

**FILOSOFÍA Y CIENCIