pecado menor de juventud, sin mayores consecuencias. Fue Coteló, entonces, el primero en señalar la importancia de las convicciones forjadas en aquellos años para descodificar la obra posterior del autor.

A ojos de Real de Azúa, Vaz Ferreira no podía ser otra cosa que un liberal optimista, un cosmopolita, un moderno, un ilustrado. Se podrá decir que todos esos rótulos se ajustan bien a la personalidad intelectual y al temperamento del filósofo. Es verdad. Y, sin embargo, puede pensarse también que, para el Real de Azúa de 1953, cada uno de esos rótulos estaba teñido o impregnado de un cierto sentido peyorativo o derogatorio: el mismo, ni más ni menos, con el que estaban impregnados ya, para él, en sus juveniles años de militancia falangista. Habiendo experimentado sus convicciones políticas e ideológicas transformaciones y modulaciones con el paso de los años, lo cierto es que Real de Azúa mantendría a lo largo de toda su vida un firme rechazo de inspiración tradicionalista, incluso reaccionaria, hacia la modernidad. «[T]ipológicamente hablando, Real de Azúa fue un antiliberal, un tradicionalista, un antimoderno, que nunca encontró la unidad perdida que supuso y buscaba, a la que quiso volver», observó Coteló (1987 44).⁸

Desde la perspectiva a la que Real de Azúa arribó en su temprana juventud, y que, modulaciones aparte, jamás abandonó, el liberalismo carga con un defecto inherente: el de entronizar al individuo, el de concebirlo como un elemento atomizado del orden social, el de dotarlo de una autonomía radical; se trata de un individuo que ha roto ya (o que aspira a romper) todas las cadenas que alguna vez lo unieron a

7 | Maritain es un autor que, por esos años, estaba abandonando el tradicionalismo católico en camino hacia el catolicismo modernista, o liberal, o progresista, o como sea que se le quiera llamar, que abrazaría el resto de su vida. Rilla (2020) ha señalado paralelismos entre las trayectorias intelectuales de ambos autores. Tiendo a creer que la «contemporización» de Maritain con el mundo moderno (por decirlo de esa manera) llegó a ser mucho mayor que la de Real de Azúa, que nunca dejó de sentirse dolorosamente incómodo en él. Pero ese, en todo caso, es un asunto para otro artículo.

8 | La enorme agudeza de Coteló para describir el marco mental de Real de Azúa —es un buen momento para decirlo— no ha tenido todo el reconocimiento que debería, ni mucho menos.

algo (Dios, patria, familia, tradición), en un viaje hacia la nada, hacia el vacío, hacia la insignificancia, que los liberales (y el resto de los modernos, incluyendo a los marxistas) tienen, absurdamente, por un acto de «liberación» o de «emancipación», algo que insensatamente sitúan en la línea del «progreso».

Bajo la narrativa optimista liberal (y moderna, en general), la idea de decadencia moral, de degradación social y cultural, de creciente declive civilizatorio, es poco menos que una traición: una defección de la causa del progreso, del progreso moral que la humanidad ha experimentado de tal forma y en tal magnitud que Vaz Ferreira pudo llegar a decir —ya lo vimos— que debía ser tenido por evidente. Un pensador tradicionalista católico (Gustave Thibon) llamó a los modernistas «desertores de la eternidad». Siguiendo esa fórmula, podría decirse que estos últimos, por su parte, tienen a los tradicionalistas y reaccionarios por «desertores del progreso».

Podemos imaginar, de nuevo, al joven Real de Azúa, en 1936, escuchando al filósofo pronunciar su conferencia. Podemos imaginarlo sintiéndose interpelado por sus palabras. Podemos imaginarlo aquilatando la distancia que los separaba entonces, que no era mayor ni menor que la que los seguía separando en 1953. Podemos imaginarlo leyendo en las entrelíneas del discurso las referencias a Rodó. Con todas sus diferencias, que habría que analizar en otra oportunidad, podemos imaginar a Real de Azúa sintiéndose entonces, igual que se sentiría después, mucho, muchísimo más cerca de Rodó (y de sus fuentes de inspiración) que de Vaz Ferreira (y de las suyas). Cuando Real de Azúa, años más tarde, haga la lista (parcial) de maestros, fuentes, influencias y lecturas devotas de Rodó que fue citada más arriba, bien podría haber agregado que, al menos algunas de ellas, eran también sus lecturas devotas, sus fuentes y sus influencias.

Desde la perspectiva de Real de Azúa, entonces, digámoslo de nuevo, el liberalismo contiene un error, un fallo, un defecto inherente, una deficiencia que está en la médula de su propia constitución: es culpable de abrazar una antropología abstracta, que concibe al ser humano como una individualidad radical que no carga con lealtades, compromisos u obligaciones que lo aten a un linaje, a una tierra, a una tradición y unas costumbres, a una patria, a una cultura, a un dios; un individuo radicalmente solo y aislado, separado de todo cuanto alguna vez le dio sentido a su vida, y vacío. El concepto de «desarraigo» hunde sus raíces históricas en el pensamiento reaccionario europeo, algo que Real de Azúa sabía perfectamente. En su artículo «El desarraigo rioplatense: Mafud y el martinfierrismo» (*Marcha*, n.º 992, 31 de diciembre de 1959) dedica varios y muy ilustrativos pasajes a hablar del tema.⁹

9 | Este trabajo está recogido, también, como los anteriormente referidos del autor, en *Historia visible e historia esotérica* (Real de Azúa, 1975), pp. 73-99. Se cita a partir de esa edición.

Sin su precisa denominación, todos sus elementos aparecen en las obras del núcleo de los pensadores «reaccionarios» o «contrarrevolucionarios» que se escalonan desde fines del siglo XVIII hasta 1850 ([Edmund] Burke, [Joseph] de Maistre, [Louis] de Bonald, [Carl Ludwig von] Haller, Adam Müller, [Juan] Donoso Cortés, etc.). Enfrentados a la Revolución y sus consecuencias, estos críticos (subrayando el fenómeno con un catastrofismo que llevaba agua a su molino) no dejaron de observar que las formas extremas del autonomismo individualista que el liberalismo promulgaba habían dejado al hombre europeo en una especie de irrespirable interregno y lo habían desplazado hacia una tierra yerma en la cual nada —ni instituciones, ni creencias, ni solidaridades sociales— existían ya para sostener, enmarcar y nutrir (Real de Azúa 1975 75-76).

Ese cambio civilizatorio, ese enorme cambio cosmovisional que supuso la sustitución de un orden orientado a un fin trascendente (Dios) por uno orientado hacia fines puramente inmanentes (el bienestar material, el éxito mercantil, los honores fatuos del mundo, alguna clase de espiritualidad vana y superflua, lo que fuere), tiene para Real de Azúa consecuencias a gran escala, que recién el siglo XX terminó de experimentar en su totalidad.

Era en esa «antropología tácita» —que, como la paloma de Kant, cree obstáculo el aire que la sustenta— donde suponían los pensadores de la Contrarrevolución generándose el pecado liberal irredimible. Romanticismo más tarde, mediante, y actuando como acelerador, todo había de parar, según lo preveían, en ese horrendo vacío [...] al que muchas décadas después [Émile] Durkheim pondría el nombre tanto más neutro y apacible de «anomia». Rotos todos sus vínculos con lo divino, la tierra, el prójimo y las cosas, el hombre, presunto liberado, se enfrenta con la carcoma de una soledad y un sinsentido global en los que toda la literatura contemporánea, antes y después de Kafka [...] ha hurgado morosamente (76).

Frente a la antropología liberal, la antropología conservadora «iluminó [...] la imagen de un hombre afincado irrevocablemente en un lugar de la tierra, en una casa que contempla el paso de las generaciones, ligado a sus semejantes por vínculos personalizados y firmes, atado en la sucesión de las edades a los que se fueron y a los que vendrán, sostenido por el calor de unas creencias que lo comunican con las fuerzas universales, le dan un sentido a la vida y una perspectiva, consoladora o terrible, al destino ultraterreno de cada uno» (76). Esa antropología, afirma Real de Azúa:

no agarrota al hombre en sus vínculos, no sostiene que no sea más que la tierra o los muertos, o su gremio, o su familia, o su iglesia, o su partido, o su nación, o su *Volk*[:] [...] no es hostil al crecimiento de la persona ya que solo se preocupa por subrayar qué apoyos este crecimiento debe (y puede) tener (77).

Podría pensarse que Real de Azúa simplemente consigna una serie de ideas: que las presenta, las describe, las disecciona, las desmenuza, como un historiador. No es así. Toda su obra está atravesada por estas preocupaciones. Las formas concretas que adoptaron en cada momento las respuestas políticas que entendió adecuadas fueron variando, a veces sustancialmente unas de otras, pero las preocupaciones de fondo se mantuvieron constantes. Más que de preocupaciones, habría que hablar de incomodidades, del desagrado y del rechazo que le provoca el mundo moderno: de su «asco a la “sociedad de masas”» y de su «devoción a lo extramoderno: contemplación, transcendencia, comunicación con la naturaleza», según refirió en su texto inédito «Mi posición» (1970).¹⁰

El universalismo abstracto liberal y cosmopolita, cuyo sujeto antropológico es un individuo desarraigado, sin patria, sin lazos que lo unan a una tradición, y, por lo tanto, sin identidad (un individuo que puede ser tanto de aquí como de allá, porque no es de ninguna parte; un individuo que puede ser tanto esto como lo otro, porque no es nada, porque no reconoce herencia, legado, lealtad ni compromiso alguno), siempre fue, en síntesis, para Real de Azúa, una doctrina gravemente perniciosa, y, además, falsa. Una doctrina que debía ser combatida.

En la contratapa de *Historia visible e historia esotérica* alguien, que por el estilo bien podría haber sido el propio autor del libro, escribió lo siguiente:

Antes [de] que la ciencia social y los diversos movimientos ideológicos los tomaran en sus manos, desde los primeros pensadores de la etapa romántica hasta casi nuestros días una misma línea de preocupación problemática, un mismo estilo de pensamiento planteó las grandes cuestiones y los grandes dilemas de nuestros pueblos, hurgó en las presumibles raíces de su atraso, concibió los arbitrios capaces de madurar una cultura a la vez universal y profundamente auténtica, postuló la función protagónica de Latinoamérica y los valores en que esta podía fundarse. El «ensayo latinoamericano» representa así una instancia inexcusable en un proceso común de autoconciencia.

Es un hecho que Real de Azúa consideraba a Rodó (a quien dedica tres trabajos en ese libro, y al menos una decena a lo largo de su vida) parte constitutiva de esa tradición del «ensayo latinoamericano». No parece que creyera lo mismo de Vaz Ferreira. Ese podría ser el motivo, quizás, de que no haya encontrado ningún texto del filósofo que mereciera formar parte de su conocida antología del ensayo uruguayo en dos volúmenes (Real de Azúa, 1964).¹¹ Simplemente, para él, el ensayo

10 | Se trata de un escrito muy breve, de autodescripción ideológica, que Real de Azúa nunca publicó en vida. Se encuentra recogido en varios trabajos (uno de ellos: Trujillo, 2017, p. 304).

11 | Muchos notaron que esa antología tenía rasgos muy peculiares. Emir Rodríguez Monegal, por ejemplo, dijo de ella en su *Literatura uruguaya del medio siglo* (1966) que era «tan extremadamente personal»

latinoamericano tenía unos presupuestos y unos objetivos (una línea de preocupación, un estilo, una vocación de dirimir las grandes cuestiones y los grandes dilemas de nuestros pueblos, una vocación de autenticidad latinoamericana) que ningún texto de nuestro filósofo, a su juicio, probablemente compartía.

Referencias bibliográficas

- BRANDO, O.; RILLA, J. (2018). *Carlos Real de Azúa: los años de formación (1934-1943). Escritos inéditos sobre Rodó*. Montevideo: Biblioteca Nacional.
- COTELO, R. (1987). *Carlos Real de Azúa de cerca y de lejos*. Montevideo: Ediciones del Nuevo Mundo.
- REAL DE AZÚA, C. (1964). *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*. 2 vols. Montevideo: Universidad de la República.
- _____ (1975). *Historia visible e historia esotérica*. Montevideo: Arca.
- RILLA, J. (2018). Real de Azúa y Rodó: lejanías y cercanías, en: BRANDO y RILLA (2018), pp. 7-31.
- _____ (2020). Caminos de la herejía democrática: católicos y falangistas en tránsito. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 20, pp. 43-65.
- TRUJILLO, V. (2017). *Real de Azúa, una biografía intelectual*. Montevideo: Ediciones B.
- VAZ FERREIRA, C. (1963). *Fermentario*. Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, tomo X. Montevideo: Cámara de Representantes.
- WOODS, R. (1996). *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. Londres: Macmillan.

que valía «más como guía e introducción a Real de Azúa que al ensayo en el Uruguay» (cita en Trujillo, 2017, p. 252).

Democracia y partidos en Vaz Ferreira

Agustín Courtoisie¹

.....

Hace ya muchos años, en la Facultad de Humanidades y Ciencias, Juan Fló solía iniciar su curso de estética —disciplina filosófica si las hay—, diciendo con una sonrisa que en todas las buenas familias, a la hora de sentarse a la mesa, hay que rezar a los santos favoritos del santoral. A continuación venía una extensa bibliografía sin la cual el estudiante podría verse en serias dificultades.

Yo no puedo hacer aquí tan largas las recomendaciones de lectura. Pero en este homenaje a Vaz Ferreira por los ciento cincuenta años de su nacimiento (1872) —y a los cien años de la publicación de esa joya que sigue siendo *Sobre los problemas sociales* (1922)—, debo recordar que muchos colegas han trabajado en forma reciente sobre distintos aspectos de la obra de nuestro pensador: Fernanda Diab, Andrea Carriquiry, Ana Fascioli, Yamandú Acosta, Miguel Andreoli, Horacio Bernardo, Aníbal Corti, Mauricio Langón, Jorge Liberati, Pablo Romero, José Seoane y tantos otros.² Sin olvidar los múltiples aportes críticos de décadas anteriores, de gran jerarquía, como los de Arturo Ardao, historiador de las ideas y filósofo él mismo por mérito propio.³

En el caso particular de la democracia y los partidos en Carlos Vaz Ferreira, la primera idea que acude a la mente es la de los «planos mentales» (1957 183 y sigs.). Uno puede imaginarse la desesperación de Vaz Ferreira ante aquellos que quizás

1 | Agustín Courtoisie es profesor de Filosofía, egresado del Instituto de Profesores «Artigas» (IPA) y docente de la Facultad de Información y Comunicación (FIC) de la Universidad de la República. Fue Director Nacional de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura (Uruguay) entre 2002 y 2005. Es autor, entre otros, de *Cadenas de conocimiento* (1998), *A ciencia cierta* (2010) y *Ciencia kiria. Ensayos sobre ciencia tecnología y sociedad* (2018).

2 | Ver, por ejemplo, José Seoane (compilador) (2008), *Vaz Ferreira: en homenaje*, Montevideo: CSIC-UDELAR, con textos de Yamandú Acosta, Carlos Caorsi, Andrea Carriquiry, Fernanda Diab, Edgardo Pérez Monzillo y Eduardo Piacenza.

3 | Para una panorámica más completa de textos críticos sobre Vaz Ferreira resulta ineludible Miguel Andreoli (compilador) (1996), *Ensayos sobre Vaz Ferreira*, Montevideo, FHCE UDELAR, con artículos de Arturo Ardao, Carlos Caorsi, Mario Otero, José Seoane, Robert Calabria, Manuel Claps, Jorge Liberati, Carlos Pereda, Javier Sasso, Yamandú Acosta, Miguel Andreoli, Juan Fló, Daniel Malvasio, Enrique Puchet, Dante Turcatti y Darwin Viscuso. Resistiendo la tentación de remontarse más lejos, también pueden ser muy útiles las dos ediciones especiales dedicadas al «Centenario de Vaz Ferreira». En *Cuadernos de Marcha*, número 63 (julio 1972) y número 64 (agosto 1972), con artículos de Alain Guy, Arturo Andrés Roig, Antonio Grompone, Mario Silva García, Enrique Puchet, André Robinel, Norberto Rodríguez Bustamante, Manuel Clap, Diógenes de Giorgi y Arturo Ardao. Una recorrida ordenada de autores nacionales y extranjeros, agrupados según su abordaje, puede consultarse en Courtoisie, Agustín (1999).

coincidían en «tesis» con él (por ejemplo, votaban al mismo partido, o comulgaban en tal o cual ley o iniciativa concreta) pero no en «plano» (es decir, los motivos profundos de la coincidencia eran muy diferentes y en ocasiones quizás hasta contrapuestos con los de nuestro pensador).

Quienes conocen algo de las «orgánicas» de los partidos, puede que les resulte más fácil comprender algunos de los duros juicios de Vaz Ferreira respecto de las organizaciones partidarias históricas. Pero, ¿por qué no estuvo en la primera fila de las luchas partidarias de aquellos tiempos tan llenos de violencias como de promesas?

Política al costado de los partidos

Para dar una idea aproximada de al menos uno de los factores de esa reticencia y ese distanciamiento, veamos una reseña que Juan Andrés Ramírez hizo del temprano *Curso expositivo de psicología elemental* (Vaz Ferreira 1917):

Los infortunios de la patria lo entristecen, pero no lo exaltan y casi nos atreveríamos a decir que no llaman su atención. Es de los que piensan que cuando el huracán se desencadena y enluta hogares y sumerge en la miseria a millares de personas, es lícito dejar que pasen las horas, buscando un sitio apacible, con ayuda de la ciencia, para un día remoto, el perfeccionamiento de los pararrayos (Vaz Ferreira 1963 T. XXIII 333).

De modo muy elíptico, como era su costumbre para evitar polémicas hirientes, hay un texto de Vaz Ferreira que responde a esas frases de Juan Andrés Ramírez. Eso sí, sin mencionar su nombre y ni siquiera involucrarse él mismo como parte del entredicho. Está en *Fermentario* y lleva como sugestivo título «Respuesta de uno a quien acusaban de no intervenir bastante directamente en los detalles de la política»:

Cuando una catástrofe (por ejemplo, inundación) causa desastres, hay hombres que están en el sitio y en el momento de cada uno de esos daños concretos, previéndolos en cada caso y reparándolos en cada caso en lo posible. Otros estudian el nivel general, proyectan represas, desagües, canalizaciones, trabajos que suelen no hacerse en el sitio y en el momento de los daños concretos. Sería absurdo querer que los primeros tomaran el lugar de los segundos, pero más absurdo todavía hacer abandonar a los segundos su tarea por la de los primeros (1957 T. x 170).

Podrían interpretarse esos pasajes en el sentido de que cada individuo según sus características debe ocupar su lugar pero de algún modo quienes planifican a largo plazo, aun no estando en el lugar de los hechos, deberían gozar de un mayor reconocimiento que el habitual. Parecen coherentes con ese distanciamiento de lo político,

los testimonios de Matilde Vaz Ferreira de Durruty (1981), plenos de detalles de la vida cotidiana de su padre. En esas páginas no se hace prácticamente ninguna mención de personalidades de la política o preocupaciones de Vaz Ferreira relativas a la democracia o a los partidos políticos, excepto la siguiente, referida al ambiente que solía darse en los famosos conciertos de la Quinta de Atahualpa:

Circulaba, con respecto a esas tertulias, la versión de que «la puerta estaba abierta y el que quisiera entrar entrara». No era tan así la cosa, pero tampoco muy de otra manera, ya que se efectuaban reuniones de ideología muy amplia y tendencias variadas, en las que se conocía gente heterogénea (20).

Hasta allí los dichos de Matilde. Con una mirada coincidente, Sara Vaz Ferreira de Echevarría, otra de sus hijas, llega a decir que lo político —lo «político partidario» quizás debió decir— ocupó un lugar muy «secundario» en la vida de su padre, pese a ciertos entusiasmos durante su juventud:

Cuando Vaz Ferreira empezó a interesarse por la cosa pública se encontró con tres partidos: por un lado, el blanco y el colorado que, separados por el odio, ensangrentaban, en aquella época, el país, en guerras y revoluciones; por otro, el constitucionalismo, partido pacifista cuyo fin aparente era la defensa de la Constitución y las leyes; el real, acabar de una vez con la triste escisión de la comunidad nacional en los partidos tradicionales, hechos entonces a base de rencores (1981 309).

En la perspectiva de Sara, el constitucionalismo agrupó hombres de valía: «casi todos los Ramírez», Sienna Carranza, Juan Carlos Blanco, Aureliano Rodríguez Larreta. Cuando Vaz Ferreira ingresa al Partido Constitucionalista, la conciliación nacional ya venía en camino. Agrega la autora: «Algunos de los principales constitucionalistas habían transado en formar ministerio con Santos, como única manera práctica de terminar con las tiranías militares. Otros, entre ellos Sienna Carranza, la combatieron» (309).⁴

El Partido Constitucional se terminó disgregando, algunos de sus referentes murieron y otros retornaron a sus partidos de origen. Sin embargo, sobre la postrimería de la vida de Carlos Vaz Ferreira, Sara lo encontró sentado, a punto de tomar un refrigerio, en un rincón de la casa. «Estaba cansado, algo agachado», comenta.

4 | Un sólido mural de la obra de Vaz Ferreira y su época puede encontrarse en Caetano, Gerardo (2021), *La República Batllista*; Capítulo IX, «Carlos Vaz Ferreira y sus aportes al campo ciudadano: el filósofo del *republicanismo liberal*»; 237-261. Por su parte, aunque no se ocupa de Vaz Ferreira, es útil también sobre el Partido Constitucional y su telón de fondo histórico, consultar «Las ideas republicanas en los orígenes de la democracia uruguaya» de Javier Gallardo (2003), en *Araucaria* n.º 9, *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*.

Entonces, le pregunta si en su juventud había sido constitucionalista. Como respuesta, Vaz Ferreira «se irguió en toda su estatura y contestó en tono firme y severo: Lo soy» (309 nota al pie).

Cuando se investigan los vínculos de Vaz Ferreira con los partidos políticos de su tiempo, es de mención obligada recordar que declinó en 1910 una oferta del Partido Colorado para ser candidato a diputado. Pero no es habitual ofrecer detalles de los términos concretos en que se produce su rechazo, en una nota dirigida a Antonio M. Rodríguez y Juan Blengio Roca:

Me desagrada siempre aparecer como eludiendo mis responsabilidades o resistiendo a la obligación de servir los puestos públicos en la medida de las fuerzas de cada uno [...] Reitero mi agradecimiento. Y, en cuanto al discernimiento de las graves responsabilidades que, según mi juicio tienen las dos partes en el estado de cosas presentes —hasta donde puedan ser responsables los hombres dentro de las máquinas cerradas de nuestros dos partidos actuales— no creo que conduzca a nada práctico y patriótico ponerse a hacerlo en un momento en que la solución que se busca y se anhela habría de basarse precisamente en la supresión o en la atenuación de esas condenaciones de hechos pasados, para hacer posible una mejor orientación de los hechos futuros (1963 T. xxv 65-66).

Esa breve transcripción de una nota mucho más extensa, ya va dando una idea de la opinión de Vaz Ferreira sobre los dos partidos tradicionales de entonces: se trataba de «máquinas cerradas» donde difícilmente se disponía de márgenes de maniobra. Nuestro pensador se refiere también con énfasis a «la guerra civil, que me merece, naturalmente, la condenación más severa» (66).

Un principista que votaba a Frugoni

Además de declinar ese ofrecimiento en 1910, Vaz Ferreira decide acompañar una coalición liberal socialista junto a Emilio Frugoni y Pedro Díaz. Su hija, Sara Vaz Ferreira de Echevarría, recordaría años más tarde que al final de un banquete en homenaje a su «viejo, buen amigo» Emilio Frugoni, Vaz Ferreira le dijo: «no comparto totalmente sus ideas, pero hace 20 años que lo voto y pienso seguirlo votando» (Vaz Ferreira de Echevarría, 981, p. 310). Claro que eso no convierte a Vaz Ferreira en un «socialista», al igual que sus afinidades con el batllismo no permiten identificarlo propiamente como un «batllista». Es probable que el deseo de conservar su independencia de criterios, el dedicarse a educar y «predicar», sin ingresar en compromisos o diluciones, lo condujo a rechazar el cargo de Ministro de Instrucción Pública que le ofreció formalmente Baltasar Brum. En otros tópicos, simplemente la suya era una perspectiva diferente, como cuando en 1913 se opuso al Poder Ejecutivo Colegiado (1963 T. xxv 165-178).

En cualquier caso, en momentos decisivos de la historia del Uruguay, Vaz Ferreira estuvo a la altura de las circunstancias. En 1933, por ejemplo, dirá ante la ruptura institucional que, de concretarse el golpe de Estado, «sería el mayor de los crímenes posibles, porque convertiría el primer país (políticamente) de América, en el último país de América» (Vaz Ferreira de Echevarría, 1981, p. 311).

En este punto debemos guiarnos por un criterio de fidelidad profunda con el autor: por fortuna, Vaz Ferreira no siempre fue «vazferreireano», en el sentido de «sistemáticamente» propenso a la moderación o a la teorización lejana de las prácticas sociales. En realidad, fue bastante más audaz y creador de ideas nuevas de lo que permite visualizar la etiqueta de filósofo «prudente» que siempre se le endilga.

Basta recordar *Sobre feminismo* y su idea del divorcio por la sola voluntad de la mujer basada en el «feminismo de compensación» en vez del «feminismo de igualación» (1957 T. IX 112 y sigs.). O leer sus *Estudios pedagógicos* y encontrar que no era nada conservador su proyecto de «parques escolares», donde deberían articularse los contenidos teóricos con el aprendizaje de destrezas manuales (1957 T. XVII 239 y sigs.). Y si hubiera que elegir unos pocos párrafos que condensaran esa actitud de búsqueda de transformaciones sociales estructurales, podríamos seleccionar los siguientes, tomados de *Sobre los problemas sociales*: «En deseabilidad, yo llegaría, lo más, a asegurar a cada individuo, además de la educación corporal y espiritual y tierra de habitación, lo grueso en materia de vivienda, alimentación, vestido y abrigo (con una obligación de trabajo correlativa)» (1957 T. VII 109-110). Sobre el final de estas líneas consignaremos ese tramo de modo más extenso.⁵

Quizás la clave está en entender que la «política» en Vaz Ferreira adoptó cauces que iban más allá, o intentaban construir algo al lado de la «política partidaria». En 1904, Vaz Ferreira negará una prórroga para sus exámenes a los estudiantes que habían participado en la guerra. El motivo aducido, según lo recuerda su hija Sara, era

5 | Esta lectura «progresista» de Vaz Ferreira, en base a argumentos bastante despegados de las habituales interpretaciones de su pensamiento político, debe complementarse con ciertas evidencias para no idealizar o estilizar en exceso al autor de *Sobre la propiedad de la tierra*. Los actores de su tiempo ubicados en otras cosmovisiones políticas y sociales fueron muy duros con Vaz Ferreira. Me refiero, por ejemplo, al jesuita Antonio Castro (1914) y *Algunas anotaciones a la Lógica viva*, Montevideo: Círculo de Estudios Francisco Bauzá; a Pedro Ceruti Crosa (1946) y su *Crítica de Vaz Ferreira*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos; o cinco años después de muerto Vaz Ferreira, a Jesualdo Sosa (1963) y *Vaz Ferreira pedagogo burgués*, Montevideo: Editorial El Siglo Ilustrado. Por su parte, a Castro y a Ceruti Crosa, Carlos Vaz Ferreira jamás les contestó de modo frontal, pero supo pedir que se combatiera al comunismo en una carta de 1938, cuando se excusó ser elegido miembro del Comité Ejecutivo contra el Fascismo, Racismo y Antisemitismo (Vaz Ferreira, 1957 T. XVIII 83). O cuando presentó al Ateneo, en 1948, en su calidad de Presidente, un «Proyecto de Declaración frente al Imperialismo Soviético» (Vaz Ferreira, 1957 T. XVIII 119-120). Es cierto que en 1935 aceptó ser rector de la Universidad «a pesar de mis ideas políticas notoriamente opuestas al gobierno», pero lo hizo negándose a recibir cualquier remuneración por el nuevo cargo y reivindicando la autonomía de la Universidad (Vaz Ferreira, 1957 T. XVIII 53-54).

que «lo político no debe interferir con los deberes universitarios» (Vaz Ferreira de Echevarría, 1981 310). Esto parece un exceso pero veremos algunas pistas para comprenderlo. En *Sobre feminismo* desliza un comentario cuando habla de «su ley», la ley de divorcio, que expresa un temperamento no tan dispuesto a concesiones como estaríamos inclinados a pensar: «Casi nunca he podido, por falta de mando y de apoyo, hacer aplicar proyectos como yo los había planeado...» (1957 T. IX 112).

En *Moral para intelectuales* surge con más claridad todavía el temperamento principista de Vaz Ferreira. Un maestro que, paradójicamente, tanto nos acostumbró a ese talante que recuerda la «ética de la responsabilidad» de Max Weber, afirma de modo rotundo la necesidad de pureza en el capítulo sobre «Moral política»:

Si una persona necesita componerse, teñirse, pintarse, vestirse de maneras rebuscadas, ponerse cosas postizas, ¿no acabará por sufrir con todo eso, tan difícil, tan complicado, tan incómodo? —y la necesidad de un formidable baño se hace sentir para simplificar la vida. Y así en moral, estas actitudes claras, sencillas, limpias, la sinceridad absoluta, la austeridad simple y severa, no son solo una cuestión de obligación: realmente, facilitan la vida [...] La vida empieza a complicarse demasiado: hay que tener demasiado trabajo para agradar, para ser querido, para tener una buena reputación, para conseguir éxitos; es como rizarse y pintarse, disfrazarse y teñirse; es trabajoso y sucio; y, entonces, romper con todo eso, ser absolutamente recto, absolutamente sincero, suprimir toda transacción, toda componenda, toda inferioridad, es clarificar nuestra vida: una especie de limpieza (1957 T. III 122-123).

Luego de leer esos párrafos pueden comprenderse mejor los de páginas previas: «todo ciudadano tiene ante todo dos deberes: el primero, ocuparse de política; y el segundo, no ocuparse exclusivamente de política [...] La falta a uno cualquiera de ellos es de consecuencias funestas» (116). Después agrega, por si quedara alguna duda, su consejo más enfático en cuestiones de moral política:

Si en un curso de moral política hubiera que escribir y repetir un solo consejo, seguramente sería este: procurar arreglar nuestra vida, no importa en qué forma, de manera tal que nuestra independencia pueda conservarse siempre; que nuestra vida material no dependa de la política. Cualquier cosa, un empleo inferior idiotizante, un trabajo manual cualquiera, de los más penosos, vale más que una situación semejante (117).

En su tiempo, ese consejo quizás sonaba tan inactual como, lamentablemente, puede sonar hoy. En «Moral de funcionarios, y algunas generalidades sobre moral de la vida pública», agrega este otro que hace pensar en ciertos jerarcas y mandos medios, por su comportamiento diferente, por un lado, hacia los subordinados y, por otro, hacia arriba en la línea jerárquica. Decía Vaz Ferreira: «Ustedes deben considerar como despreciable [...] el que tiene la dureza para abajo y la debilidad para arriba» (108).

Nada de ese «principismo» por momentos a rajatabla, sumerge u opaca al Vaz Ferreira de los matices y los grados, de la psicología de las discusiones, de las falacias verbo- ideológicas, de las cuestiones de palabra y las cuestiones de hecho, del no tomar por contradictorio lo que puede ser complementario. Incluso *Lógica viva* —además de su carácter predecesor de las teorías de la argumentación y otras corrientes filosóficas muy posteriores, como se ha señalado tantas veces (por ejemplo, en Liberati, 1980)—, podría ser leído como un manual de reconciliación, de concordia nacional, ofrecido a una sociedad que sentía muy cercanos aún los conflictos fratricidas. En realidad, al expositor de tantas conferencias a lo largo de tantos años —la mayoría de sus libros se originaron en ellas— no le importaba reconocer el contradecirse o cambiar de opinión. Véase, a modo de ejemplo, esta peculiar retracción en un Apéndice de 1952 de *Sobre feminismo*, publicado en 1933 pero cuyas reflexiones provenían de conferencias de años anteriores:

Lo principal que tengo que corregir —o mejor dar por suprimido— es la parte relativa a los derechos políticos de la mujer [...] Lo que ocurrió es que cuando yo escribí aquel libro (o mejor, cuando di, hace mucho tiempo, las conferencias de que el libro salió), yo estaba todavía bajo la acción de cierto prejuicio que, sin duda, había sido motivado en épocas anteriores, y era el de atribuir a la mujer ideas o sentimientos demasiado conservadores (en política, en religión...) Ese prejuicio dio motivo a ciertas reservas que necesito se tengan por retiradas, y por suprimida esa parte del libro (1957 181-182).

Como veremos en las siguientes líneas, esa rectificación se conecta de varias maneras con el concepto de la democracia como un proceso social y vital, donde se desenvuelven de modo articulado heterogéneos factores, entre ellos los sentimientos, la intuición, la experiencia, la racionalidad. En esa esfera todas las personas juegan un papel relevante, pero no de modo individual, sino cuando deciden involucrarse y participar en los asuntos que les conciernen. Es la vida democrática la que brinda firmeza a la democracia.

Recimentar la democracia

Existen textos de Vaz Ferreira poco frecuentados que quisiera presentar juntos para mostrar sus analogías, sus estrategias similares sobre objetos temáticos diferentes. En ambos casos nuestro filósofo aborda con amplitud ciertos asuntos que tienden a zanjarse de modo unilateral. Uno es el de la conferencia «Los Derechos del Hombre» dictada en 1953 en la Facultad de Humanidades y Ciencias. Las ideas allí vertidas habían sido expresadas muchos años antes en distintas ocasiones. En esa fecha tan tardía Vaz Ferreira no hace más que reafirmarlas y decirlas de modo

resumido y por ello más eficaz. El otro es «Sobre la enseñanza de la moral», conferencia dictada en su Cátedra, en 1952.

«La fundamentación de la democracia es racionalmente falsa, en lo teórico y en lo práctico» sostiene muy enfáticamente (1957 T. XI 324). «La democracia tiene, en esquema, dos —o si se quiere tres— fundamentos». El pilar negativo es «la razón del menor mal». Porque no es admisible el gobernar en base a la herencia divina o mística, o el uso de la fuerza. Tampoco alcanza la regla de la mayoría, aunque es un poco mejor por motivos que veremos después. Pero la mayoría no es tampoco una garantía del todo sólida.

Entretanto, el hecho práctico es que tiene que haber gobiernos, porque no todas las personas son «moralmente ideales» y aunque lo fueran «hay intereses generales y servicios públicos que no pueden ser atendidos por acción individual». Para evitar distintas formas del desencanto de la democracia no hay que idealizarla, ni explicarla de modo abstracto. Al admitir «la razón del menor mal» se desvanece la fuerza de muchas críticas:

los hechos de incompetencia, los apetitos, la corrupción, etcétera, todo eso, en que se basa la crítica habitual de la democracia, ya lo sabemos: es con eso (porque lo otro es peor). La democracia es como la vida: cosa impura, no absolutamente limpia (324 y 326-327).

Sin embargo, «el bien de la democracia no es solo negativo: no es solo el bien de menor mal». Los fundamentos positivos de la democracia refieren a «bienes hondos»:

Mantener la vida del individuo, y perfeccionarlo, excitando y exaltando continuamente a los individuos por los problemas que ellos son llamados a considerar y, por su actuación cívica, a resolver: bien, o menos bien, lo que es secundario [...] Todos los individuos —en lo que pueda dar cada uno— vivos y en excitación, interesados por todos los problemas, salga lo que salga (328).

Con dos términos actuales podríamos resumir esa descripción de Vaz Ferreira, cien años después de la publicación de *Sobre los problemas* (1922): compromiso y participación. Y parece claro en esos pasajes que Vaz Ferreira no restringe la democracia al sufragio periódico, sino que lo completa con la vida en democracia, como el ejercicio cotidiano de resolver problemas que conciernen a todos los ciudadanos. Pero Vaz Ferreira va mucho más allá de la noción de lo que hoy denominaríamos apropiación ciudadana del conocimiento, aún si es usada en sentido fuerte, propositivo. Su perspectiva es pionera de la «sabiduría de la multitud» o del «cien mejor que uno» desarrollada por autores como Surowiecki (2004).

Aunque excede los propósitos del presente artículo, recordaremos que en un trabajo en coautoría hemos denominado «grupos de Galton» a ciertos fenómenos nada infrecuentes donde, dadas ciertas condiciones, «la participación individual en el contexto de un proceso de corrección y trabajo colectivos [...] parece asegurar resultados mejores que si se apostara al desempeño de expertos solitarios» (Courtoisie 2018 93).

La denominación se justifica por las pruebas estadísticas de Francis Galton hechas sobre boletos de «pesas al ojo» en ferias rurales de Plymouth, Inglaterra. El científico comprobó que la media aritmética de las apuestas acerca del peso de un buey hechas por una multitud de personas pueblerinas, ofrecía resultados sorprendentemente cercanos al peso de la res una vez sacrificada. Eso desalentó sus hipótesis aristocráticas y pesimistas sobre las chances de tantos apostadores ignorantes, que Galton esperaba asimilar al votante promedio de una democracia.⁶

Vaz Ferreira lo anunció hace muchas décadas con estas palabras:

Hay aquí un hecho fundamental: hecho, y no teoría. Y es que la resultante de la actuación de esos hombres —en tan grande proporción inferiores o no completamente conscientes— que eligen, y de esos mandatarios, cuántas veces no superiores tampoco; que la resultante de toda esa vida impura, es que de ella sale casi siempre lo mejor o lo menos malo, en la vida social y política precisamente práctica. Cuando se habla de la democracia hay que pensar en predominancia y observar resultantes. Esto asimila su concepto al de las modernas teorías de la física: es caso de predominancia y «estadística» como en la teoría cinética de los gases. En el determinismo estadístico de tantas tendencias contrarias, en el ejercicio de la democracia, predomina, resulta, el bien, o el menor mal [...] Lo que sale es mejor que los componentes. Hay neutralización del mal, con resultante en buen sentido. Por eso precisamente es cosa práctica y no teórica la democracia (1957 T. XI 328-329).

Según nuestro autor, en frase muy colorida, cuando las democracias funcionan normalmente «se produce en ellas un equilibrio, por cierto no siempre simpático, pero deseable, para evitar los suicidios del bien: ese equilibrio entre el elemento sanchesco y el elemento quijotesco» (329). Es en este contexto donde adquiere pleno significado la noción de los famosos «Cristos oscuros» de Vaz Ferreira, esa multitud compuesta de hombres comunes que no pasan a la historia porque intentan

6 | Junto con el doctor en Matemáticas (por la Universidad Autónoma de Madrid) Omar Gil, presentamos en el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación (ALAIIC, 2015) el trabajo «Grupos de Galton: un espacio particular de procesos de comunicación», que prolonga las ideas de James Surowiecki en *The Wisdom of Crowds* (2004). El texto completo puede encontrarse en mi *Ciencia kiria. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (2018), publicado en Montevideo por el MRREE, ANEP-UTU y la Cooperativa Magisterial, 93-104.

llevar adelante todos los ideales y todos los valores —en inexorable conflictividad— y no les luce el esfuerzo. Pero solucionan problemas día a día y hacen del mundo un lugar menos cruel. Por eso es preciso conceder a todos los ciudadanos las mayores libertades para construir sus propias soluciones:

Si los derechos individuales son presentados de modo abstracto (en el fondo, verbal), por ejemplo como «atributos inherentes a la persona humana» [...] eso no hace sentir tanto, no muerde tanto las almas, como mostrar, repetida, insistentemente, el verdadero y hondo fundamento de los derechos individuales [...] no son, estos derechos, sino las libertades que es bueno conceder a los individuos para contribuir a realizar más felicidad para la humanidad, y al mismo tiempo, para facilitar y estimular su mejoramiento (335).

Esa su conferencia de 1953 sobre «Los Derechos del Hombre», termina con una nota triste y muy personal:

El primero, absolutamente el primero de los derechos individuales, no ha sido proclamado ni reconocido nunca; y es el derecho de cada individuo a estar en la tierra, a estar sin precio ni permiso en el planeta en que ha nacido. Y no puedo así terminar esta disertación sobre los Derechos del Hombre, sin insistir [...] sobre la omisión del primero, del inicial, del más esencial de los Derechos del Hombre: el derecho de estar en el planeta en que ha nacido, sin precio ni permiso (337).⁷

Hasta allí la conferencia de 1953. La misma estrategia de buscar múltiples puntos de apoyo, en la experiencia y en la teoría, y aún ante la eventualidad de arribar a una «moral conflictiva» a la que Vaz Ferreira no temía en absoluto, puede encontrarse en «Sobre la enseñanza de la moral», conferencia de 1952. Dice Vaz Ferreira: «toda la moral teórica, tal como ha sido constituida por sus sistematizadores, es un gran sofisma de falsa oposición». Es decir, «elegir y aislar entre las múltiples causas de la acción posible que se presentan a la conducta humana, una sola» (1957 T. xv 55). En realidad, al igual que las bases de la democracia y los derechos humanos, son múltiples los factores de moralidad: placer y utilidad; sentimientos; razón; y hasta los factores trascendentes (hipotéticos, según Vaz Ferreira). Esa pieza es de lectura ineludible para completar las perspectivas éticas que se conocen solamente

7 | En 2010, el entonces presidente José Mujica convocó a cuatro grupos «consultivos interpartidarios», sobre educación, seguridad, energía y medio ambiente. En representación del Partido Independiente, al que renuncié en 2014, tuve el honor de presentar en el Grupo Consultivo Interpartidario de Medio Ambiente (GCIMA), a modo de insumo reflexivo, el proyecto de tierra de habitación redactado por Sara Vaz Ferreira e inspirado en las ideas de su padre. Un informe detallado de ese proceso puede encontrarse en Courtoisie (2015). En GCIMA (2010) puede confirmarse que al menos algunos conceptos vazferreireanos fueron admitidos en el documento final del grupo. Sobre el final del presente capítulo ofrezco más detalles.

a través de *Moral para intelectuales*. Ello también redundará en favor de una mayor comprensión del alcance del imperativo de «recimentar la democracia» (55-56).⁸

Sabemos más de lo que podemos decir

Quisiera en estos últimos tramos mencionar a un autor peculiar, cuyas similitudes con Vaz Ferreira son extraordinarias. Me refiero a Michael Polanyi y su idea del «conocimiento tácito» (2009). En el año 1966, fecha original de la publicación, decía Polanyi en *The Tacit Dimension*: «I shall reconsider human knowledge by starting from the fact that we can know more than we can tell» (4). A través de un ejemplo célebre Polanyi, sugiere luego:

Conocemos el rostro de una persona y podemos reconocerlo entre mil, de hecho entre un millón. Sin embargo, por lo general no podemos decir cómo reconocemos una cara que conocemos. Así que la mayor parte de este conocimiento no se puede poner en palabras. Pero la policía ha introducido recientemente un método por el cual podemos comunicar mucho de este conocimiento. Ha hecho una gran colección de imágenes que muestran una variedad de narices, bocas y otras características. De estas, el testigo selecciona los detalles de la cara que ha visto, y las piezas se pueden juntar para formar una semejanza razonablemente buena. Esto puede sugerir que podemos comunicar, después de todo, nuestro conocimiento de una fisonomía, siempre que se nos proporcionen los medios adecuados para expresarnos. Pero la aplicación del método policial no cambia el hecho de que antes sí sabíamos más de lo que podíamos decir al principio. Además, podemos usar el método policial solo si sabemos cómo hacer coincidir las características que recordamos con las de la colección, y no podemos decir cómo lo hacemos. Este mismo acto de comunicación muestra un conocimiento que no podemos decir (4).⁹

Y agrega:

Hay muchos otros casos de reconocimiento de una fisonomía característica —algunos son obvios, otros más técnicos— que tienen la misma estructura que la identificación de una persona. Reconocemos los estados de ánimo del rostro humano, sin poder decir, excepto de forma muy vaga, por qué signos lo reconocemos. En las universidades se dedican grandes esfuerzos en clases prácticas para enseñar a los estudiantes a identificar

8 | Muchas de las interpretaciones políticas de Vaz Ferreira acerca de la democracia y los derechos individuales guardan notables similitudes con el John Dewey de *Problems of Men* (1946), en especial sus capítulos IX, «Libertad y control social» y X, «El porvenir del liberalismo». En el Uruguay, en consonancia con Vaz Ferreira, Arturo Ardao ha sabido defender como pocos, la democracia como forma de vida y no solamente como rito del sufragio.

9 | Este pasaje y los siguientes han sido traducidos por A. C.

casos de enfermedades y ejemplares de rocas, de plantas y animales. Todas las ciencias descriptivas estudian fisonomías que no se pueden describir completamente con palabras, ni siquiera con imágenes. Pero, ¿no puede argumentarse, una vez más, que la posibilidad de enseñar estas apariencias mediante ejercicios prácticos prueba que podemos decir nuestro conocimiento de ellas? La respuesta es que podemos hacerlo solamente confiando en la cooperación inteligente del alumno para captar el significado de la demostración (5).

Este punto de vista de Michael Polanyi confronta el *mainstream* de los siglos xx y xxi. Formando parte de esa corriente hegemónica, hasta el propio Arturo Ardao cuestionó ideas similares en «A propósito de pensamiento y lenguaje en Vaz Ferreira» (Andreoli 1996 13-33). Para el *mainstream*, no hay pensamiento sin lenguaje —como si todos supiéramos con claridad qué es «pensamiento» y qué es «lenguaje»—. Para Polanyi y Vaz Ferreira, en cambio, existen formas de conocimiento «no decibles» o no del todo «decibles». Por eso sería posible en exploraciones futuras desarrollar el paralelo existente entre el conocimiento explícito y el conocimiento tácito (de Polanyi) y las ideas de «escalonamiento» y «penetración» (de Vaz Ferreira). Entretanto, Vaz Ferreira en «Un libro futuro» nos recuerda que:

La humanidad no había acabado de comprender todavía que, desde los tiempos de Aristóteles, había estado *confundiendo durante más de veinte siglos el lenguaje con el pensamiento*. Pero, aun así, parece imposible que a los autores de aquel tiempo no se les ocurriera, por lo menos comparar sus obras con las anotaciones que les servían para prepararlas; notar cómo, en el paso de estas a aquellas, se habían desvanecido todas las dudas, las oscuridades, las contradicciones y las deficiencias; cómo, por consecuencia un libro de los de entonces, esto es: sistematización conceptual cerrada, con una tesis inconvencible, argumentos ordenados como teoremas, un rigor de consecuencia y una convicción que parodiaban artificialmente el pensamiento ideal de un ser superior que jamás ignorara, dudara o se confundiera o se contradijera, era un producto completamente falso y ficticio [...] Lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos, que es una mínima parte de lo que *psiqueamos*, resultaba que cada escritor, y la humanidad toda, daban una producción muy inferior a los propios alcances (1957 T. IV 155). [cursivas nuestras]

Vaz Ferreira concluye sus observaciones de manera muy enfática:

La filosofía será completamente distinta, habrá nacido de nuevo —o habrá nacido, sencillamente—, el día en que los filósofos sepan darnos toda su alma, todo lo que piensan y hasta todo lo que sienten, todo lo que *psiquean*, diré, para emplear un verbo más comprensivo (156). [cursivas nuestras]

Permítasenos ahora una cita *in extenso* donde la apuesta de Vaz Ferreira vuela de modo audaz cuando aplica esas nociones a la vida democrática, en la misma línea de sus pasajes consignados con anterioridad, y en asociación implícita con su controvertida noción de «psiqueo»:

Cuando se dice que un enfermo se cuida y asiste muy bien a sí mismo, esta afirmación puede tener dos sentidos. En uno primero, contiene ya una parte de verdad, aunque no tanta. Efectivamente la experiencia, el buen sentido enseñan a cada persona a organizar su vida, su alimentación, etc., de una manera que suele ser razonable, eficaz y apropiada a su constitución. Solo que, en eso que el sujeto hace consciente, voluntaria y razonadamente, queda todavía mucho error y, no hay que decirlo, mucha ignorancia.

Pero aquella proposición tiene un alcance mucho más verdadero si entendemos referirnos no solamente a lo que el sujeto hace por su salud, consciente, deliberadamente, sino a lo que hace inconscientemente y orgánicamente. Entonces, si pensamos en ese proceso interno de autodefensa, en la fagocitosis, en la creación de anticuerpos, en todas las reacciones orgánicas, nuestra aserción adquiere un alcance mucho mayor y es mucho más verdadera.

Pues del mismo modo, cuando se dice que los pueblos se gobiernan bien a sí mismos, la expresión puede tener dos alcances. Tiene ya una parte de verdad cuando se refiere a lo que las democracias hacen consciente e inteligentemente. Pero esa verdad es, como en el caso anterior, limitada. Cuando observamos cómo se discute, lo que conscientemente se hace y se preconiza y se dice —sobre todo lo que se dice— en las democracias, tenemos tendencia a recibir aquella aserción con algún pesimismo.

Pero es la verdad que los pueblos, cuando sus autodefensas no están artificializadas ni oprimidas, hacen por su progreso, por su éxito o por su conservación, mucho más de lo que es consciente y deliberado; y lo que resulta —lo que sale— de bueno en las democracias, suele ser más y mejor, sobre todo más eficaz que lo que conscientemente se proyecta y discute... Naturalmente, uno de los paralogismos antidemocráticos más habituales es el de no observar ese hecho profundo, verdadero en los pueblos como en los organismos (Vaz Ferreira T. X 64-65).

De la misma manera que no se aprende a andar en bicicleta o a nadar usando un manual, por bueno e inspirado que sea, la democracia no solamente se aprende leyendo a sus teóricos o escuchando líderes y analistas políticos, sino ejerciendo la vida democrática, involucrándose en abordar los problemas que conciernen a todos los ciudadanos.

Una referencia notoria en este aspecto son las obras de Nonaka y Takeuchi (1995 1998 1999) que indagan el papel del conocimiento tácito en las organizaciones y las empresas. El conocimiento tácito puede intentar decodificarse y traducirse a protocolos o a sistemas informáticos. Pero se llega hasta donde se puede llegar. Porque no todo conocimiento tácito es susceptible de ser convertido en conocimiento explícito. Un autor que ha puesto el foco en Nonaka, ha sostenido que es preciso preguntarse:

¿Por qué es importante distinguir entre conocimiento tácito y explícito y qué factores favorecen dicha conversión? ¿Por qué es necesario considerar la sabiduría práctica y los espacios del conocimiento como elementos clave de la propuesta de Nonaka? (García Garnica 2016).

Por ejemplo, es preciso compartir el «conocimiento tácito» (en algunos contextos podríamos entenderlo como *know how*) según estos ricos procesos:

El conocimiento debe difundirse a través de la capacitación, la observación directa, la descripción oral, la imitación, la experimentación y la ejecución colectiva, en un *contexto de caos creativo*, redundancia y autonomía. La *socialización* implica llegar a acuerdos comunes sobre las nuevas ideas o formas de abordar los problemas, así como mantener el sentido de identidad y compartir sentimientos entre los individuos. [cursivas nuestras]

En la reflexión sobre las empresas de Japón, es menester entender una noción clave: el «Ba».

«Ba» también puede asociarse a: un espacio o lugar en el que intercambian o generan conocimientos, al conjunto de vínculos a partir del cual derivan nuevas ideas, a un contexto específico en el que los individuos interactúan para crear conocimientos nuevos, y a todos aquellos procesos que coadyuvan a impulsar ideas útiles que favorezcan el inventario de conocimientos y los procesos de aprendizaje de una organización.

García Garnica sostiene en sus conclusiones:

Las estructuras organizativas que facilitan mejor la creación del conocimiento son las flexibles; estas son más adecuadas para promover el diálogo y la comunicación, la creatividad y la interacción social continua [...] Estas organizaciones constituyen una infraestructura física que promueven la sabiduría práctica.

En esta perspectiva, la organización flexible es un espacio que favorece la conversión y propagación del conocimiento, pero no es el único. Además de los espacios físicos y formales existen otros: como las redes informales (un restaurant, por

ejemplo) o no físicas (como el internet). Lo importante de estos espacios («Ba»), formales e informales, es que pueden trascender lo local, regional o global. Un ejemplo de cómo el «Ba» favorece la interacción entre diversas empresas en una región determinada es el de los distritos industriales.

Aplicar estas ideas al pensamiento político de Vaz Ferreira, supone advertir la articulación del escalonamiento y la penetración como modos complementarios de aprendizaje. Y reconocer el ejercicio mismo de la vida democrática como una escuela de ciudadanía, cuyas resultantes suelen conducir a las mejores soluciones, como descubrió Francis Galton.

Y así como los cuidados de la salud puede ser racionales y explícitos pero también nuestros propios cuerpos pueden hacer mucho por nuestra salud, de modo análogo la democracia puede inspirarse en teorías y análisis racionales, pero también juega un papel imprescindible aquello que los ciudadanos hagan todos los días al intentar resolver sus problemas.

Ahora bien, ¿qué espacios *físicos y sociales* son los favorecedores del ejercicio continuo, consciente y vital, de las prácticas democráticas? Uno hoy se atrevería a sugerir las organizaciones no gubernamentales, los sindicatos, las ollas populares y todas las articulaciones sociales espontáneas, que cristalizan en clubes deportivos o grupos ambientalistas, o grupos que luchan por la agenda de género. Pero Vaz Ferreira no ha mencionado nada de eso. En algunos casos, hasta sería un anacronismo intentar hacerle decir cosas semejantes. Más aún, Vaz Ferreira pareció descartar por motivos que ya hemos visto el ámbito de los partidos políticos, o al menos, señaló de modo explícito las dificultades para trabajar dentro de esas «máquinas cerradas».

En el caso de nuestro pensador, quizás sea la creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias, el espacio descontracturado por excelencia de la circulación virtuosa de los conocimientos tácitos, sin perjuicio de los explícitos. No en vano, en el «Discurso en el Acto Inaugural de la Facultad de Humanidades y Ciencias» (1946), Vaz Ferreira volvió a repetir que:

Lo que se necesitaba entre nosotros era una institución —una Facultad— distinta en su fin legal de las Facultades profesionales, en que se estudiara por el estudio mismo [...] Teníamos que crear, fomentar, desarrollar, algo como un claustro, de ejercicio espiritual, en que se estudie por el estudio mismo; por el placer y por la superiorización del estudio, de la cultura y del trabajo espiritual desinteresado (1957 T. XVIII 116-117).

Recuérdese que la primera acepción que recoge el DRAE de la palabra «claustro», sin perjuicio de admitir en este caso también algunas de las demás acepciones, señala de modo expreso su carácter de espacio físico:

«Galería que cerca el patio principal de una iglesia o convento». ¿Por qué no asimilarlo al «Ba» de los análisis de Ikujiro Nonaka?

Culminemos tentativamente nuestro recorrido, a cuenta de futuras indagatorias, repasando algunos conceptos sobre los cuales se habla poco y se escribe menos aún: Carlos Vaz Ferreira no siempre fue vazferreireano. No siempre fue el autor propenso al «justo medio» como se lo presenta de modo muy previsible a menudo.

Derecho a un lugar, mínimo vital, parques escolares

En otro artículo hemos desarrollado con intenciones provocativas esa mirada diferente sobre nuestro filósofo (Courtoisie 2022) y reiteraremos aquí lo esencial de ellas. Una primera advertencia para comprenderla, es insistir en que Vaz Ferreira era un liberal en lo político y ello nunca involucra necesariamente ser también un liberal en lo económico. En tal sentido, su pensamiento político se aproxima al de pensadores de la talla de John Dewey o Bertrand Russell.

En *Sobre los problemas sociales* (1922), Vaz Ferreira propuso una fórmula de círculos concéntricos para establecer un gran acuerdo entre las doctrinas en pugna para abordarlos. Si imaginamos una figura con tres círculos contenidos uno dentro de otro, pensemos primero en el núcleo, donde todas las doctrinas y todas las personas de sentimientos nobles deberían poder coincidir. Se trata del mínimo de elementos materiales y psicosociales que deben asegurarse a cada individuo y que no puede ser objeto de discusión. Es todo lo relativo para «igualar el punto de partida».

En segundo término, en la franja más externa, figura todo aquello que de modo razonable todas las doctrinas pueden considerar que hay que dejar a la libertad. Por último, una franja intermedia entre el núcleo y la corona exterior, es el ámbito de lo discutible. Es decir, es una cuestión de grado, materia opinable, de cuánto hay que asegurar y cuánto dejar librado a la libertad. Pero todos los seres humanos razonables y de buenos sentimientos deben poder aceptar el esquema general (1957 T. VII 32-33).

En particular, dentro del núcleo de su esquema, asignaba el derecho a la tierra de habitación y ciertos mínimos de educación y salud, como el punto de partida que todos deberíamos aceptar. Luego de establecidos esos mínimos vitales, correspondería discutir cuánto habría que dejar librado a la libertad. En sus palabras: «Nadie quisiera sacrificar del todo la igualdad. Y nadie quisiera sacrificar del todo la libertad» (32). Pero Vaz Ferreira propone así un método de pensar los problemas sociales, no necesariamente una teoría. Es decir, dentro de ese mismo esquema pueden surgir diferentes teorías, o soluciones, según se expanda o se reduzca la franja intermedia, entre el núcleo y la corona externa:

En deseabilidad, yo llegaría, lo más, a asegurar a cada individuo, además de la educación corporal y espiritual y tierra de habitación, lo grueso en materia de vivienda, alimentación, vestido y abrigo (con una obligación de trabajo correlativa) [...] Asegurar al individuo la educación corporal y espiritual en lo posible [...] Asegurar los otros «derechos individuales», entre los que figuraría el derecho a tierra de habitación. Además, modificaciones importantes en el régimen de las herencias y en el de la propiedad de la tierra (precisamente limitar la herencia de la tierra) tendientes a que el punto de partida de cada individuo sea menos desigual (109-110).

Resultan extraordinarias las coincidencias del planteo de Vaz Ferreira con las perspectivas de instituciones y personalidades que en la actualidad han propuesto políticas sociales para las grandes mayorías vulneradas por la pandemia de la COVID-19, las guerras y las crisis económicas. Sin embargo, la propuesta de otorgar mínimos vitales de Vaz Ferreira no se aproxima tanto a las recomendaciones de la CEPAL y del papa Francisco, o a las heterogéneas ofertas de «renta básica universal» académicas, sino a otras estrategias que se vienen investigando.¹⁰

Menciono apenas la más llamativa de todas: Esther Duflo y Abhijit Banerjee (2020), ambos premios Nobel de Economía, han evaluado con criterios empíricos los pro y los contra de las políticas sociales más importantes emprendidas en todos los continentes desde 1960 hasta 2018. Al margen de que han juzgado de modo favorable las diferentes experiencias realizadas de «renta básica» —pese a la distorsión que los políticos y los medios conservadores han propalado al respecto—, los autores entienden que no solamente se trata de dar dinero sino que por motivos psicosociales, debe brindarse otro tipo de apoyos y exigirse una contrapartida laboral porque los propios destinatarios la solicitan, en aras de su dignidad ante la comunidad en que residen.

Este punto en particular (justificar el porqué de las contrapartidas laborales) y muchos otros aspectos de la filosofía política de Vaz Ferreira, han sido analizados en profundidad por Miguel Andreoli (2012) en un libro ineludible para estudiar esta dimensión de la obra del filósofo montevidiano.

¿Qué llegada han tenido en las últimas décadas los planteos de Carlos Vaz Ferreira? Para responderlo voy a recurrir a algunos tramos de una reflexión que publiqué en la *Revista Vivienda Popular de la Facultad de Arquitectura* (2015).

10 | El economista Ignacio Munyo, director ejecutivo del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES) en forma más modesta pero no por ello menos interesante, ha propuesto «una renta especial transitoria para quienes la necesitan». Ver Munyo, Ignacio (2022), *La construcción de la esperanza. Reflexiones sobre las fortalezas y mejoras para el Uruguay del futuro*, Montevideo: Debate, 319-322.

En 2010, tuve ocasión de presentar personalmente algunas propuestas en uno de los grupos convocados por el entonces presidente de la República José Mujica, e integrados por técnicos de todos los partidos. En el texto emergente del Grupo Consultivo Interpartidario sobre Medio Ambiente (GCIMA 2010), al inicio de ese período de gobierno, junto al ingeniero Álvaro Lamas planteamos la adopción de ciertas cláusulas pertenecientes al documento titulado «Uruguay, tierra de habitar» que presentamos al GCIMA en el primer día de inicio de sus deliberaciones.

El documento incluía en sus anexos el texto del proyecto de ley de 1972 redactado por Sara Vaz Ferreira de Echevarría, hija del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira: se trataba de reconocer el «derecho a un lugar», el «derecho a estar» o «derecho a la tierra de habitación» (diferente de la «tierra de producción») e implementar mecanismos para su asignación entre quienes carecían de ella.

Por entonces, en aquel GCIMA, los representantes de todos los partidos políticos firmaron un documento que incluyó estos párrafos en la «Síntesis de las líneas de acción estratégicas acordadas», numeral 3:

La estrecha relación entre pobreza y algunas cuestiones ambientales hace deseable trabajar sobre el análisis del derecho a una «tierra de habitar», enmarcado en las políticas sociales de forma que los asentamientos humanos no sean determinados exclusivamente por factores de mercado, con las consecuencias que ello tiene sobre los sectores más vulnerables de la sociedad (2).

Hasta allí la experiencia del GCIMA (2010).

Que Vaz Ferreira no se haya entendido del todo con la política partidaria no es prueba alguna de que no le haya apasionado la política precisamente en el sentido en que él procuraba hacer pensar y actuar: la necesidad de la participación de todos los ciudadanos. Después de todo, él mismo era uno cualquiera de ellos: proponía muchas cosas fuera de las estructuras partidarias, con desigual suerte, con independencia y obstinación, y con ello daba el ejemplo. Basta enumerar los asuntos abordados en su «Extracto de ideario económico y social» de 1944: clases sociales, el ultraproteccionismo y sus males, herencia, problemas sociales y propiedad de la tierra (1963 T. xx 269-359).

El sentido de la democracia y su «recimentación» con el que procuraba contagiar a sus contemporáneos era mucho más que justificar el rito periódico del sufragio, necesario pero insuficiente. Porque Vaz Ferreira invitaba a la democracia como una forma de vida, un imperativo para que se involucren todos los «Cristos oscuros», aunque luego ninguno pase a la Historia. Se trata del pensador y realizador que propuso asegurar a todos un lugar para habitar la tierra, sin precio ni permiso.

Alguien que propuso de modo persuasivo limitar legalmente las herencias, otorgar mínimos vitales, convertir en ley el divorcio por la sola voluntad de la mujer, educar en parques escolares y crear la Facultad de Humanidades y Ciencias. En realidad, era alguien que tomaba todos los días de su propia medicina: «Muchísimos son liberales para todas las libertades ya adquiridas, y formidables conservadores para las que aún hay que adquirir» (1957 T. x 163).

Referencias bibliográficas

- ANDREOLI, M. (comp.) (1996). *Ensayos sobre Vaz Ferreira*. Montevideo, FHCE - UDELAR.
- _____ (2012). *Pensar por ideas a tener en cuenta: elementos de filosofía política en Vaz Ferreira*. UDELAR - CSIC. Montevideo.
- BANERJEE, A., DUFLO, E. (2020). *Buena economía para tiempos difíciles*. Madrid: Taurus.
- COURTOISIE, Agustín (1999). Carlos Vaz Ferreira: volver al futuro, en *Cuadernos de Marcha*, junio/julio 1999, 47-59.
- _____ (2015). Vaz Ferreira y la propiedad de la tierra. El derecho a la tierra de habitación, *Revista Vivienda Popular*, n.º 26, junio de 2015. Montevideo: Facultad de Arquitectura, UDELAR. <drive.google.com/file/d/0B63NPN-96qww7ZmZZdlhKcWtmZEU/view?usp=sharing&resourcekey=0-NtaqCO-Fk9kzrR-gWjjjeww>
- _____ (2018). *Ciencia kiria. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (2018). Montevideo: MRREE, ANEP-UTU, Cooperativa Magisterial.
- _____ (2022). A los 150 años: Vaz Ferreira cada día piensa mejor, en revista *Relaciones*, n.º 461, octubre 2022, 10-12.
- GARCÍA GARNICA, A. (2016). Creación, conversión, facilitación y espacios del conocimiento: las aportaciones de Ikujiro Nonaka a la teoría organizacional, en *Entreciencias: Diálogos en la Sociedad del Conocimiento*, vol. 4, núm. 9, 73-88, 2016. Universidad Nacional Autónoma de México. <<https://www.redalyc.org/journal/4576/457645340006/html/>>
- GCIMA (2010). Grupo Consultivo Interpartidario sobre Medio Ambiente. <uruguayambiental.com/documentos/Grupo_Interpartidario_2010.pdf>
- LIBERATI, J. (1980). *Vaz Ferreira, filósofo del lenguaje*. Montevideo: Arca.
- NONAKA, I., TAKEUCHI, H. (1995). *The Knowledge - Creating Company. How Japanese Company Create the Dynamics of Innovation*. New York: Oxford University Press.
- _____ (1998). «A theory of the firm's knowledge-creation dynamic». En A. CHANDLER, P. HAGSTROM y O. SOLVELL (eds.), *The Dynamic Firm: the role of technology, strategy, organization, and regions*, 214-241. Estados Unidos:

- Oxford University Press. Citado en GARCÍA GARNICA (2016).
- _____ (1999). *La organización creadora de conocimiento: cómo las compañías japonesas crean la dinámica de la innovación*. México: Oxford. Citado en GARCÍA GARNICA (2016).
- POLANYI, M. (2009 [1966]). *The Tacit Dimension*. With a new foreword by Amartya Sen. USA: University of Chicago Press edition.
- VAZ FERREIRA, C. (1917 [1987]). *Curso expositivo de psicología elemental*. Montevideo: Barreiro y Ramos.
- _____ (1957 [1905]). *Ideas y observaciones*. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo I.
- _____ (1957 [1907]). *Los problemas de la libertad y los del determinismo*. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo II.
- _____ (1957 [1910]). *Lógica viva*. Montevideo. Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo IV.
- _____ (1957 [1918]). *Sobre la propiedad de la tierra*. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo V.
- _____ (1957 [1938]). *Fermentario*. Tomo X. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes.
- _____ (1957). *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*. 1.ª serie. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo XI.
- _____ (1957 [1945]). *Sobre la enseñanza en nuestro país*. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo XIII.
- _____ (1957). *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo XV.
- _____ (1957). *Estudios pedagógicos*. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo XVII.
- _____ (1957). *Incidentalmente. (Algunas cartas, discurso y notas)*. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Tomo XVII.
- _____ (1963). *Inéditos*. Tomos XX a XXV. Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes.
- VAZ FERREIRA DE DURRUTY, Matilde (1981). *Recuerdos de mi padre - Los últimos días de mi padre*. Montevideo: Monteverde & Cía.

VAZ FERREIRA DE ECHEVARRÍA, Sara (1981). *Carlos Vaz Ferreira. Vida, obra, personalidad, bibliografía*. Apartado de la Revista Histórica», Tomo LIII, Números 157-159. Montevideo: Monteverde & Cía.

(1982). *Sobre Carlos Vaz Ferreira*. Capítulo «Un proyecto de ley para dar tierra de habitación». Montevideo. Disponible en [CD y portal web] *Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) A cincuenta años de su muerte* (2008). Compilador: Agustín Courtoisie. Centro Cultural de España. Montevideo. Ver menú «Textos/Documentos especiales». <vazferreira.org>

Feminismos

Ana Fascioli¹

Agradezco mucho la invitación de Adolfo Garcé a realizar esta presentación en un momento tan importante de homenaje a Carlos Vaz Ferreira. Agradezco a las autoridades presentes y al público, así como a mis compañeros de mesa; es realmente un gusto compartir este espacio con ustedes.

Me toca hablar de una faceta menos conocida de nuestro filósofo, y a la que es preciso hacerle justicia, pues puede decirse que Vaz Ferreira realizó una de las primeras elaboraciones teóricas sobre la condición de la mujer en el contexto latinoamericano. El impulso por visibilizar, clasificar y analizar la «cuestión de la mujer», empezaba a percibirse en la sociedad uruguaya como un fenómeno sociológico nuevo, y Vaz estuvo decidido a discutir un tema que no gozaba de la atención predominante de la academia.

El plural contenido en este título tiene un sentido. Nos lleva a preguntarnos: ¿Qué tipo de feminista fue Vaz Ferreira? ¿Qué particular interpretación de la igualdad o desigualdad de género defendió? ¿A qué otras interpretaciones se opuso? ¿Qué diálogo posible existe entre su feminismo y algunas expresiones contemporáneas?

Quisiera como punto de arranque, introducir dos consideraciones que entiendo fundamentales. En primer lugar, algo tan simple, pero no exento de objetores, y es que Vaz Ferreira fue un feminista. Con ocasión de la celebración de su aniversario he podido participar en diversas instancias de intercambio, donde algunas personas han expresado que Vaz no pudo ser feminista, simplemente, por tratarse de un varón. En mi consideración, el feminismo no debe ser interpretado como una política de identidad, que recogería las reivindicaciones de un grupo particular y entonces solo posible de sostener desde aquellos que ostentan tal identidad. Se trata, creo, de una perspectiva filosófico-política sobre el estatus de las mujeres en la sociedad, y

1 | Doctora en Filosofía por la Universidad de Valencia (España). Es directora del Instituto de Filosofía en la Universidad Católica del Uruguay, donde coordina la formación filosófica transversal de los estudiantes de grado y posgrado de la Universidad. También es docente e investigadora del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Universidad de la República e integra consolidados grupos de investigación. Su trabajo se centra en las teorías de justicia y del reconocimiento, pobreza y políticas públicas, y más recientemente, dimensión ético-política de la familia, feminismo, y una teoría crítica de la tecnología. Ha publicado tres libros -uno de ellos sobre la obra de Axel Honneth, que fue Premio Nacional a las Letras 2015- y varios artículos en revistas arbitradas internacionales.

por tanto, algo que atañe, preocupa y es responsabilidad de hombres y mujeres. La segunda consideración, es que se trata de un tema proclive al peligro de la crítica anacrónica. Estamos hablando de un autor del que nos distancia más de un siglo —y particularmente «el» siglo feminista por antonomasia—. Ello exige evitar el peligro de encontrar las afirmaciones vazferreirianas como obviedades desde nuestro lugar en la historia. El caudal de producción teórica y movilización sociopolítica de las mujeres entre su tiempo y el nuestro es de tal magnitud, que debemos comprender y valorar su feminismo en el trasfondo de su tiempo, de lo que implicaba esa posición en el Uruguay del 900, el trato imperante a las mujeres, la elaboración de filósofos contemporáneos a él y con el clima cultural e intelectual del Río de la Plata a comienzos de siglo XX.

El pensamiento de Vaz Ferreira sobre la situación de la mujer puede reconstruirse a partir de una serie de conferencias que el filósofo dictó en Montevideo entre 1914 y 1922, y que fueron publicadas en 1933 en un libro titulado *Sobre feminismo*. Pero, ¿qué implicaba llevar el adjetivo de «feminista» entonces?

En 1914, ser feminista es argumentar a favor del sufragio femenino, encontrar valioso y conveniente que la mujer se eduque; considerar que todas las carreras, profesiones y empleos deben estar abiertos a ellas, y estar a favor de que se pueda disolver un matrimonio cuando la unión no ha funcionado. Se trata de cuatro aspectos controversiales en su tiempo. La cuestión de la mujer era uno de los «problemas sociales» del Uruguay del 900 que requerían de un honesto y riguroso análisis. Vaz Ferreira se posicionó favorablemente hacia los cuatro, por lo que llevaba correctamente según sus contemporáneos el rótulo de «feminista» (Cuadro 2017). Su posición no fue solo la de un pensador liberal que se opuso a un conservadurismo antifeminista; sobre todo se quiso diferenciar de un modo de feminismo liberal que denominaba «feminismo de la igualdad», y que encontraba errado —si no en su espíritu, sí en su impacto en el mundo. Y es que en ello fue un claro utilitarista: las consecuencias de las ideas en el mundo social importan más que las buenas intenciones y los rigurosos principios. Entre el polo del antifeminismo conservador y el feminismo de la igualdad, Vaz Ferreira se posicionó a favor de lo que llamó un «feminismo de compensación».

Dos detalles curiosos quisiera mencionar antes de seguir. El primero es que aunque Vaz no rechazaba la etiqueta de feminista, tampoco parecía sentirse del todo cómodo en ella. Así se expresaba: «el feminismo de compensación, [...] sería por ejemplo el mío, si quisieran darme el nombre de feminista, que yo no repugno pero a condición de que fuera en ese sentido» (1933 155). No parece esta sentencia deberse a una falta de convencimiento, sino como una respuesta razonable ante un término que era aun relativamente novedoso. El otro aspecto, que hoy catalogamos como rasgo de un pensar androcéntrico, es que los sujetos de análisis discursivo de

Vaz no son «las feministas», sino «los feministas». Se trata de un filósofo participando en un debate entre varones sobre la situación de la mujer. La historia cuenta, sin embargo, que ya existían mujeres librepensadoras, como la maestra y periodista María Abella de Ramírez, que escribía en la prensa local a favor de la educación para acceder al mercado laboral en mejores condiciones (Cuadro 2017). En toda la obra de Vaz no hay referencias a conceptos o tesis aportadas por una mujer. En ello, dista bastante de quien fuera un filósofo muy admirado y leído por Vaz como fue John Stuart Mill. Décadas antes, Mill recogía las ideas de su esposa y compañera intelectual Harriet Taylor en su obra conjunta *La sujeción de la mujer* (1869) y en ella valoraba el aporte intelectual que el género femenino podía realizar a la humanidad en su conjunto.

Ligamos mal

La reflexión de Vaz Ferreira sobre la mujer tiene diversas aristas, pero hay un aspecto medular. Su punto de partida es la consideración de que las mujeres sufrimos una injusticia fisiológica que la sociedad debe compensar; que salimos mal paradas en la lotería de la naturaleza. Esta «mala suerte» radica en la capacidad del cuerpo femenino de gestar una nueva vida. Lo expone con enorme claridad al señalar: «Cuando un hombre y una mujer se unen, a la mujer se le forma un hijo; al hombre, no le sucede nada» (1933 81) Para Vaz existe una diferencia de hecho fundamental entre hombres y mujeres, de acuerdo al distinto papel desempeñado en la reproducción. «Las cargas pesadas del embarazo, el parto y la lactancia, recaen sobre un sexo» (96), decía, rompiendo con la romantización de la maternidad propia de un pensamiento conservador. Según Vaz, ignorar esta diferencia sexual básica en nuestra especie es una torpeza que cometen los feministas de la igualdad. «Tener presente ese hecho; sentir lo doloroso e injusto de algunos de sus efectos, y procurar su compensación —que podrá ser igualando o desigualando, según los casos— sería el verdadero y buen feminismo» (82). A la naturaleza, esta diferencia le es indiferente. Pero no a la sociedad, sobre todo si es «civilizada» y ha desarrollado un sentido de justicia.

Este recurso a la biología era también utilizado por los conservadores, pero en un sentido diferente. La mujer debía atenerse a su rol de madre, pues su anatomía y fisiología se lo dictaminaban. Aquí el filósofo alerta, de un modo valioso, que un hecho biológico puede ser interpretado de diferentes maneras. Para Vaz, es indiscutible que pertenecemos a una especie organizada fisiológicamente en desventaja para las hembras, cosa que no le ocurre a los insectos o arácnidos. El error de interpretación es pensar que si la naturaleza nos ha hecho así, así habremos de organizarnos. La otra forma de interpretar esto es pensar: «como somos especie en evolución, con espíritu, con razón, con sentimientos y con valores morales, la tendencia debe

ser a corregir (en lo posible) y a compensar» (97) para evitar que esta injusticia se exagere.

Así, como es sabido, Vaz Ferreira proponía su «feminismo de la compensación», que no pretendió ser solo una reflexión moral o pedagógica, sino influir en la política y legislación uruguaya. La propuesta legislativa más emblemática que este abogado realizó inspirada en su perspectiva —y que gozó de la buena suerte de ser aprobada— fue el divorcio por la sola voluntad de la mujer. Dado el estado social actual, decía, en que el marido manda en el hogar y la esposa le debe obediencia por ley, el divorcio debe favorecer a la mujer, para que pueda salirse de un contrato en que él tiene muy poca injerencia. Seguramente, aquí la influencia de la tradición liberal que se remonta a la ilustración. Mary Woodstonecraft ya en el siglo XVIII reclamaba el derecho a la mujer a ser educada en sus facultades intelectuales para salir de la superficialidad e ignorancia de su género, y abogaba también porque los jueces intervinieran para rescatar a las mujeres de maridos crueles y de aquellos que abusaban de su fuerza.

Esta propuesta legal era relativamente original, innovadora para la época y estaba muy conectada al impulso que dio el gobierno de José Batlle y Ordóñez a la emancipación de la mujer en diferentes áreas. El feminismo compensatorio reconocía tempranamente la noción de equidad —tratar distinto a los distintos es lo que garantiza la igualdad real—, y que hoy se expresa en normativas como las acciones afirmativas. También puede verse como antecesor de la crítica que las juristas feministas como Katherine MacKinnon realizarán en los noventa al derecho liberal y su neutralidad en temas de género. La cuestión es que esta construcción legal innovadora del filósofo uruguayo no dejó de anclarse en consideraciones bastante más conservadoras.

Las cargas propias de la mujer

Lo que Vaz no pudo o quiso ver —como sí lo hizo Stuart Mill— es que la situación de la mujer era grave por motivos básicamente sociohistóricos, y no tanto naturales. Como ha señalado Andreoli (2012), el embarazo y la lactancia son tomados como hechos puramente biológicos, y no hay en Vaz alusión ninguna a las cargas *evitables* que acompañan a la maternidad. La expresión «cargas propias» de cada sexo es recurrente en el filósofo y remite a un pensamiento social funcionalista.

Es de recibo objetar que metabólicamente podríamos hablar de que el embarazo y la lactancia «cargan» el cuerpo femenino. Sin embargo, es un contexto cultural particular el que determina que tal carga tenga un sentido negativo, y que quede asociada a tantas otras cargas evitables. La valoración de esta diferencia sexual como «carga pesada» y como debilidad natural, es un supuesto que el filósofo toma

axiomáticamente, como una verdad incuestionable. Da la impresión de que en la «pesada carga», Vaz toma como naturales componentes que no lo son. O ¿qué relación uniría intrínsecamente la carga de gestar y la carga de colgar y recoger la ropa, o preparar alimentos? No parece haber ninguna. Pero además ¿por qué afirmar que contar con útero, capacidad de gestar una nueva vida humana, dar a luz, y alimentar a una nueva persona con el propio cuerpo constituyen mala suerte, si no es asumiendo ciertos supuestos que son históricos, contingentes y modificables —como que el varón no tendría ninguna participación en dicho proceso—, o que la mujer estará atada exclusivamente a las tareas asociadas a cuidar a otro ser humano? Deberá esperearse al feminismo de la diferencia contemporáneo para pensar, a diferencia de Vaz, que es precisamente la capacidad biológica de gestación un motivo de orgullo de la diferencia femenina, y la clave para una revalorización del cuidado como actitud hacia los otros en una propuesta de transvaloración de nuestra cultura.

Tampoco hay que suponer que una visión negativa de la maternidad es ajena al feminismo. Una de sus autoras icónicas, Simone de Beauvoir, afirmó en su libro *El segundo sexo* de 1949 que la maternidad era una servidumbre de la especie. Pero a diferencia de Vaz, ella se volverá un ícono del pensamiento feminista al entender que esa «carga» es sobre todo un producto social, dispuesto por el conjunto de expectativas y normatividad asociada a contar con un útero en nuestro repertorio corporal, imperativos sociales que permanecen indiscutidos en Vaz. Indudablemente, el filósofo uruguayo se encuentra en un contexto previo a la tesis existencialista de la condición femenina, y también, claro está, de la concreción empírica de la pastilla anticonceptiva, que tanta influencia tendrá sobre el feminismo a partir de los sesenta. Además existe un feminismo más reciente que postula que la real emancipación de la mujer vendrá de la mano de tecnologías reproductivas que instalen y posibiliten gestar a una persona fuera del cuerpo humano.

Volviendo a Vaz, a diferencia de los feministas de la igualdad, Vaz sostenía que no es ideal que la mujer trabaje tanto como el hombre o que ello pueda ser compatible con su lugar en la familia, sino que su prioridad debe ser el hogar, aunque debe estar mínimamente preparada para mejora de su matrimonio o si la necesidad lo demanda. En este sentido, sostenía:

Abriría los empleos y carreras para las mujeres sin restricciones legales. No porque desee, ni espere, que la totalidad o la gran generalidad —como ciertos «feministas» creen bueno— las ejerzan; ni creyendo su ejercicio por la mujer tan fácilmente compatible con la actuación de ella en la familia, como esos feministas suelen hacerse creer a sí mismos que puede ser. Pero las abriría, y ampliamente, para que las ejercieran las que lo necesitaran o las que lo desearan (1933 76).

El hombre no debe complementar su carga propia con tareas en el hogar como la mujer sí debe complementarse con un acceso a la cultura que la dignifique, vuelva superior, la complazca y vuelva mejor compañera y educadora de sus hijos. Así, afirmaba «la base de cultura contribuirá a dignificar la unión: ya podrá la mujer comprender a un hombre de cultura elevada, educar hijos, o contribuir a su educación» (75). También, desde un sentido común muy realista, veía la educación de la mujer como una garantía para cuando el ideal matrimonial no se concretara o saliera mal.

Mientras que Mill afirmó que «lo que se llama la naturaleza de la mujer es eminentemente una cosa artificial» (2008 493), Vaz Ferreira fue declaradamente escéptico sobre la existencia de una psicología innata femenina, y también sobre que las mujeres tuvieran acceso al supremo grado del genio o de la creación intelectual, pero, de todos modos, nos dice, poco importa porque no se requiere de tal para la mayor parte de las ocupaciones que las mujeres pueden ocupar —abogadas, médicas, docentes, funcionarias—, y que los conservadores se negaban a cederles.

Un legado para el feminismo

Así las cosas, entonces, ¿cuál fue la contribución de Vaz Ferreira para con el feminismo? Creo que podrían señalarse los siguientes puntos.

1. Un feminismo liberal más refinado

Con seguridad, Vaz fue uno de los responsables de que nuestra nación lograra tempranamente el voto femenino. Lo apoyó, sustentado en una argumentación puramente deontológica sobre el asunto. Estaba convencido de que era un derecho de la mujer votar, por razones de su igual dignidad y valor, aunque razones de conveniencia utilitaria pudieran llevar a pensar en negarle el voto, debido al tipo de público elector que representaba la mujer. En este sentido, afirmaba:

sea cual sea la opinión de cada uno sobre esa cuestión algo dudosa, es el caso que la mujer, como es ahora, y tomada en masa, en promedio, tiende, psicológicamente, a dos o tres modalidades psicológicas conexas: tendencia de espíritu conservadora; tendencia al dogmatismo religioso (nótese que no hablo de sentimiento religioso, que quizá sea más fuerte en el hombre, actualmente, sino de dogmatismo), y también, quizá, tendencia autoritarista, en cierto sentido: no a mandar, pero a simpatizar con los que mandan, con lo organizado, con lo fuerte (1933).

Pero Vaz Ferreira fue mucho más que un sufragista y de hecho no consideraba que el tema del voto fuera lo central en el debate feminista. En su reflexión, dio entrada a temas como el lugar de la mujer en la familia, la participación en las

decisiones económicas, y en general, lo que refería a la fundamental «relación entre los sexos». En este sentido, se atrevió a reflexiones sobre la situación de la mujer en la esfera íntima, que llamativamente un liberal de la talla de John Rawls, cincuenta años más tarde, desconoció completamente y le valieron la crítica del feminismo liberal contemporáneo.

II. La necesidad de pensar el tema con honestidad intelectual y sin unilateralidades

Su preocupación en el «buen pensar» también se hace patente en este tema. Desde su Lógica viva quiso dejar en evidencia las formas erradas de discutir y argumentar sobre los problemas sociales y las «cuestiones normativas». Se afanó por analizar las diferentes posiciones y cómo argumentaba la gente en torno a ellas, mostrando sus inconsistencias y cuál sería «el estado de espíritu» más razonable para abordarlo y para encontrar soluciones adecuadas. Según Vaz, el feminismo entraba dentro de la lista de problemas mal discutidos en su época. Y podríamos decir que persisten muchas dificultades hoy también. Se nos hace tan difícil, parece, atender al problema directamente sin ataduras doctrinales o etiquetas, con la sensibilidad y el carácter correcto —el filósofo utiliza frecuentemente la expresión «acercarse como persona comprensiva y razonable»—. En aquel momento el debate estaba polarizado como lo está hoy en la sociedad uruguaya, solo que con otros contenidos. Vaz Ferreira reiteradamente señalaba como deficiencia de un argumento su carácter de ser unilateral, de ver el asunto solo desde el punto de vista de algunos, y la incapacidad de pensar desde la perspectiva de otros, o desde la mirada de un espectador imparcial. Asimismo, estaba preocupado por una cuestión compartible hoy, y es un tipo de «estado del espíritu feminista» que le hace mal a la propia causa, así como el modo precario de razonamiento de muchos antifeministas y cómo «por esos argumentos errados, personas de intención noble toman una posición dura y egoísta hacia la mujer» (1933 153).

La intención analítica de su argumentación es uno de los puntos más valiosos de su propuesta, aunque el resultado concreto de tal ejercicio en el autor sea más tímido o «timorato» de lo que uno esperaría, teniendo como referencia la obra previa de Stuart Mill. Su perspectiva tuvo elementos innovadores, sin duda, pero no se trató de un feminismo radical para las posibilidades de la época.

III. Su herencia pragmática para pensar la realidad

Vaz Ferreira se caracterizó por proponer esquemas de pensamiento que respondieran a los problemas reales —en este caso de las mujeres— y tomar en consideración no solo nobles principios, sino también el impacto de las ideas en el mundo.

Quiso ser, como señala Amy Oliver (2022) «un análisis de la situación social de las mujeres “de carne y hueso”», más allá del debate ideologizado y las etiquetas. Hay una intención de hacer una filosofía que dé cuenta del sufrimiento femenino, y ello es muy valorable. También su realismo político, como ha señalado el profesor Yamandú Acosta en su presentación, radica en su entender las soluciones políticas como el arte de lo posible, y lo posible nunca es perfecto. Esta noble prioridad de atender al sufrimiento de las mujeres, sin embargo, cuando se une con su esencialismo biologicista y con la ponderación muy minoritaria de las causas sociales de ese sufrimiento, desemboca en una consideración exclusivamente negativa de la figura femenina. Desde la compasión, las mujeres solo son vistas como víctimas de una injusticia natural que la sociedad debe compensar. Básicamente, entonces, un feminismo que partía de una percepción de la mujer como ser distinto al hombre, y fundamentalmente, carente.

Como ha señalado Miguel Andreoli (2012), el supuesto de atadura de la mujer a la naturaleza es aún fuerte en Vaz Ferreira y ello lo lleva a afirmar que hay sentimientos e intereses naturalmente diferenciados en hombres y mujeres, dándole a su liberalismo un tinte conservador. Sin embargo, no puede dejar de reconocerse en su pensamiento, un legado valioso para el feminismo latinoamericano. Es gratificante contar en la historia de nuestro pensamiento uruguayo con un autor que quiso visibilizar la cuestión de la mujer y defendió muy tempranamente la mejora de la condición política, social, pedagógica y económica de la mujer.

Referencias bibliográficas

- ANDREOLI, M. (2012) *Pensar por ideas a tener en cuenta. Elementos de filosofía política en Vaz Ferreira*. CSIC-UDELAR.
- CUADRO, I. (2017). ¿Feminismo o feminismos? Una mirada histórica al uso de la voz en el Uruguay del Novecientos, Hemisferio izquierdo (blog).
- MILL, J. S. (2008 [1869]). The subjection of women, en *On Liberty and other Essays*. Londres: Oxford University Press.
- Oliver, A. A. (2002). El feminismo compensatorio de Carlos Vaz Ferreira, en Femenías, M. L. *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Catálogos. Buenos Aires, pp. 41-50.
- VAZ FERREIRA, C. (1933). *Sobre feminismo*. Buenos Aires-Montevideo: Ediciones de la Sociedad de amigos del libro rioplatense.

Carlos Vaz Ferreira, *reloaded*¹

Adolfo Garcé

.....

Hace unos meses, la producción del programa *Ideas Cruzadas* de TV Ciudad que conduce Ricardo Piñeyrúa me invitó a compartir una conversación sobre la coyuntura política con Daniel Chasqueti, colega y amigo. Me explicaron que, como forma de presentarme, debía elegir un personaje que hubiera sido especialmente influyente en mi formación. De inmediato, escribí como respuesta en el *email* de la invitación: «Carlos Vaz Ferreira». Pude explicar las razones de esta elección durante algunos minutos en ese programa (dicho sea de paso, una oportunidad infrecuente en la televisión). Me propongo, ahora, desarrollar más detenidamente ese argumento.

Mi encuentro con la obra de Carlos Vaz Ferreira tiene ya algo más de treinta años. Se remonta a mis primeros años como estudiante de la Licenciatura en Ciencia Política. Ingresé a Facultad de Ciencias Sociales (UDELAR) en 1990, luego de muchos años de no decidirme por ninguna carrera. Había finalizado 6.º de Medicina en diciembre de 1982. Pero, para sorpresa de familia y amigos, decidí no ingresar a esa facultad. El torbellino de la transición me estaba llevando a toda velocidad desde la pasión por la biología celular a la obsesión por los asuntos públicos, desde la inclinación por las ciencias naturales a la participación en la lucha contra la dictadura, desde los misterios del genoma a los de la revolución socialista. El resultado del referéndum contra la Ley de la Pretensión Punitiva del Estado, en abril de 1989, fue un golpe crucial. ¿Cómo era posible que la ciudadanía no acompañara algo tan simple, pensaba yo en mi simpleza, como que quienes habían violado los derechos humanos durante la dictadura debían pasar por los tribunales de justicia? Entre julio y agosto dejé la política militante. Durante el segundo semestre tomé la decisión de ingresar a la Universidad. Todavía recuerdo a mi padre, con un recorte del diario *La República* en la mano en el que se resumía el Plan de Estudios de la Licenciatura en Ciencia Política, diciéndome: «esto te puede interesar».

Empecé a estudiar Ciencia Política decidido a revisar sin piedad todo aquello en lo que había creído durante mis años de militancia política. No tenía la ilusión de poder trabajar como politólogo. De hecho, la profesión recién empezaba a hacerse

1 | Agradezco los comentarios de Alejandro Baroni y, de paso, recomiendo su portal Librevista, en el que se pueden encontrar varias entradas *fermentales*, diría nuestro homenajeado, sobre Carlos Vaz Ferreira: <librevista.com/m2.php>

conocer. Lo único que quería era aprender. Gracias a Romeo Pérez Antón, por primera vez en mi vida, encontré una interpretación distinta y alentadora —en clave hermenéutica— de la tradición política uruguaya. Gracias a Gerardo Caetano y José Rilla leí a Carlos Real de Azúa y me acerqué a la «trama» de las generaciones intelectuales, asunto que todavía hoy me interesa sobremanera. Con Gustavo De Armas, un compañero de estudios sobresaliente en esta aventura, saltamos de Carlos Quijano y la Generación del 45 a Arturo Ardao y la *Historia de las Ideas*, y desde ahí nos deslizamos hasta el novecientos. No hubiéramos podido tener un guía mejor que Ardao para aproximarnos al pensamiento de José Enrique Rodó y de Carlos Vaz Ferreira. Leerlos fue quererlos. Yo venía de un mundo intelectual minúsculo, dogmático, cerrado a cal y canto. De ahí, había pasado al otro extremo, a tomar conciencia del universo desesperante de enfoques distintos y su corolario, la incertidumbre máxima. Los posmodernos, todavía de moda en Uruguay, ayudaban a dudar de todo y a destruir dogmas, pero no ofrecían alternativas inspiradoras. Todavía recuerdo a otro profesor decisivo, Carlos Pareja, diciéndome para vacunarme contra los excesos del posmodernismo: «la humanidad lleva al menos 2500 años luchando contra el relativismo». Con Rodó y Vaz Ferreira, con los dos mejores pensadores del novecientos, encontré consuelo y el punto medio que tanto estaba precisando. Razones para dudar, pero otras tantas para creer. Ni dogmatismo ni nihilismo. Conocer dudando, dudar de lo que se conoce, para seguir conociendo sin dejar de dudar, conservando la sinceridad, diría Vaz Ferreira: «Creer saber solo lo que se sabe; dudar de lo dudoso; saber que no se sabe, o que se sabe mal en su caso, etc. (sinceros hasta con nuestros ideales y hasta con nuestras esperanzas), no solo es lo más verdadero —en verdad subjetiva: en sinceridad interior— y no solo es lo más limpio y puro, sino que es pragmáticamente lo mejor (a pesar de cierta aparente lógica)» (1953 18).

En otros momentos rendí tributo a Rodó, y subrayé muy especialmente su aporte a la construcción de un clima de respeto en la sociedad uruguaya (su crítica al jacobinismo) y entre los poderosos partidos rivales (su reclamo de una constitución inclusiva). Quiero, ahora, explicar qué es lo que me atrajo del pensamiento de Vaz Ferreira. Si tuviera que sintetizar en una frase las razones de mi inmediata empatía diría, simplemente, que me atrapó para siempre esa combinación de libertad intelectual y compromiso con los asuntos públicos.

Toda la obra de Carlos Vaz Ferreira respira (inspira y expira, inhala y exhala) libertad intelectual. Es imposible leer a Vaz Ferreira y no sentir que se desmoronan rigideces mentales y que se resquebraja cualquier resabio de dogmatismo. Algunas de sus recomendaciones deberían estar talladas en mármol en las aulas universitarias. Por ejemplo: «no pensar por sistemas sino por ideas para tener en cuenta». Pensar

por sistemas, como el propio Vaz explica, puede tener sentido. Algunos sistemas, además, son tan potentes, están tan bien estructurados, que pueden encontrarle un sentido a todo, a lo que existe y al caso opuesto. Como pueden explicarlo todo, en el fondo, corren el riesgo de no explicar nada. En ese tipo de sistemas teóricos se parte de un *a priori*, de un axioma (la lucha de clases, en el marxismo; el cálculo «racional» en las «teorías económicas» de la política) y, a partir de allí, se elabora deductivamente el argumento. Los sistemas, como las creencias religiosas, minimizan la incertidumbre, ofrecen abrigo. Razonar desde un sistema, además, es cómodo porque ahorra el trabajo de hacerse preguntas. Permítaseme el juego de palabras: pensándolo bien, pensar por sistemas es una forma algo extraña de pensar. Para Vaz Ferreira (suscribo), pensar, pensar de verdad, pensar con libertad, es otra cosa. El que se toma el trabajo de pensar se detiene con respeto ante cada aseveración, o ante cada sistema, y se pregunta: ¿en qué medida lo dicho (esa aseveración, ese sistema) podría ayudarnos a entender?

No pensar por sistemas sino por ideas para tener en cuenta no es lo mismo que buscar el punto medio o elaborar soluciones eclécticas. Buscar el punto medio, explicó Vaz Ferreira, puede ser un «eficaz procedimiento empírico para tantear la verdad». Para aproximarnos. Pero no garantiza alcanzar un resultado verdadero. En los hechos, «no existen extremos ni términos medios»:

Estas expresiones tienen sentido cuando se refiere a las teorías, a las doctrinas, a las formulaciones. En cuanto a la realidad, es como es, y el futuro será como será, y hay que describir la primera, prever el segundo, y en su caso desearlo, directamente: lo más adecuadamente posible, con los inconvenientes forzosos de la insuficiencia de las formulaciones y de la insuficiencia misma del espíritu humano (1953 82).

Ni buscar el punto medio ni tomar el atajo del eclecticismo. Para Vaz Ferreira, el eclecticismo era la «peor manera de pensar»:

Es interesante —escribió— que la manera de pensar peor que existe se confunda tan fácilmente con la manera de pensar mejor; que la manera de pensar indirecta, que parte de lo ya pensado, se confunda con la manera de pensar directa, que sin duda podrá venir a confirmar en parte lo ya pensado, y en su caso a aprovecharlo, pero es cosa diferente y en verdad opuesta (1953 80).

Conocer lo ya pensado, «aprovechando en lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado». Pero no pensar por sistemas ni a partir de lo ya pensado. En definitiva, no pensar indirectamente, sino directamente, «de nuevo y siempre de la realidad». No imponerle arbitrariamente a la realidad nuestros esquemas mentales, en última instancia, nuestras preferencias.

Desde luego, se le podrá reprochar a Vaz Ferreira no haberse detenido tanto en el viejo problema de la relación entre sujeto y objeto. Quiero decir, incluso en la tradición positivista, muy especialmente a partir de la obra de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*, se acepta que el proceso cognitivo no es directo ni individual, sino que está mediado por las interpretaciones convencionalmente aceptadas en cada momento por las comunidades científicas. Este tema parece haberle interesado mucho menos que la relación entre pensamiento y lenguaje. Dicho de otro modo: está claro que no es posible pensar directamente (o tan directamente) como nos sugería Vaz. Pero esta no es una razón para pensar por sistemas, buscar el punto medio (sistemáticamente) o hacer un *collage* de diferentes teorías. Por el contrario, quien acepte que observa la realidad a partir de sus propios «lentes», debería tener más interés todavía en evitar ponerse los anteojos (o anteojeras) de los demás.

«Graduar la creencia», otra de las recomendaciones de Vaz Ferreira, una consecuencia directa de pensar con libertad. En su *Conferencia sobre la enseñanza de la filosofía* encomendó la tarea siguiente a los futuros profesores:

Abrir los espíritus; ensancharlos; darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas; y, por otro lado, ponerles penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar a graduar la creencia y a distinguir lo que se sabe y comprende bien, de lo que se sabe y se comprende menos bien, y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber)... Y producir también la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación, también, de que hay problemas insolubles (citado por Ardao 1961 35).

Ardao denominó esta dimensión de la gnoseología y la pedagogía vazferreiriana la *doctrina de la creencia graduada*. Es una excelente definición. Tener una «convicción irreductible» sobre «problemas dudosos, oscuros» significa que «ya no se puede pensar libre y sinceramente», que «ya no se puede ni se sabe cambiar de ideas, sino solo discutir»: es «el mal espiritual irreparable». Aprender a graduar la creencia es «más verdadero», «más sincero», y además «pragmáticamente lo mejor» (citado por Ardao 1961 34). Esta recomendación le valió el reproche de «enseñar a vacilar». Desde mi punto de vista, bienvenida la vacilación, bienvenida la duda. Es mucho mejor vacilar que tener miedo a dudar, y actuar sin haber reflexionado lo suficiente.

Según Manuel Claps, para Vaz Ferreira el «único absoluto que puede alcanzar el hombre es la sinceridad» (1979 XLVIII). Esta definición, esencial en su filosofía,

ofrece una excelente aproximación también a la comprensión de su actuación en la *polis*. Vaz Ferreira nunca se encerró en la torre de marfil. Siempre se sintió obligado a dedicar tiempo a la gestión de instituciones públicas y a participar en los debates de su entorno. Fue un intelectual en el sentido más clásico del término. Para él, los hombres de pensamiento son hombres de acción:

Suele hablarse de hombres de pensamiento y de hombres de acción como en antítesis. Más que antítesis, es clase y grado. Los hombres de pensamiento son también hombres de acción, solo que son de mucha más acción. Si esto no se entiende es porque esa acción obra de otro modo. Un pedazo de radio contiene mucha más energía que un pedazo de carbón. Solo que no da esa energía echándolo al fogón de una locomotora o de una cocina: la da de otro modo (1953 17).

Vaz Ferreira lo hizo. Aportó la energía de su pensamiento constantemente. Y, desde que empezó a escribir en la prensa siendo un adolescente hasta el final de sus días, lo hizo sin renunciar a la libertad y la sinceridad, los dos pilares centrales de su actitud espiritual. Esto me conduce directamente al apartado siguiente.

Rodó y Vaz Ferreira inspiraron mis primeros trabajos publicados (Garcé y De Armas 1993; De Armas y Garcé 1994). Treinta años después de esos textos juveniles ambos pensadores siguen ocupando un lugar muy especial entre mis lecturas favoritas. Sigo admirando la obra de Rodó. Sigo recomendando leer, en particular, *Motivos de Proteo*. Pero, obligado a elegir con cuál de los dos autores me siento más cómodo, confieso que prefiero a Vaz Ferreira. La principal razón de esta preferencia es de orden político: Carlos Vaz Ferreira, en tiempos de divisas todopoderosas, se atrevió a no pertenecer a ninguna. Ni blanco, ni colorado. A lo largo de toda su vida se mantuvo al margen de ambas «patrias subjetivas», según la penetrante definición de nuestros partidos tradicionales elaborada por Julio Martínez Lamas en *Riqueza y pobreza en el Uruguay*.² Vaz Ferreira no fue el primer intelectual de este país que prefirió colocarse fuera de las luchas entre esos partidos. En verdad, él pertenece a otra tradición, la de los doctores «críticos». Esta tradición doctoral fue muy potente durante el siglo XIX, y tuvo en el *fusionismo* (de los cincuenta), el *principismo* (de los setenta) y el *constitucionalismo* (de los ochenta) sus puntos más altos.³ Vaz

2 | En *Riqueza y pobreza en el Uruguay*, escribió Julio Martínez Lamas: «existen dos patrias subjetivas, comprendidas o encerradas dentro de una sola patria objetiva o territorial». Una definición extraordinariamente perspicaz. La forma más fácil de acceder a esta definición es la *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Tomo 1, Universidad de la República, Montevideo, 1964, p. 81. Disponible en: <anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/65255>

3 | Hay mucho, y muy bueno, escrito sobre la tradición doctoral y su crítica a los partidos. La polémica entre Manuel Herrera y Obes y Bernardo Prudencio Berro, publicada con el título *El*

Ferreira, como nos recordó Agustín Courtoisie, se sentía un «constitucionalista». Sin perjuicio de admitir sus errores y excesos, me identifico con esa vocación crítica y esa tradición. Yo también me niego a volver a pertenecer a un bando, a encerrarme en una divisa, a «incondicionalizarme». Y estoy de acuerdo con Bobbio en *La duda y la elección*: «Por lo demás, lo que aprecio en el intelectual [...] es la independencia, que distingo de la indiferencia» (Bobbio 1988 10). Así era Vaz Ferreira. Independiente, pero no indiferente. Sin embargo, había en él, como en la tradición doctoral a la que pertenecía, un toque de desprecio hacia la actividad política y los partidos que de ningún modo puedo suscribir. Hay al menos dos textos, escritos en momentos muy distintos de su vida, en los que esta visión «doctoral» aparece claramente expuesta.

El primero es un pasaje juvenil, y fue recogido por Ardao. Con apenas veinte años, en el diario *El Día*, Vaz Ferreira escribió lo siguiente:

Cada generación que aparece es una nueva corriente que se dirige al porvenir: llegaría completa hasta él si no existiera un abismo, el remolino de la política en que van a precipitarse todas esas inteligencias. El remolino las absorbe y las estrecha a medida que va estrechando sus espirales. Y entonces solo se ven unos pocos elegidos que pasan nadando trabajosamente asidos de una tabla de salvación: alguna obra científica o histórica, alguna obra filosófica, algún drama de Shakespeare o algún poema de Homero (citado por Ardao, 1961 7).

La política, para el joven Vaz, es un «abismo», un «remolino», que «estrecha» las «inteligencias». Pocos «elegidos» logran salvarse. Una cosa es no querer pertenecer a un partido. Muy de acuerdo. Otra, muy distinta, es pensar que quienes toman partido se hunden en un abismo. No puedo suscribir.

En *Fermentario*, veinte años antes de morir, probablemente evocando la obra *Au-dessus de la mêlée* en la que Romain Rolland, en 1914, al inicio de la Primera Guerra Mundial, deja sentada su protesta,⁴ ofrece un testimonio similar:

Divisa y tendencia que está confundiendo las almas (iba a decir «muchas de las más nobles», pero pienso que esas no se dejan confundir). Sin duda hay que estar en cierto sentido *par dessus la mêlée*; pero no para identificar lo justo y lo injusto, sino para discernirlos mejor, y no para abstenerse de la lucha, sino para asistir. *Par dessus la mêlée*, como los dioses de Homero:

caudillismo y la revolución americana en Clásicos Uruguayos es un hito fundamental. El libro de Juan Oddone, *El principismo del setenta*, publicado por UDELAR en 1956 es otro texto esencial. Entre los enfoques más recientes, destaco muy especialmente el capítulo 3 de *La actualidad del pasado*, de José Rilla.

4 | Una breve descripción de esta obra de Rolland y su contexto puede leerse en Bobbio (1998 120).

combatiendo; pero con una diferencia: combatiendo no por un bando en cualquier caso, si no en cada caso por lo justo.

Según él, las divisas confunden las almas. Las mejores (como la del filósofo) «no se dejan confundir». Hay que «asistir a la lucha», «combatiendo» por lo justo, y no por la «divisa», «como los dioses de Homero». Muy de acuerdo con «asistir a la lucha». Muy de acuerdo con no «incondicionalizarse» con un bando. Pero una cosa es no querer quedar atrapado en un partido y otra, muy diferentes, colocarse por encima (*par dessus*) de ellos.⁵ Por encima no. Al costado, hombro con hombro, aprendiendo unos de otros.

Esto ya me había llamado la atención hace un par de décadas. En la nota al pie 36, la última, de mi texto «Tres fases en la relación entre intelectuales y poder en Uruguay (1830-1939) (De Armas y Garcé), publicado en el año 2000, puede leerse:

A lo largo de su extensa trayectoria intelectual, Norberto Bobbio nos ha dejado algunas páginas memorables acerca de los intelectuales y el poder, que aparecen recopiladas en su obra *La duda y la elección*. Dice Bobbio: «Si tuviese que designar un modelo ideal de conducta, diría que la conducta del intelectual debería estar marcada por una fuerte voluntad de participar en las luchas políticas y sociales de su tiempo que no le permita volverse tan ajeno a estas como para no oír lo que Hegel llamaba el «fuerte clamor de la historia del mundo», pero al mismo tiempo, por una distancia crítica que le impida identificarse tan completamente con una parte que quede atado de pies y manos a una consigna. Independencia pero no indiferencia (1988 70).

Me parece de una belleza muy especial —y de especial actualidad en la coyuntura política uruguaya— este otro pasaje:

Poniéndome, por el contrario, desde el punto de vista no ya del observador, sino del actor en primera persona, mi ideal de intelectual, el que siempre he tenido presente, es el del intelectual mediador, cuya tarea es situarse no por encima de la lucha, ni siquiera fuera, sino en el fondo de la misma, con el fin de intentar buscar entre los contendientes, en la medida de lo posible, una solución pacífica. La virtud esencial del intelectual es la tolerancia [...]. Solo la tolerancia posibilita el diálogo, mediante el cual el intelectual mediador actúa para alcanzar su fin (1988 10).

Hasta el obstinado admirador de Vaz Ferreira que escribe estas líneas debe admitir que la fórmula de Bobbio mejora sensiblemente el «*par dessus la mêlée*» de nuestro filósofo en su *Fermentario*.

5 | En este pasaje Vaz Ferreira alude directamente a las divisas políticas. Pero su rechazo a «incondicionalizarse» con un bando, va mucho más allá de los partidos. Su distancia respecto a los partidos es un caso específico de su aversión a los «ismos», de su claustrofobia.

Hoy, casi un cuarto de siglo después, sigo pensando lo mismo. El intelectual no debería ser indiferente. No debería situarse «fuera de la lucha». Pero tampoco debe pretender estar «por encima». Además, en tiempos como los que corren, de polarización y radicalización, es importante que intente mediar, que ayude a que unos y otros no se vean como enemigos, sino como rivales con diferencias ideológicas (y aspiraciones políticas) legítimas.

Sigo creyendo que los intelectuales debemos intentar aportar insumos valiosos a nuestro entorno. Sigo admirando a quienes, como Carlos Vaz Ferreira, lo han hecho. Sigo pensando que nuestra labor no sustituye a la de los políticos. Sigo admirando el coraje de quienes se atreven a militar políticamente. Me parece evidente que el trabajo de los intelectuales puede, y debe, complementar el esfuerzo de los políticos profesionales. Haciendo el elogio de Juan Carlos Gómez, lo escribió hace más de un siglo José Enrique Rodó:

Una concepción unilateral, y, por tanto, falsa, de los hechos históricos, propagó hace un tiempo, en el Río de la Plata, que la obra de los grandes caudillos y la obra de los pensadores y organizaciones civiles eran antinómicas e inconciliables. Del punto de vista de una de ellas se condenaba inexorablemente a la otra. Pero si en la perspectiva engañosa, o, mejor, en la ausencia de perspectiva de los contemporáneos, no era posible hallar la oculta armonía que relacionaba para el porvenir aquellas fuerzas contrapuestas —y por igual necesarias— de nuestro génesis, en las rememoraciones glorificadoras de la posteridad hay cavidad para el esfuerzo heroico del caudillo y para la labor austera del pensador. Y, si la desconfianza, y el odio, acaso, los separó mientras vivían, pacifiquémoslos y reconciliémoslos en la muerte, para que así como la misma tierra los abraza y el mismo cielo extiende sobre ellos la bendición de su serenidad infinita, la misma gratitud los arraigue en el recuerdo de las generaciones y el mismo culto los levante sobre las aras de la inmortalidad (1967 513).

Referencias bibliográficas

- ARDAO, A. (1961). *Introducción a Vaz Ferreira*. Montevideo: Barreiro y Ramos.
- BOBBIO, N. (1988). *La duda y la elección*. Barcelona: Paidós.
- CLAPS, M. (1979). Prólogo, Carlos Vaz Ferreira, *Lógica viva. Moral para intelectuales*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- DE ARMAS, G.; GARCÉ, A. (1994). Proteísmo (del) imaginario: la curiosa actualidad de Rodó y Vaz Ferreira, en *Uruguay hacia el siglo XXI*, Gerardo Caetano (comp.). Montevideo: Trilce.
- GARCÉ, A., DE ARMAS, G. (1993). Tras las huellas del novecientos, *Cuadernos del CLAEH* 68.

- MARTÍNEZ LAMAS, J. (1964). *Riqueza y pobreza en el Uruguay*, Tomo 1, Universidad de la República. Disponible en: <anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/65255>
- RODÓ, J. E. (1967). La vuelta de Juan Carlos Gómez, *Obras completas*.
- VAZ FERREIRA, C. (1953). *Fermentario*, Biblioteca Artigas, Clásicos Uruguayos, volumen 2. Montevideo.

El diálogo entre Vaz Ferreira y Antonio Grompone

Transcripción de las palabras del
Dr. Leonardo Guzmán, 15 de noviembre de 2022

Le agradezco al director de la Biblioteca Nacional y les agradezco a los compañeros que están sentados acá junto a mí integrando esta mesa. Y agradezco también a este auditorio, sobre cuya particularidad voy a volver enseguida. En realidad, poner a dialogar a Grompone y Vaz Ferreira es reconstruir el Uruguay del año 1920 a 1960 y aún de 1970.

Vaz Ferreira murió el 3 de enero de 1958. Pero su influencia continuó incluso hasta después del golpe de Estado del año 1973, a través de profesores de Filosofía, algunos de los cuales tenían tal fidelidad a su Maestro que entre ellos hablaban en broma del «Vazrreynato»...

Yo tengo una particularidad, y repaso los rostros juveniles y de mediana edad en este auditorio, y certifico que tengo un privilegio: yo escuché a Vaz Ferreira varias veces en el Paraninfo de la Universidad, en sus conferencias de los lunes a las seis y media de la tarde. Me atrajo a ellas la transmisión por CX6, se llamaba la radio comercial, lo que hoy normalmente se le llama Radio Clásica. Transmitía discursos de Vaz Ferreira, los conciertos de la Orquesta Sinfónica, todo lo que ahora no hace...

Yo lo escuché cuando era alumno de 3.º de liceo y empecé a ir a verlo. Y entonces me encontré con el hombre, solitario frente a un micrófono, y con un paraninfo gigante, donde había en proporción menos gente de la que hay aquí ahora. [Risas]

Es raro esto. Es decir, en aquel paraninfo yo he de haber contado cinco o seis personas que iban a escuchar a Vaz Ferreira en el año 1951. Vaz Ferreira, daba allí un repaso de conferencias y restricciones que apuntaban algunos detalles que nunca eran menores. Una gran característica de Vaz Ferreira, el querer pensar directamente sobre los problemas y no por sistemas, era que por momentos llegaba a una síntesis práctica, por momentos, a una reflexión dubitativa, acaso demasiado dubitativa. Pero también, por momentos, quedaba en el límite de lo que él llamaba el «psicograma», donde tenía su diálogo con la gente, con algunos reproductores de estilo, que generaban un modo de pensar *alla* Vaz Ferreira, de gente que no había pasado por el aula de Vaz Ferreira y no habían leído los libros de Vaz Ferreira.

Los medios de difusión tenían entonces ensayistas, firmas costumbristas, en la tradición periodística de Mariano José de Larra, que hoy se perdió. Porque hoy,

nadie hace la crítica ni la conjurada de costumbre, lo último que tuvimos de ese estilo fue *Decalegrón*.¹

Y Vaz Ferreira, permeaba, incluso generaba inquietudes más allá de los límites entre los grupos militantemente ateos y nacionalistas, y los grupos religiosos. Vaz Ferreira tenía religiosidad, Vaz Ferreira enseñaba a comprender.

Muchos años después de muerto Vaz Ferreira, se puso de moda, diría, la teoría de la argumentación, especialmente la teoría de cómo argumentar en la interna jurídica, teoría que recorre toda América y Europa. Para nuestra sorpresa, en España el profesor Manuel Atienza publica un par de tomos muy sólidos en los que le dedica no menos de veinte páginas a nuestro Vaz Ferreira: lo consideran un ídolo, un anticipado, un adelantado. Resultó que Vaz Ferreira era el hombre de referencia de muchísimas cosas.

Antonio Miguel Grompone, sin duda, fue alumno de Vaz Ferreira, pero formó su propio modo de enseñar. Yo diría que no construyó una filosofía, pero sí transmitía una mirada sobre el mundo. Esto que ahora se ha dado en llamar *weltanschauung*,² importando estas palabras en alemán, difíciles... [Risas]

Olvidan que la filosofía no empezó ni con una crisis de la dificultad, ni como una conversación entre eruditos, ni como una cátedra. La filosofía empezó como una conversación entre amigos, de gente que se preguntaba «¿cómo te va?», y «¿cómo hacemos eso?», y «¿cómo hacemos para esto?» y «¿cómo hacemos para aquello?». Y en ese preguntarse, restregándose como una piedra con otra de la que salían chispas, ahí nace la filosofía. Así me lo enseñó un hombre que partió hace quince años, pero que tiene luces todavía para repartir sobre el Uruguay: el profesor Hugo Malherbe, que era catedrático de Filosofía del Derecho. Como lo fue Antonio Grompone y como lo fue antes Vaz Ferreira.

Vaz Ferreira, fue entre 1916 y 1923, aproximadamente, catedrático de la Filosofía del Derecho. El doctor Antonio Miguel Grompone, salteño, fue catedrático de Filosofía del Derecho desde 1929 a 1965, todo un récord.

Las clases de él eran vitales, totalmente vitales. ¡Yo vine aquí con un papelito, ya le fui infiel...! Él entraba a la clase sin un papelito y preguntaba: ¿qué estuvieron estudiando, que les di?

1 | Programa humorístico de televisión, emitido por Canal 10 en las décadas de 1980 y 1990, interpretado por Eduardo D'Angelo, Ricardo Espalter, Enrique Almada, Pelusa Vera, Julio Frade y Alfredo Fredda, entre otros.

2 | En alemán: «forma de concebir el mundo y la vida».

Aquel profesor humildemente, preguntaba. Cuando le contestaban que no habían entendido algún aspecto de Kant, él retrucaba: ¿qué fue lo que no entendió? No, si no se trataba de eso, se trataba de entender lo conceptual, más allá de los autores. Grompone daba la clase sin guía de clase, solo con los conceptos que tenía incorporados a su propio ser.

Recuerdo que tenía una visión muy práctica de los asuntos morales. Enseñaba conceptos mediante lemas, y en eso tenía algo de Vaz Ferreira, acuñaba proverbios. Por ejemplo: «El derecho no es una cuestión de estadística». La estadística no nos dice cómo se resuelve en justicia, o cómo se resuelve realmente este caso en particular, que no se va a parecer a ningún otro precedente.

«El deber de ustedes es estudiar el caso en particular», pregonaba.

No empleaba la palabra «hermenéutica» en el sentido que se ha hecho, a partir de su recuperación. Él usaba la palabra «hermenéutica» en el sentido general. Diría que anticipaba la receta de no partir de la norma deductivamente, sino partir de los conceptos para ascender a la norma y extraer conclusiones. No solamente por lo que dice un determinado precedente, o un deber ser, sino por lo que concluye pensado uno mismo frente a lo que dice o calla este expediente, este caso particular, esta situación histórica, esta decisión política. Grompone, en ese sentido era prácticamente un religioso de la libertad. Y era un constructor más sistemático que Vaz Ferreira.

Vaz Ferreira se ponía en guardia contra todos los sistemas, y eso hizo que fuera un excelente profesor para enseñar a desinfectar los instrumentos y preparar el pensamiento, pero no llegó a tener una construcción orgánica a partir de los grandes sistemas filosóficos que están disputando la cabeza o las cabezas, o se están disputando dentro de las propias cabezas de los que atienden a estos temas. Y por la dimensión de este Auditorio, por la dimensión del Auditorio de Vaz Ferreira y acá nosotros, nunca somos cabezas mayoritarias y multitudinarias.

Siempre son grupos minoritarios, en los cuales hacen punta el gusano loco del que hablaba Wimpi.³ Hacen punta desconforme, y siguen criticando, hacen punta los que dicen «soy afiliado, soy militante, pero sigo pensando por cuenta propia».

Claro, al no haber venido uno con un proyecto de lo que fuera decir, estoy pagando caro este agolparse de ideas que me están transitando por dentro.

Siento una injusticia de no decir acá todo lo que uno le debe a tantos maestros, que le enseñaron que por pensar por cuenta propia vale la pena juzgar, luchar, arriesgar y hasta proyectarse como absoluto ante el límite entre la vida y la muerte.

3 | Wimpi, seudónimo del escritor y humorista uruguayo Arthur García Núñez (1878-1956), autor de varios libros, entre ellos *El gusano loco* (1952), con reflexiones filosóficas y de actualidad en clave cómica.

Y eso sin embargo es lo que nos enseñaba con una extrema humildad intelectual Antonio Miguel Grompone, padre de Juan Grompone, que ha hecho una campaña del pensamiento sobre los temas más variados, hasta incluso una investigación sobre el asesinato del «Hotel de los Baños».

Vaz Ferreira tenía algo más en común con Grompone: eran dos apasionados de la educación popular. No era la Revolución del siglo XIX, tiempos de José Pedro Varela, o en la Argentina de Sarmiento, o en el Chile de Andrés Bello. Era la educación popular del siglo XX. La educación popular, influencia de José Ingenieros y de José Enrique Rodó. Esa educación popular, sentida como un modo principalísimo de lograr el ascenso social, en una sola declaración.

Seamos claros: con esa promesa entrábamos al liceo, y con esa promesa salíamos de la facultad. Claro, el concepto de todo esto manejado por Antonio Grompone, era un concepto de ideas claras, y de ideas firmes, convencidas. Antonio Grompone enseñaba a dudar, criticar, vacilar sí, así como Vaz Ferreira enseñaba a legislar, Antonio Grompone también. Ahora, especialmente porque su disciplina dominante era el Derecho, tenía una fuerte tendencia a no confundir la capacidad crítica, la capacidad de tolerancia para escuchar al otro, entender al otro, adquirir a partir de los errores del otro luces nuevas para uno mismo. No confundir eso con un relativismo, por el cual todo da igual, y por una dejadez que desemboca en la pereza mental.

Siempre se hablaba, la cátedra es tal cosa, la cátedra es tal otra. «Un momento —decía Grompone—, cátedra, de origen griego, quiere decir “silla o sillón”». Por eso, la cátedra era donde está sentado el obispo. La cátedra no tiene ninguna opinión porque la cátedra es la silla o sillón. Ustedes tienen que saber que la opinión que llevan de la cátedra es la opinión de una persona que está transitoriamente sentada en ese sillón. Por lo cual, cuando ustedes tienen un problema: piénsenlo, busquen las soluciones, lean directamente los textos y la ley. Cuando llegaron a su conclusión, si quieren, averigüen. Si los apoyan, en realidad ustedes digan que lo apoyó fulano de tal. Si no los apoyan y el catedrático dice lo contrario, ustedes van a tener que discutir contra los argumentos del catedrático. Pero el dueño último de la opinión no puede ser aquel que lo respalda desde atrás. Tiene que ser aquel que se genera desde adentro. Grompone nos sacaba convencidos de cuestiones como esta.

«El derecho no es una cuestión de estadística», nos repetía. «Un millón de muertos, o seis millones de muertos en la Segunda Guerra Mundial no justifican el homicidio que se da esta noche. Aquellos son seis millones y este es uno solo, ¡pero la persona es irrepetible a irremplazable!

Grompone tenía un gran sentimiento de independencia. Baste este ejemplo. Aquí a Montevideo llegó, en tiempos previos a la Segunda Guerra Mundial, como

también lo había hecho Einstein con Vaz Ferreira, una eminencia del Derecho, el profesor Hans Kelsen, que venía precedido de toda la gloria de Europa por su «teoría pura del derecho». La tesis básica del profesor Kelsen, lo digo para quienes no tienen la obligación de conocerlo, era que el Derecho es una técnica de conexión entre las normas, que admite una lógica normativa que abarca lo que se denomina lógica deóntica. Esa lógica se puede agregar no solo a los asertos de lo que debe ser, o los mandatos de lo que debe ser. Entonces, vino el profesor Kelsen, aplaudido en muchas partes del mundo, y con una convicción de que tenía que aislarse el derecho de los factores sentimentales, de los factores psicológicos, y también de los factores históricos. Según su teoría, la norma se tenía que estudiar en impunidad, como si fuera matemática, como si fuera lógica pura.

El profesor Grompone recibió en su catedra de Filosofía al profesor Kelsen, le dio la bienvenida, leyó sus datos y cerró la presentación diciendo: «Hoy vamos a escucharlo con mucho interés, pero dejo constancia que yo no estoy para nada de acuerdo con la exclusión de las pasiones, de los sentimientos y todo lo que el profesor expondrá». Cortita, derecho y al pie: no se lo guardó. Eso era el profesor Grompone, un signo de un Uruguay que producía especímenes de esa laya, de esa talla, de esa grandeza.

Grompone acaso no haya dejado a ver la posibilidad de que se conectara la lógica kelseniana de lo que se enseña, que sigue teniendo vigencia con la doctrina de la hermenéutica. Grompone daba, en esa presentación de Kelsen, una pauta clara de lo que iba a ser su verdadera batalla con la enseñanza secundaria, que era el acogimiento de la persona completa para generar una educación inspirada en determinadas líneas y con determinados valores.

Atención: pronunciar la palabra valores en la clase del profesor Grompone era entrar en un territorio que exigía precisiones. Pregunta rápida que sacaba siempre: «¿La sociedad tiene una escala de valores?». Si el alumno le contestaba que sí, que tenía una escala de valores, perdía su examen.

El alumno que va a vivir en un país libre y republicano, el alumno que haga Derecho o no, va a tener que batallar en un país donde se discute todo, tiene que saber que en una sociedad conviven distintas escalas de valores. Y tiene que saber que la sociedad, como tal, consiste justamente en la convivencia de las distintas escalas de valores, y no en la uniformidad de todos en torno a una escala de valores.

En ese sentido, Grompone era menos abierto a la duda que lo que era Vaz Ferreira, y las instituciones que se crearon por implicación de uno y de otro tienen esa marca.

La Facultad de Humanidades y Ciencias, creación de Vaz Ferreira, ha tenido grandes cambios en su estructura interna y alcance en el agregado de las ciencias

de la educación a través de las preocupaciones de Reina Reyes, muy cercana a Vaz Ferreira.

La Facultad de Humanidades tiene siempre, desde el principio, una apertura al conocimiento libre y desinteresado, que era una de las pasiones del profesor Vaz Ferreira.

Como dije, tuve la suerte de escucharlo en el Paraninfo de la Universidad, y también en el Ateneo de Montevideo, y en la Facultad de Humanidades, antes de que dejara el Decanato. Tenía pasión por el pensamiento libre, por la creatividad libre, y por eso quería tener un país donde los que no habían completado sus estudios curriculares pudieran tener estudios terciarios, sin necesidad de haber aprobado el currículo de Secundaria.

Era un mundo meditativo que tenía que ver con la sensibilidad filosófica de Vaz Ferreira, que daba no solamente las inquietudes por la lógica viva, y no solamente en el mundo del *Fermentario* para todos los días, sino también daba el interés por la poética, por el interés por la percepción médica, algo que normalmente no integra lo que llamamos filosofía común.

En cambio, el profesor Grompone tenía la sensación de estar creando con el Instituto de Profesores Artigas algo así como un lugar de batalla, un lugar para trabajar con los pies en la tierra.

Los años nos obligaron a que entraran al balance de a dónde fueron a parar las inquietudes de uno y otro, pero escaparía del tiempo y eso quedará para otra oportunidad.

Sobre todo, porque hasta afirmaciones educativas consecuentes, se debe señalar que juntan dos actitudes distintas, dos voces distintas, dos acentos distintos, dos conceptos obviamente personales, proyectando uno y otro inquietudes para que nuestro país fuera verdaderamente ilustrado y tuviera confianza en el pensamiento, la gestión del pensamiento, el sentimiento y la gestión del sentimiento, por encima de todos los miedos.

Después de eso han venido múltiples corrientes, todavía hasta hoy, pese a que el mundo parece más loco que cuerdo, y pese que nosotros no hemos visto realizar ni el ideal de libertad absoluta, ni el ideal socialista absoluto. Y que tampoco hemos podido realizar en orden y en paz, sentimentalmente, los grados de libertad y grados de seguridad que, planteaba Vaz Ferreira, en *Sobre los problemas sociales*.⁴

Buscando la verdad, buscando verdades, o aproximándonos lo más posible a las verdades, con una objetividad donde desaparezcan las paridades de «yo lo dije

4 | Libro de Carlos Vaz Ferreira, publicado en 1922.

primero» o «lo inventé yo». Es en ese camino que tenemos que persistir si queremos que el pensamiento se nos transforme en obra, y que los ideales no nos lleven a la pena que Vaz Ferreira decía de «no morirse con tantas cosas adentro».

El poeta alemán Heinrich Heine escribió un verso que quisiera recordar ahora: «donde mueren las palabras, comienza la música».

Y me gustaría que más allá de las personas que están acá y de nuestros trayectos distintos, que en nuestro país llegara el momento en el cual comprobáramos que sí, donde mueren las palabras, comienza la música. Que donde nacen las palabras, donde se siembran las palabras, comienza la gestión, la obra, la acción, las responsabilidades. Que, si en los mismos años que Vaz Ferreira y Grompone caminaban por una Montevideo que albergaba desterrados de la guerra, mientras en Europa los distintos existencialismos llamaron a responsabilidad y el profesor Victor Frankl enseñaba que hay un modo orgánico de ser responsable para construir el yo y hasta formó con eso un logo que lo convirtió en terapia, ese país vuelva a existir.

Señores, amigos, qué obra haríamos si todo esto que el Uruguay forma siempre pequeños cenáculos pudiese ser materia de los lugares de entretenimiento, tema para la gestión periodística, razón para convocar grandes grupos de manera que no tengamos que lamentar estas noticias de crímenes, no tengamos que transitar por calles que no idealizan ni un ideal cristiano, ni un ideal ateo, ni un ideal blanco, ni un ideal colorado, ni un ideal frenteamplista, cuando vemos tantos destinos horrosamente sellados, unos por la droga, otros por la miseria, otros por la ignorancia, y todo eso es lo que quisiéramos combatir juntos.

Esos profesores, de los cuales acaso esté siendo yo casi el último que tuvo la alegría de escucharlos con esperanza, transmitieron la alegría que tengo después de repasarlos, que me hace renacer las esperanzas, lo cual a cierta altura de la vida es lo mejor que podemos tener.

Muchas gracias.

[Aplausos]

Vaz Ferreira y Ardao. El cambio y su explicación

Jorge Liberati¹

.....

Resumen

Carlos Vaz Ferreira fue el autor de una de las mayores innovaciones filosóficas de la historia uruguaya, mientras que Arturo Ardao fue quien con mayor claridad y precisión explicó, aclaró y valoró esa innovación. Es así que ocupa un lugar muy importante en la historia de la filosofía local el lazo que une la obra de uno y otro, y ese lazo comprende tres grandes concordancias en sus pensamientos y, a la vez, cierto contraste. En primer lugar, es posible incluir a Ardao en el mismo orden en que él incluye a Vaz Ferreira, la filosofía de la experiencia, con algunos matices. En segundo lugar, y si Vaz Ferreira representa el corte radical en el curso del pensamiento, Ardao es quien mejor explica su contenido conceptual, dando lugar a su debida interpretación en la historia de la filosofía y de las ideas en el Uruguay. En tercer lugar, existe en ambos un rasgo afín a la tradición de pensamiento liberal, laico y republicano, con arraigo en lineamientos de carácter sociológico y de orden educacional que tienen su más claro reflejo en el pensamiento de José Pedro Varela y aun de don José Artigas. Por último, la ciencia histórica, como instrumento metodológico de la filosofía, viene a ausentarse en Vaz Ferreira y a establecerse en Ardao, pero sin que cobre cuerpo ningún historicismo y aun registrando cierto formalismo en las modalidades: diríase metalingüístico en Vaz Ferreira y metahistórico en Ardao.

Si tenemos presente a Emilio Oribe, se podría decir que Arturo Ardao se asocia con Carlos Vaz Ferreira por integrar una formidable tríada en el decanato de la Facultad de Humanidades y Ciencias, desde su creación hasta la intervención de 1973, aunque en el lapso hubo otros nombres, entre ellos el de Rodolfo Tálice. Si tenemos presente a José Enrique Rodó, se podría decir que Ardao forma otra gran tríada, la que cubre la primera mitad del siglo XX uruguayo y reúne lo necesario y suficiente

1 | Profesor de literatura (IPA), ensayista e investigador en filosofía. En 1980 publica *Vaz Ferreira, filósofo del lenguaje*. Otras obras: *Lógica e incertidumbre* (1988), *Fantasmas en la lógica* (2002), *El velo de la apariencia* (2008). *La humanización del tiempo* (2015). Es autor de *Arturo Ardao, la pasión y el método* (2004), *La huella de Rodó* (2013), *Filosofía invisible* (2019) y *Luis Alberto de Herrera, el pensamiento a contraluz* (2020). Desde el año 2000 escribe en la revista *relaciones* de Montevideo.

para definir una filosofía, una cultura y un proyecto de educación general y democrática. En estos tres hombres se consume la idea fundamental que podría atribuirse a la filosofía uruguaya desde las primeras obras importantes de Vaz Ferreira (1908 y 1910) hasta su fallecimiento y, con Ardao, hasta el fin del siglo: la aparición de un pensamiento genuino y original.

El cauce de la experiencia

Se destacan tres grandes concordancias entre ellos y también un singular contraste. Se comprenderá mejor este fenómeno si se tiene en cuenta la clasificación de Ardao: Rodó y Vaz Ferreira, filósofos de la experiencia; Oribe, filósofo de la idea (Ardao 1956). Pero, ¿en qué casillero ubicaríamos hoy al mismo Ardao? Es difícil y quizá imposible adjudicarle uno, pero si hoy se quisiera dar nombre a su pensamiento, y se atendieran sus ideas sobre la evolución de la filosofía en el Uruguay, se podría advertir enseguida una relación única en ella, la que adjudicó a dos de los nombrados.

Ardao observa que en la tradición filosófica uruguaya hay:

un común empirismo metodológico, con lo que se relaciona la común devoción por la ciencia positiva, resultando de la común descendencia del ciencismo positivista. Pero el dominante empirismo uruguayo del siglo xx se caracteriza por hacer de la experiencia, no solo el punto de partida o fuente del conocimiento, sino aún, en cuanto proceso de la vida y la acción humana, el gran dominio de la reflexión filosófica. Mientras que en el materialismo se erige un criterio general de explicación la noción ontológica de materia, aquí es la noción gnoseológica de experiencia la que cumple ese papel (1956 21).

Ardao recurre al estudio de las ideas en tanto «ideas-juicio», pero también a la historia de cómo surgieron, en qué contextos espaciotemporales y bajo qué orden de influencias, necesidades y urgencias amanecieron. Le interesa la idea tanto como el proceso que la genera, e integra en la circunstancia la experiencia del sujeto movido por sus afanes y convicciones. En esto consiste la gran convergencia entre Vaz Ferreira y Ardao en cuanto a la obra: que apelan al contexto de la experiencia humana.

Y, si se permite ir un poco más allá, dar un pequeño salto imprescindible para entender el curso de la filosofía uruguaya desde el siglo xix al xx, se podría decir que en Oribe también funciona combinadamente la idea y la experiencia, hasta en su poesía. En sus tres principales libros interpola abundantes referencias a la realidad social y al arte en particular, no se diría entrando, pero sin duda sobrevolando el territorio sociopolítico. Describe los males que aquejan a la masa social y denuncia

un tipo adicional de dependencia: la dependencia psicológica (ya había denunciado Rodó la dependencia cultural).

Se trata de cómo prevalece en el gusto la credulidad sensiblera por sobre lo racional y edificante. Oribe resume este trastorno en un solo aforismo:

A Fausto, mito de la razón, lo atormentaban las ideas; a don Juan, ebrio de los sentidos, lo atormentaban las imágenes. Nosotros, aunque admiramos a Fausto, adoptamos frente a la razón y sus fines, posturas donjuanescas. Pensamos apoyados en imágenes (1944 173).

Volviendo al punto inicial, Vaz Ferreira, Rodó y Oribe satisfacen sus pensamientos en la vertiente experiencial, lateral al materialismo ortodoxo, aunque sin duda Oribe enciende su pensamiento en el más acendrado de los idealismos estéticos y aun místicos. También había caldeado el suyo Rodó en el mismo fuego, y en sus particulares formatos Fernando Beltramo, Joaquín Torres García y Juan Luis Segundo.

Del mismo o parecido modo, Ardao satisface esa vertiente en el marco de una filosofía de la experiencia; pero, contemporáneo y al tanto de las corrientes de pensamiento en Europa y Estados Unidos que a la sazón se imponen como hegemónicas, traza una constelación de antropología filosófica (relación del hombre y el mundo), filosofía del espacio (relación del lugar con el hombre) y teoría de la inteligencia (relación de la razón en la inteligencia). Se trata de la primera concordancia entre Vaz Ferreira y Ardao; este último sigue a su modo las huellas de quien indudablemente fue su maestro.

El dique y la compuerta

Hay una segunda concordancia, ya no referida a posibles caracteres generales y clasificatorios de una filosofía sino, más bien, al plano de la historia de la filosofía y de la cultura: nos referimos al cambio de marcha en filosofía y la explicación de este cambio, de revelar en qué consistió. Y de esta asociación entre el problema y su glosa surge la concordancia entre quien complica y quien explica. Nos referimos a una paradójica misión que se encomendaron Vaz Ferreira y Ardao en asombrosa y solo aparente dirección opuesta. Uno, como el ejecutor de una gran maniobra filosófica cuya consecuencia constituye un corte tajante, un gigantesco dique contenedor de las aguas históricas del pensamiento. Otro, el que viene a construir una turbina, el mecanismo que aprovecha toda la energía latente en el dique para liberar las aguas y volver inteligible el cauce que conduce de un siglo a otro.

Si bien Rodó y Vaz Ferreira son los autores de la superación del positivismo, «el primero desde el campo de las letras, el segundo desde la cátedra de filosofía de la

Universidad», señala Ardao (17), Vaz Ferreira y el mismo Ardao son los promotores (el primero como autor y el segundo como historiador) del vuelco inesperado en el desarrollo de las ideas en el Uruguay, que da lugar a la «unidad y continuidad doctrinarias en un persistente fundamento empirista, en atención al cual puede ser denominada *filosofía de la experiencia*», como también señala Ardao (17). Se puede apreciar que en este caso no se comprueba una transición, con sus altibajos, como la que se dio entre las hegemonías espiritualistas y positivas en la universidad y en ciertos cenáculos en el siglo XIX. Ahora se da cortante, al punto de que las corrientes filosóficas anteriores se alejan del centro de atención.

Vaz Ferreira pone fin a una evolución que ocupa a casi toda la intelectualidad del siglo XIX, y diríase que le pone fin abruptamente, en razón de su poderosa originalidad y de la carencia de complicación conceptual y doctrinaria. Lo anterior se olvida, y el materialismo positivista en el Uruguay solo se refrenda en el marxismo y su complemento de adhesión al socialismo real, que poco a poco arraigan y se mantienen empecinados hasta bien franqueado el medio siglo.

Vale la pena consignar también la relevancia que se atribuye a la filosofía de lo concreto, al menos en medios intelectuales. Y, entre los discípulos inmediatos de Vaz Ferreira, el fervor por el cultivo de una *lógica de lo concreto* que fascina a Carlos Benvenuto, a Luis E. Gil Salguero, a José Pedro Massera, pero también, aunque indirectamente, a Clemente Estable y a Eduardo Dieste.

Ardao encara el fenómeno filosófico vazferreiriano y lo desguaza para volverlo a armar con la intención de presentarlo del todo inteligible. Traza un canal de desagüe, especialmente el de la investigación de las ideas, filosóficas y no filosóficas. Y, reubicando a la filosofía en su debido lugar, se permite el lujo de su explicación para el entendimiento general: el paso de una dimensión histórica a otra en el devenir de las ideas y de las ideologías en el país y en la región. Esta es la segunda concordancia entre ambos pensadores: el gran corte y la solución de continuidad en la historia de la filosofía uruguaya del siglo XX, que no se termina de conocer sin la impronta vazferreiriana.

El espíritu abierto

La tercera concordancia se encuentra en una tradición de desarrollo secular, de alguna manera independiente de las corrientes ideológicas, políticas y de escuelas filosóficas, pero en la que ambos se inscriben solapadamente. Nos referimos a la tradición cuyos inicios se descubren vigorosos en la obra de José Pedro Varela, con remisión a su pensamiento social y al concepto de *educación popular*. Deriva a través de la escuela uruguaya y arraiga merced al esfuerzo de un puñado de figuras de las

instituciones educativas, de la política y de la cultura en general, y cuyo ancestro palpita en las ideas de José Artigas.

Es tan importante la historia de la educación en el Uruguay que sería del caso evocar aquí un pensamiento del historiador de la educación Agapo Luis Palomeque (tomado de una de sus recientes conferencias): «La historia de la educación en el Uruguay es la historia de su cultura» (presentación del libro *José Pedro Varela, un personaje trágico*, octubre 5 de 2022, Montevideo, Institutos Normales). La tradición de la que hablamos es la que se envuelve en el espíritu liberal, democrático y laico (en el sentido estricto de laicidad), respetuoso de los méritos del trabajo y de los talentos, atento a los derechos humanos, a la igualdad de oportunidades y respetuoso de los cultos religiosos.

Se consagra como perfil social y psicológico del uruguayo medio en general educado por las instituciones públicas. ¿En qué sentido engarzan Vaz Ferreira y Ardao en este cuadro, caracterizante de una cultura de temple liberal, reacia a los dogmatismos, facultativa y autogenerativa? Pues, debido a una importante actividad en los medios de comunicación de entonces, de maestros y profesores, periodistas, historiadores, algunos políticos, artistas, filósofos, sociólogos, psicólogos por la obra de quienes las ideas autóctonas se despliegan y diseminan.

Piénsese en la educación pública, pero también en iniciativas privadas, por ejemplo, la de Carlos Quijano y su semanario *Marcha*, la del teatro independiente, la del muy generalizado fervor por el arte y la literatura paralelo a la actividad de importantes editoriales, la crítica de alto nivel en el periodismo y las revistas, la actividad musical, cinematográfica y museística, la danza, la música popular, en fin, todos ejemplos conspicuos de una tradición caracterizante. No es filosofía, pero se reconoce cierto fervor de la sociedad por impregnarse de su contenido enjundioso, el que hace las veces de mensaje y también de fundamento de una cierta especie de fe republicana.

Como en el siglo XIX —y en el actual— ya no llegan y son asimiladas enseguida las ideas mostrencas. Es un período histórico en que se aclimatan algunas tendencias propias, y con ellas ciertas prácticas de enjundia ética, deóntica y estética que ganan en casi todos los planos de la actividad, de las inquietudes y de las aspiraciones, y que hasta cierto punto entran a formar parte de las reglas de convivencia. Es un período relativamente corto, deslumbrante y que ya no se repetirá.

José Pedro Varela había publicado en *La legislación escolar* que el problema —ya en su época— se genera porque un pueblo no puede aspirar y menos todavía consolidar su prosperidad de manera artificial, como si las dádivas se hubieran generado por el propio mérito y esfuerzo. No se puede vivir en prosperidad si no se ha

conseguido en forma autónoma lo necesario para alcanzarla. Para ello, y antes de que la alcancen las autoridades de gobierno, el secreto está en que se alcance mediante la educación del pueblo (1969 57 y ss.).

La huella en Vaz Ferreira

Especialmente a través de sus análisis metalingüísticos, que ponen al descubierto las lógicas y psicologías subconscientes, Vaz Ferreira se aplica a la tarea de distinguir cuándo resultan oficiosas o equívocas las expresiones vertidas en discursos orales o escritos. Por este solo desempeño, a la manera de la lógica y de la gramática, se inscribe en esa dimensión democrática que procura llevar la cultura superior a todos los niveles sociales y a las instituciones de educación primaria, secundaria y universitaria.

El propósito se cumple desde una óptica filosófica inédita en nuestro país: el «análisis reflexivo del significado de las frases», como él mismo llama a su método de trabajo (1963 123). Es un procedimiento de análisis al alcance de la mano, más formal que de contenidos, un escalón más arriba del plano de la expresión del pensamiento. Por lo que cobra vida la lógica más humana, el mecanismo de la reflexión porque se despoja de sus rigideces y se revela como en realidad es.

Pues los hechos, el contenido de los hechos, históricos o no, pueden ser estudiados y valorados desde diversos puntos de vista. Se los puede considerar en su realidad empírica, en su significado histórico, en su cómo, en su cuándo y en su dónde, con sus causas y consecuencias. Y también se puede estudiar y valorar la forma en que se llevan o se han llevado a cabo, lo que se corresponde con la forma de los enunciados observacionales o descripciones.

Pues bien, Vaz Ferreira estudia los hechos desde el punto de vista de su modalidad de realización práctica y experiencial, desde la perspectiva que adquiere el pensamiento cuando sus proyecciones se materializan en los hechos y en las ideas según la forma que adquieren al ser expresadas. No se estaciona, en general, en el hecho en sí, no discute si es malo o bueno, y tampoco si la idea como expresión de un significado, afirmación, tesis, en sí, en su mensaje o intensión, es mala o buena. Puede hacerlo en algunas oportunidades, pero no en la perspectiva en que caracteriza su estilo de examinar los problemas.

Se detiene en la forma en que adquiere el hecho cuando es descrito, interpretado, comunicado, leído u oído, en fin, vuelto intelección y objeto al alcance del sentido común. En la forma que presenta una idea cuando es expuesta mediante el lenguaje corriente, la escritura, la oratoria, la interlocución cotidiana. En efecto, observa la oportunidad en que esa descripción o esa forma, ahora sí, es buena o mala para la

convivencia de los individuos, para la comunicación, la comprensión entre todos, para el posible estado de claridad y entendimiento en el pensamiento colectivo.

La huella en Ardao

El propósito de Arturo Ardao también se cumple de manera inédita en nuestro país: no estudia los hechos y las ideas solo desde el punto de vista de los contenidos y de sus posibles interpretaciones. No es un filósofo doctrinario ni un historiador sensible a las ideologías políticas dentro del espectro democrático. Estudia las ideas en sus más recónditos orígenes, porque, como Vaz Ferreira, gusta ir a la raíz de los problemas, a su génesis, y el problema en Ardao en general está en la historia, al menos el meollo que dilucidado sirve para al entendimiento. Pero Ardao no investiga solo la historia de los hechos: estudia especialmente la fuerza que los produce.

Por lo que se allega a los hechos para descubrir sus nuevas dimensiones, vertientes insospechadas escondidas en la oscuridad de la memoria, insignificantes, desconocidas, anónimas. Aduce el fraile y filósofo polaco José María Bocheński que «la explicación histórica es casi siempre genética». Dice que ese procedimiento juega el papel más importante en las ciencias históricas, aunque no es exclusivo de ellas. Lo logra mediante la concatenación de enunciados que se refieren a diferentes pasados inmediatos, lo que revela el origen (1977 252), Ardao fue el entusiasta de los orígenes.

La filosofía que se desprende de su historia de las ideas es una filosofía filológica, que estudia los textos escritos, pero también los testimonios de una cultura. Es una disciplina detectivesca, a la vez aclaratoria y heurística, que se detiene en las formas tanto como en los contenidos. Una filosofía arqueológica de las ideas, que toma en cuenta la «idea-juicio», idea capaz de generar un hecho, un acto, una actividad, un programa real, una realidad del pasado o del presente. Y que, si no ha generado nada, se podría decir que algún día lo generará. No entran las «ideas-concepto», es decir, las que se corresponden con la lógica estricta perteneciente a lo mental puro.

De la idea-juicio importa a Ardao la capacidad de arraigar entre los seres humanos, de hacerse carne y hueso, de materializarse cuando antes nunca lo había logrado. Ahí está lo formal en Ardao: el interés por una horma, una matriz, un modelo que ha estado dando vueltas en torno a la inteligencia y que la razón no ha podido aislar e investigar, ni la capacidad práctica ha consagrado en la realidad fáctica de la historia.

El contraste

Veamos ahora el singular contraste entre Vaz Ferreira y Ardao: nos referimos a un orden filosófico relacionado con las concepciones acerca de la naturaleza humana. Se trata de algo estructural que entre telones se aprecia en estos dos próceres del pensamiento uruguayo. A fin de facilitar la exposición tengamos en cuenta desde el arranque la distinción entre el historicismo y el manejo de la información histórica. Pues hay un historicismo filosófico que debe distinguirse debidamente de lo histórico discursivo, de la metodología histórica de que un filósofo puede valerse para exponer sus ideas.

El historicismo, según José Ferrater Mora, es:

un conjunto de doctrinas y corrientes de muy diversa índole y que coinciden por lo menos en subrayar el importante papel desempeñado por el carácter histórico —o «historicidad»— del hombre, y en ocasiones hasta de la Naturaleza entera (1994 1663).

Según esta clase de filosofía, sigue Ferrater Mora, y en palabras de Renan «la ciencia del espíritu humano es la historia del espíritu humano», lo que quiere decir que no lo es ni la ciencia de la materia ni la del espíritu ni de la intuición o las religiones, ni ninguna otra. Cualquier fenómeno, juicio acerca de su valor, se puede establecer, sostiene el historicismo, solo si se considera «el lugar que ha ocupado y el papel que ha desempeñado dentro de un proceso de desarrollo», agrega Ferrater Mora (1994 1663).

Otra forma de valerse de la historia, diferente del historicismo, es saltar del sistema de desarrollo del hecho, sujeto a interpretación dentro del mismo sistema, yendo en su génesis única a la búsqueda de un motivo, sentimiento, intuición, palpito. Esto escapa al historicismo, al materialismo y hasta a la aspiración científica de objetividad. Sin embargo, es la gran innovación del historiador de la ciencia Alexandre Koyré, de su discípulo Thomas S. Kuhn, de los historiadores que han marcado un nuevo rumbo en la historia, como los de la Escuela de los Anales francesa o los de la Microhistoria italiana, también como el giro hacia el motivo de la sensibilidad en José Pedro Barrán.

Esta es la tendencia *modal* que predomina en Arturo Ardao, y decimos modal en el sentido lógico, aquel en que la lógica escapa de los estrictos valores de verdad y falsedad. El régimen que rige su historiografía de las ideas no es exclusivamente hipotético-deductivo, como el del común de historiadores, ni exclusivamente inductivo y probabilístico. Las suyas son, en abundancia, inferencias modales, es decir, caminos por los que se investiga según los valores de necesidad y contingencia, teniendo en

cuenta la carga de verosimilitud o de aproximación a la verdad, sometida igualmente a la objetividad y a la subjetividad, a la razón y a la intuición.

Se sabe que Vaz Ferreira no solía apelar a la historia en sus procedimientos, aunque haya escrito sobre la metodología en su enseñanza. El hecho de que no prestara atención a algunos aspectos del espíritu humano ha impulsado a algunos investigadores a endilgarle omisión o carencias. Pero nadie se ha ocupado de todo o, si lo ha hecho, ha sido dentro de un sistema completo y cerrado. Vaz Ferreira no era proclive a los sistemas completos y menos a los sistemas cerrados.

El mensaje de Vaz Ferreira referido al estudio de la realidad es un llamado de atención acerca de la inconveniencia de atenerse a solo la verdad o la falsedad, aunque a veces sea necesario polarizar de esa manera las conclusiones. Porque la realidad no es blanquinegra sino multicolor. Introduce, ya en «Un paralogismo de actualidad» de 1908 el problema de la *graduación de la creencia*, concepto no desarrollado en su época. Observa que las opiniones no pueden pesar en nosotros solo por la gravedad de lo consuetudinario e inmediato. Solo un impulso renovador, una curiosidad última, el afán de certidumbre y fidelidad a la verdad puede evitar la psicología instantánea obnubilada.

Salir del engaño puede significar salir del círculo vicioso, y salir del círculo vicioso significa ubicarse en un plano de intelección superior. Se consigue así una visión más amplia con la que es posible abarcar el panorama con mayor claridad. Definir la forma del problema es tan oportuno como definir conceptualmente en qué consiste, y con ello se da lugar, por un lado, a una filosofía formal y, por otro, a una filosofía genética. El contraste no es el del formalismo y el historicismo, sino el de las diferentes maneras de «dialogar» entre las diferentes voces que influyen en la dilucidación las ideas, de los hechos y procesos históricos.

Es de esperar que estas palabras contribuyan en la comprensión de las múltiples facetas que presenta como regalo la filosofía uruguaya. Especialmente, cuando evoluciona en manos de figuras como la de Carlos Vaz Ferreira y Arturo Ardao. Este año de 2022 representa el cumpleaños 150 del primero y 110 del segundo, números redondos que los asocian para nosotros como una constelación de inteligencia y trabajo sistemático consagrado con rigor intelectual y cálida espiritualidad, y que se expande en la vida de todos nosotros como una dádiva.

Referencias bibliográficas

- ARDAO, A. (1956). *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: FCE.
BOCHEŃSKI, J. M. (1977). *Los métodos actuales del pensamiento*. Madrid: Rialp.

FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel.

ORIBE, E. (1944). *Teoría del Nous*. Buenos Aires: Losada.

VARELA, J. P. (1969). «De nuestro estado actual y sus causas», en *La legislación escolar*. Montevideo: Arca.

VAZ FERREIRA, C. (1963). *Los problemas de la libertad y los del determinismo*. Montevideo: ECR, T. II.

Un diálogo a la velocidad de la luz: Einstein y Vaz Ferreira

Diego Moraes¹

.....

El fugaz intercambio de ideas entre Albert Einstein y don Carlos Vaz Ferreira constituye uno de los capítulos más enigmáticos de la biografía del filósofo compatriota. Un examen de los entretelones de este célebre episodio exige repasar, siquiera a vuelo de pájaro, las circunstancias que lo motivaron y el contexto en que se produjo.

Einstein visitó Uruguay entre el 24 de abril y el 1.º de mayo de 1925, invitado por la Universidad de la República y la colectividad judía local, en el marco de una gira por América del Sur que también incluyó a Argentina y Brasil.² Durante esa semana, el físico alemán mantuvo una nutrida agenda de actividades: dictó tres conferencias en idioma francés en el paraninfo de la Universidad bajo el título «Bases generales de la teoría de la relatividad»; se entrevistó en el Palacio Estévez con el presidente de la República, el ingeniero José Serrato; asistió a un homenaje tributado en el Cabildo de Montevideo por la Cámara de Senadores; fue agasajado por las colectividades judía y alemana, el Centro de Estudiantes de Ingeniería y Agrimensura, y la Universidad de la República, que le otorgó el título de Profesor Honorario; visitó el Teatro Solís, la Facultad de Ingeniería y Ramas Anexas, la Asociación Politécnica del Uruguay, el Hotel del Prado, el Hotel Casino Carrasco, el Parque Rodó, la antigua Quinta de Castro y las obras de construcción del Palacio Legislativo; concedió entrevistas a periodistas y fotógrafos; conoció a algunas de las figuras

1 | Licenciado en Letras (FHCE-UDELAR) y funcionario de carrera del Servicio Exterior de Uruguay. Es escritor, investigador y gestor cultural. Junto con Guillermo Lockhart, escribió varios volúmenes de la colección de libros del programa televisivo *Voces Anónimas*. En 2008, ganó el Primer Premio en el certamen de ensayos literarios Pensamiento del Dr. Pedro Figari, organizado por la Gran Logia de la Masonería del Uruguay, con su libro *Figari, el masón. Enseñanzas iniciáticas de su antropología filosófica* (reeditado en 2016 por Ediciones B). Es también autor de los libros *Bestiario del Salto Oriental* (2012), *Maestros del esoterismo en el Río de la Plata* (2016) —finalista de los premios Bartolomé Hidalgo 2017, de la Cámara Uruguaya del Libro, en la categoría Testimonios, memorias y biografías—, *Antimasonería* (2017) y *Round 12* (2022). En 2021, su libro *Einstein en Uruguay. Crónica de un viaje histórico* (Ediciones B, 2019) recibió una mención de honor en la categoría Premio a ensayo de investigación y difusión científica en los Premios a las Letras, otorgados por el Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay.

2 | Estrictamente, esta fue la segunda vez que el sabio alemán visitó nuestro país. La primera vez sucedió el martes 24 de marzo de 1925, cuando el barco que lo conducía desde Europa, el Cap Polonio, realizó una breve escala en la dársena del puerto de Montevideo antes de continuar su travesía hacia Argentina, donde permaneció durante un mes. En aquella ocasión, Albert Einstein recibió los primeros saludos oficiales y concedió entrevistas a periodistas uruguayos y argentinos.

más destacadas de la escena pública del momento —como Luis Alberto de Herrera, Carlos Maggiolo, Elías Regules y el maestro Eduardo Fabini, entre otros—; y hasta se dio el gusto de disfrutar un paseo en yate por el Río de la Plata.

La prensa mantuvo informados a los uruguayos respecto de las actividades que realizaba Einstein en nuestro país. Un boletín distribuido por los estudiantes de la Facultad de Ingeniería y Ramas Anexas informaba que el mismo día de su arribo al país el físico alemán recibió en su alojamiento en casa de la familia Rosemblat —ubicada en 18 de Julio 1515, cerca de la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen— al señor Teófilo D. Piñeyro, delegado de la Junta Directiva del Ateneo de Montevideo, quien le dio la bienvenida en nombre de los integrantes de esa prestigiosa institución del librepensamiento y le ofreció los salones de la sede en caso de que quisiera realizar allí alguna conferencia. Más tarde, concurrió a visitarlo el ministro plenipotenciario de Alemania en Uruguay, el señor Arthur Schmidt-Elskop, portavoz de los saludos de la representación diplomática de su país. Luego, en compañía de su secretario personal, el ingeniero Amadeo Geille Castro, y Nahum Rosemblat, el físico decidió realizar un paseo por el centro de Montevideo. Fue, precisamente, durante el transcurso de esta caminata que Einstein tuvo oportunidad de mantener aquel breve diálogo con el filósofo Carlos Vaz Ferreira.

Al igual que Albert Einstein, por aquellos años Vaz Ferreira se encontraba en la cúspide de su trayectoria profesional. Reconocido como uno de los intelectuales más importantes del continente y uno de los fundadores de la filosofía latinoamericana, el pensador tenía 54 años de edad y ya había publicado algunas de sus obras capitales, como *Los problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para los intelectuales* (1908), *El pragmatismo* (1909) y *Lógica viva* (1910), entre otras. Su prestigio en Uruguay era formidable; considerado uno de los reformadores de la evolución pedagógica y cultural del país, atravesaba una etapa de plenitud creativa que le permitía desplegar un extraordinario magisterio. Además de filósofo, Vaz Ferreira se desempeñaba como educador y conferencista, organizando desde su cátedra libre de maestro de conferencias de la Universidad de Montevideo ciclos de disertaciones en las cuales reflexionaba, con gran atención de la prensa, los círculos académicos y la opinión pública, sobre psicología, lógica, teoría del conocimiento, metafísica, ética, filosofía de la religión, estética, filosofía jurídica y social, pedagogía y las relaciones entre filosofía y ciencia, uno de sus temas favoritos. Era, también, uno de los «relativistas uruguayos de la década de 1920», dedicado al estudio, divulgación y discusión de la obra científica de Einstein.³ En 1922, había

3 | Entre los relativistas uruguayos de la década de 1920 cabe también destacar, entre otros, al ingeniero civil y diplomático Amadeo Geille Castro, autor del libro *La teoría de la relatividad* (1924); el arquitecto y profesor universitario José Claudio Williman, quien en 1923 publicó un folleto de divulgación dirigido a estudiantes de Preparatoria titulado *La relatividad*; el ingeniero y

dictado una serie de conferencias tituladas «En qué está la teoría de la relatividad», y su informe anual señalaba que «casi la totalidad de las conferencias de este año fue dedicada a un examen crítico de la teoría de la relatividad desde un punto de vista filosófico y lógico (también desde el punto de vista científico, en cuanto puede estar a mi alcance)» (Cabeza, Montagne, Masoller s.f. 30).

Naturalmente, por tratarse de uno de los primeros intelectuales rioplatenses en interesarse en las teorías de Einstein —de hecho, solía admitirse que él y Leopoldo Lugones eran los únicos cerebros de esta parte del mundo en condiciones de entender sus ideas—, Vaz Ferreira quiso aprovechar la estadía del físico alemán en Uruguay para cumplir un viejo sueño: conocerlo personalmente y discutir con él sobre algunos aspectos de la relatividad. Así lo hizo, en definitiva, pero lo curioso del caso es que el encuentro no fue solicitado por Vaz Ferreira, sino que surgió a iniciativa de Einstein. Tal parece que el sabio tenía un conocimiento previo de las obras de Vaz Ferreira, a pesar de su mal dominio del idioma español, y además este era un autor muy prestigioso en Argentina, por lo que cabe suponer que durante su estadía en el vecino país el físico recibió referencias que alimentaron su curiosidad por conocer al filósofo uruguayo.

Los preparativos del encuentro fueron resueltos al mismo tiempo en que Einstein llegaba desde Argentina en el buque Ciudad de Buenos Aires. Originalmente, la idea era que la cita se realizara en la casaquinta propiedad de Vaz Ferreira, ubicada en el barrio Atahualpa, en las afueras de Montevideo —la Quinta Vaz Ferreira, declarada en 1975 Patrimonio Histórico Nacional—, siguiendo la premisa de que al científico, un amante de la naturaleza, eso sin dudas le hubiese gustado. Sin embargo, por razones que se desconocen, a último momento se produjo un cambio de planes y la entrevista se fijó en la residencia de la familia Rosemblat. Según una versión ofrecida por Sara Vaz Ferreira de Echevarría, hija del filósofo, este se dirigió a la propiedad a la hora convenida, pero al llegar frente a la puerta se sintió intimidado y no se animó a llamar. Entonces regresó a su domicilio, se comunicó por teléfono y solicitó una entrevista menos formal, un «encuentro casual» en la plaza Artola —hoy Plaza de los Treinta y Tres o Plaza de los Bomberos—, ubicada a unas pocas cuadras de la casa de Rosemblat. El diario *El País*, en cambio, en su edición del 25 de abril, consigna que a las 14.00 h Vaz Ferreira se dirigió a la residencia de Rosemblat y, luego de departir con Einstein largo rato, ambos intelectuales salieron a efectuar

astrónomo José Llambías de Olivar, uno de los detractores de la relatividad, autor del libro *Consideraciones sobre la teoría de Einstein* (1926); y, muy especialmente, Enrique Loedel Palumbo, considerado «el primer físico uruguayo», quien estaba radicado en La Plata y mantuvo un fructífero intercambio con Einstein en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Además de filósofos, científicos y matemáticos, la prensa de aquellos años realizó sus aportes para la conformación de una imagen popular de la vida y obra de Albert Einstein que tuvo mucha influencia en la forma en que Uruguay recibió al famoso físico alemán que visitaba Montevideo.

juntos un paseo a pie por la ciudad, deteniéndose repetidamente a contemplar sus edificios más característicos. Al llegar a la plaza Artola, Einstein y Vaz Ferreira se sentaron en un banco a conversar un rato.

En determinado momento apareció por allí un fotógrafo del periódico *El Diario*, quien realizó una fotografía del encuentro que, conforme el paso del tiempo, ha llegado a convertirse en todo un ícono de la visita de Einstein a Uruguay. La imagen muestra al físico alemán y a Vaz Ferreira sentados uno al lado del otro, protegidos por la hermosa vegetación de la plaza, abstraídos en una muy animada conversación. Dicha fotografía fue reproducida el 24 de abril y en días posteriores en diversos medios de prensa de la época, como *El País*, *La Mañana* y *Mundo Uruguayo*. En *El Diario* esta imagen ilustró una noticia que llevaba por título «Un diálogo olímpico. El autor de la teoría y el divulgador» y fue acompañada con la siguiente nota:

Bajo la caricia tibia y amable del sol otoñal de ayer, pasadas las cuatro, en un banco solitario de la plaza Artola, Einstein y Vaz Ferreira, como pudieran hacerlo el Dr. Fausto y su discípulo predilecto, departieron larga y pausadamente. Solo alguno que otro espíritu curioso, camino del aula, se apercebíó del suceso y se fue respetuosamente discreto con los dos intelectos que se recreaban en los amplios caminos de la ciencia.

Una leyenda urbana sugiere que en la imagen original, además de Einstein y Vaz Ferreira, aparecía el ingeniero Amadeo Geille Castro, pero que la fotografía fue cortada para su publicación por razones estéticas y finalmente el secretario personal del físico alemán no apareció. No obstante, el examen de diversas presentaciones de esa fotografía aparecidas en la prensa montevideana permite concluir en que la leyenda es apócrifa, ya que en muchas de ellas se observa una panorámica bastante amplia de la escena y Amadeo Geille Castro no aparece.

Apócrifa parece ser también, al menos en parte, la versión taquigráfica del diálogo que mantuvieron Einstein y Vaz Ferreira ofrecida por el diario *El País* en su edición del sábado 25 de abril, a pesar de la aclaración del reportero de que se trataba de una versión «no oficial». Así reprodujo el periódico ese diálogo, que tuvo lugar en idioma francés:

Einstein. — Mi concepto del universo es circunferencial; partiendo de un punto, la línea parece que se aleja de él, pero en realidad a él se acerca y en él termina. Quiero decir que lo que se aleja, se acerca; que lo que se va, viene; que lo que está aquí, está realmente allí; que la luz es la sombra; que lo que es, no es...

Vaz Ferreira. — No creo tanto; pero sí, que lo que se aleja, puede en realidad estarse acercando; que lo que está aquí, puede realmente estar allí; que la luz puede ser la sombra; que las apariencias engañan; que lo

que es, puede ser que lo sea, y puede ser que no...

Einstein. — Fijaos en la luz del sol.

Vaz Ferreira. — ¿Y quién puede afirmar que esa luz es del sol, y que el sol es el sol?

Einstein. — Es que seguramente ni el sol es el sol, ni la luz es la luz, ni yo la estoy viendo, ni yo soy yo...

Vaz Ferreira. — Yo no llego a ser tan radical. No afirmo que yo no sea yo, pero digo que es posible que no lo fuera; o que lo fuera.

Einstein. — Vd. dice que dice, pero por mi teoría, en realidad no dice nada...

Vaz Ferreira. — Y por la mía, Vd. puede ser que esté diciendo algo, y puede ser que no.

Einstein. — ¿Hablo con Vaz Ferreira?

Vaz Ferreira. — Según mi teoría, puede ser que sí. ¿Y yo hablo con Einstein?

Concluido este intercambio, Einstein y Vaz Ferreira volvieron a encontrarse en casa del señor Nahum Rosemblat durante la tarde de aquel viernes 24 de abril, aunque no se registran testimonios de las temáticas que abordaron en esta conversación.

En alguno de aquellos encuentros, Carlos Vaz Ferreira le regaló al físico un libro de su autoría que tuvo un rol muy singular en esta historia: *El pragmatismo* (1909). Se trata de una edición de las versiones taquigráficas de las clases dictadas sobre este tópico en su cátedra de Filosofía en la Universidad de Montevideo en 1908, donde el filósofo uruguayo desarrolla un examen de los postulados más importantes de esa corriente creada en Estados Unidos a finales del siglo XIX por autores como Charles Sanders Peirce, Schiller, John Dewey y William James. En especial, Vaz Ferreira se detiene en el abordaje analítico de las dos partes que, según sus adeptos, comprende el pragmatismo: una especulativa (teoría de la verdad) y otra aplicada (teoría de la creencia práctica), antes de pasar, conforme su costumbre, a una rigurosa problematización crítica del pragmatismo, destacando sus virtudes y falencias. Vaz Ferreira escribió una dedicatoria en ese volumen que decía: «A Einstein, allá arriba». El físico alemán agradeció el obsequio, pero no se lo llevó a Europa, ya que lo dejó olvidado en el alojamiento donde se hospedaba.

Con seguridad, Vaz Ferreira le regaló ese texto a Einstein ya que en él se analizan algunos aspectos que, si hemos de dar crédito a la versión ofrecida por *El País*, ambos discutieron durante su diálogo en la plaza Artola. Esto podemos apreciarlo en una de las cartas escritas por Einstein mientras estuvo en Uruguay.⁴ En dicha carta,

4 | Einstein redactó dos cartas mientras estuvo en Uruguay. La otra, escrita en alemán y fechada el 27 de abril de 1925, estuvo dirigida a sus hijastras, Ilse y Margot.

redactada en francés y fechada el 29 de abril de 1925, el sabio ofrece al filósofo uruguayo sus impresiones acerca de la lectura de la obra que este le había obsequiado:

Querido señor Vaz Ferreira:

Le agradezco mucho el precioso regalo que usted me ha dado. He comenzado a leer vuestra obra sobre el pragmatismo. Yo no soy pragmatista. Encuentro que ofrece una definición muy imperfecta de la verdad. Pero si yo fuera pragmatista, respondería a vuestra crítica del pragmatismo de la manera siguiente: no doy una definición de la verdad porque la verdad no existe. Se puede solamente dar una definición de verdad de un enunciado en relación con un complejo dado y bien determinado (limitado) de consecuencias.

Un enunciado que es verdadero relativamente a un cierto sistema restringido de consecuencias, no lo es con relación a un sistema más ampliado de consecuencias.

Yo agregó que no veo el problema de esta manera, pero si se mira de esta manera las cosas, entonces desaparecería el error que usted menciona. Pero le concedo que esta observación no cambia nada vuestra crítica del empleo que hace James de su doctrina. Si se pretende verdaderamente, ya que él es práctico, extraer de un enunciado todas las consecuencias posibles y controlar así las verdades, el pragmatismo no nos ofrece ningún medio nuevo para elegir y para juzgar. Si se subraya además que la definición del pragmatismo de la verdad es insuficiente, porque no define el sentido de la palabra consecuencias (que debería ser de valor práctico). Si se busca completar desde su punto de vista, entonces se percibe fácilmente: la dificultad principal que se encuentra, si se quiere definir la verdad no ha sido resuelta —ni siquiera tocada— por la teoría pragmatista.

Lamento mucho no tener la posibilidad de tratar todas estas cuestiones hablando con usted a causa de los numerosos compromisos sociales.

Lo saludo con todo mi corazón.

Vuestro.

Einstein

P.S. Disculpe el francés espantoso. Pero creo que usted lo prefiere a una carta en alemán.

P.S. Creo que el concepto verdad no puede ser tratado por separado respecto del problema de la realidad.

Según se observa en esta carta, Einstein había realizado una lectura muy atenta del libro de Vaz Ferreira, al punto de que manifiesta concordancias y discrepancias con algunos de sus postulados, por ejemplo, sus reparos hacia ciertas inconsistencias retóricas de la principal obra de referencia analizada en su libro: *El pragmatismo. Un nuevo nombre para algunas viejas formas de pensar* (1907), de William James. Asimismo, en una de las posdatas Einstein introduce curiosas observaciones respecto

de su dominio del francés, uno de los puntos más oscuros de su paso por Uruguay; el físico alemán reconoce que su manejo de ese idioma es «espantoso», y de hecho la versión original contiene una gran cantidad de errores ortográficos y sintácticos.

El día siguiente de aquel inmortal encuentro en la plaza Artola, el sábado 25 de abril de 1925, Einstein dictó su primera conferencia en el salón de actos públicos de la Universidad de Montevideo. Por supuesto, tanto en esta disertación como en las dos siguientes, Vaz Ferreira estuvo entre el numeroso público que desbordaba las instalaciones, llegando, según su costumbre, una hora antes del comienzo para conseguir una buena colocación. No sería exagerado afirmar que él fue uno de los pocos asistentes que pudieron comprender sus postulados.⁵ De todos modos, resulta un poco desconcertante observar que durante un largo tiempo no hubo en la obra del filósofo uruguayo ningún tipo de referencias explícitas al físico alemán o a la teoría de la relatividad. Si bien parece indudable la influencia de las ideas einstenianas — en especial, en lo que respecta a las categorías del «espacio» y el «tiempo» — en reflexiones posteriores de Vaz Ferreira, recién hacia 1940 este regresó sobre algunas de las ideas del sabio, con la publicación de *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas*. Por otra parte, no hay constancia de que Vaz Ferreira haya respondido la carta de Einstein, ni se hallaron referencias a sus impresiones acerca del encuentro que ambos mantuvieron en sus obras, disertaciones o papeles inéditos.

Durante la conferencia de prensa ofrecida a los periodistas el domingo 26 de abril en horas de la mañana en casa del señor Rosemblat, Einstein expresó sus impresiones sobre Montevideo y dijo que «conocer al maestro don Carlos Vaz Ferreira» había sido «un gran placer». De todos modos, las referencias posteriores a la obra del filósofo uruguayo o al encuentro que ambos mantuvieron en Montevideo son también escasas en sus trabajos; en el *Diario de viaje a América del Sur*, una especie de bitácora personal en la que iba registrando todas sus experiencias, el físico apenas anotó en la entrada correspondiente al 24 de abril: «Paseo con Ras Fereida, un tipo flaco, oscuro y nervioso. Habla mal francés, incluso peor que yo. Era tímido conmigo, como lo son la mayoría». Obviamente, «Ras Fereida» es una referencia

5 | La certidumbre de que el público uruguayo casi no entendió una sola palabra de las conferencias de Albert Einstein fue unánime entre los periodistas y críticos del momento. Al respecto, resulta de interés la lectura del artículo «La sonrisa de Einstein», escrito por Alberto Zum Felde y publicado el martes 28 de abril de 1925 en las páginas de *El Día*. En opinión de Zum Felde, casi con seguridad nunca se había dado en la ciudad un caso semejante al de las conferencias de Einstein en el salón de actos públicos de la Universidad de Montevideo: «Un conferenciante que habla durante más de una hora reposada y serenísimamente, convencido de antemano de que el numeroso público auditor no entiende absolutamente nada de lo que dice; y por la otra parte, un público que se aprieta y se empuja, desbordando el estrecho marco de la sala, para escuchar ávidamente al conferenciante, en la casi convicción previa de que nada ha de entender de lo que éste hable». La prensa montevideana repetía casi a diario observaciones semejantes.

errónea a Vaz Ferreira, cuyo nombre —tal vez porque no lo recordaba o porque solo lo había escuchado— no supo escribir correctamente.

Como puede apreciarse, solo es posible señalar la existencia de un «diálogo» entre Einstein y Vaz Ferreira de un modo figurado. En honor a la verdad, quizás sería más prudente hacer referencia a un «diálogo interrumpido» o, mejor aún, a una simple conversación, a un intercambio amistoso y poco más que anecdótico de puntos de vista, incluso a pesar de las exageraciones, mistificaciones y aires de leyenda que rodean este episodio. En cualquier caso, la impresión que ha trascendido en el imaginario popular es que Einstein conservó el mejor de los recuerdos de aquel breve intercambio que mantuvo con Carlos Vaz Ferreira, tal como señala *El Diario* en su edición del 24 de abril de 1925:

A las dos de la tarde, llegaba al alojamiento del ilustre huésped el maestro de conferencias doctor Carlos Vaz Ferreyra [*sic*], quien hace algún tiempo dedicara algunas de las interesantes conferencias que dicta en su cátedra a las teorías del célebre matemático.

Luego de departir largo rato, ambos intelectuales salieron a efectuar un paseo a pie por la ciudad, deteniéndose repetidamente a contemplar sus edificios más característicos, llegando hasta la Plaza de los Treinta y Tres y en un banco de la cual sentáronse a descansar abstraídos por interesante conversación, llamando la atención de los más enterados y pasando ante los más profanos, cuando mucho, por dos beatíficos burgueses, entregados de lleno a la tarea de una beatífica digestión...

Nuestro fotógrafo sorprendió a ambos en ese preciso momento y vaya este documento, elocuente, elocuentísimo, para ejemplo de quienes creen que la sabiduría está reñida con los simples modales de los simples mortales y para demostrar a la gente sencilla que un sabio jamás está más cerca de ella que cuando es sabio de verdad.

Y aún más, nosotros a fuer de periodistas recalcitrantes, hurgadores tenaces en todo lo bueno y en todo lo malo que hay por estos mundos, apostaríamos que Einstein no ha pasado un momento más feliz, en este viaje triunfal, a pesar de las grandes manifestaciones colectivas, que ese que transcurrió en un diálogo amable, en la paz soleada y casi aldeana, del interior coqueto y verde de una vieja plaza de Montevideo...

En 2005 se cumplieron cien años del *annus mirabilis* de 1905, cuando Einstein publicó en la revista alemana *Annalen der Physik* cinco artículos que estaban llamados a marcar un antes y un después en la historia de la ciencia, y a revolucionar la imagen del universo que conocía la humanidad desde los tiempos de Isaac Newton.

Para celebrar este acontecimiento, se realizó en todo el mundo una serie de homenajes. El 30 de junio de ese año, el Consejo de Educación Técnico Profesional y el gobierno departamental decidieron instalar en la Plaza de los Treinta y Tres de Montevideo una placa conmemorativa que recuerda el diálogo que allí mantuvieron Albert Einstein y Vaz Ferreira, ubicada en el exacto lugar donde se produjo el encuentro. Un tiempo después, el sábado 4 de octubre de 2008, en el marco del Día del Patrimonio —que ese año estuvo dedicado a recordar la obra del filósofo uruguayo—, se inauguró también en el sitio un monumento de bronce, obra del escultor Velarde Gil Pérez, que reproduce aquella famosa fotografía publicada en la prensa en 1925. Si bien la estatua mantiene ciertas diferencias con el modelo —por ejemplo, los personajes están sin sombreros, cuando ambos aparecen con las cabezas cubiertas en la fotografía original—, esta obra es uno de los símbolos culturales más reconocidos del espacio público montevideano, a la vez que un emotivo recuerdo del breve diálogo mantenido allí entre Vaz Ferreira y Einstein, y de la legendaria estadía del físico alemán en Uruguay.

Referencias bibliográficas

- CABEZA, C.; MONTAGNE, R.; MASOLLER, C. (1925). Sobre la visita de Einstein al Uruguay, *Encuentros*, Vol. 6, s.e, s.f., p. 30. Disponible en internet: <www.fing.edu.uy/biblioteca/revistas/247637-1.pdf>
- CÁMARA DE SENADORES DE LA REPÚBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY (1925). Homenaje al profesor Alberto Einstein, *Diario de Sesiones de la H. Cámara de Senadores de la República Oriental del Uruguay*, Tomo CXXXIII, Imprenta Nacional, Montevideo, 26 de enero a 18 de junio, p. 371.
- COLLAZO, M. Einstein, Vaz Ferreira y Hawking se toman un café, en: *Caras y Caretas*. Edición en línea <carasycaretas.com.uy>, Montevideo, martes 27 de marzo de 2018. Disponible en <cort.as/-JNcD>. Fecha de última consulta: 24 de abril de 2023.
- EINSTEIN, A. South American Travel Diary. Argentina, Uruguay, Brazil, en *The Collected Papers of Albert Einstein* <einsteinpapers.press.princeton.edu/>), vol. 14: The Berlin Years: Writings & Correspondence (April 1923-May 1925), Doc. 455, Princeton University Press - Einstein Papers Project - Einstein Archives Online, Princeton, s. f. (pp. 447-459). Disponible en internet: <cort.as/-JNZH>. Fecha de última consulta: 24 de abril de 2023.
- GEILLE CASTRO, A. (1924). *La teoría de la relatividad. Curso sintético libre dictado en la Facultad de Ingeniería durante los meses de abril y mayo de 1923*, Anales de la Universidad. Montevideo: Imprenta Nacional.
- ISAACSON, W. (2017). *Einstein. Su vida y su universo*. Barcelona: Debate.

- LLAMBÍAS DE OLIVAR, J. (1926). *Consideraciones sobre la teoría de Einstein*. Montevideo: Lit. e Imp. del Comercio.
- LOEDEL PALUMBO, E. (1955). *Física relativista*. Buenos Aires: Editorial Kapelusz SA.
- MATO, C. (1992). Después de Vaz Ferreira - Einstein, en *Pensamiento uruguayo*, Tomo II. Montevideo: Editorial Roca Viva.
- MORAES, D. (2019). *Einstein en Uruguay. Crónica de un viaje histórico*. Montevideo: Ediciones B - Penguin Random House.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983). El sentido histórico de la teoría de Einstein, en *Obras completas*, Tomo 3. Madrid: Alianza Editorial, pp. 232-242.
- ORTIZ, E. L.; OTERO, M. H., (2001). Removiendo el ambiente: La visita de Einstein al Uruguay en 1925, en *Mathesis*, n.º 2, 1. Ciudad de México, pp. 1-35.
- s. A. (1925, 25 de abril). Einstein y Vaz Ferreira. Versión taquigráfica del diálogo, *El País*, Montevideo, p. 3.
- _____ (1925, 24 de abril). Un diálogo olímpico. El autor de la teoría y el divulgador, *El Diario*, Montevideo, p. 12.
- TIOMNO TOLMASQUIM, A. (2003). *Einstein: o viajante da relatividade na América do Sul*. Río de Janeiro: Vieira & Lent Casa Editorial Ltd.
- VAZ FERREIRA, C. (1908). El pragmatismo (Lecciones de clase), en *Anales de la Universidad*, Año XV, Tomo XIX, n.º 84. Montevideo, pp. 399-509.
- ZUM FELDE, A. (1981). La sonrisa de Einstein, en CORTAZZO, U., *Zum Felde, crítico militante*. Montevideo: Arca, pp. 106-108.

Carlos Vaz Ferreira es uno de los pensadores más importantes de la historia del Uruguay. En noviembre de 2022, en el marco del aniversario 150.º de su nacimiento, la Biblioteca Nacional del Uruguay organizó junto al profesor de Ciencia Política Adolfo Garcé un encuentro que reunió a ocho destacados intelectuales uruguayos que abordaron la figura de Vaz Ferreira desde diversos ángulos, desde la visita de Albert Einstein a Montevideo y su famoso encuentro con el filósofo, hasta los recuerdos de Leonardo Guzmán de Vaz Ferreira en el Paraninfo de la Universidad de la República y sus polémicas con Antonio Grompone, desde las reflexiones sobre la democracia y el sistema de partidos hasta sus vínculos con el feminismo, desde sus puntos de vista sobre los problemas sociales a las afinidades y diferencias con Arturo Ardao. Esas conferencias son las que se reúnen en este libro.

A un siglo y medio después de su nacimiento, y a casi siete décadas de su muerte, la figura de Vaz Ferreira le aporta a la reflexión nacional una mirada que debe difundirse y que puede sorprender todavía hoy por lo fresca, aguda y original. Leer a Vaz Ferreira y realizar el ejercicio de comprenderlo y también debatirlo es la mejor forma de que su pensamiento continúe vivo.



Ministerio
de Educación
y Cultura



BIBLIOTECA
NACIONAL
DEL URUGUAY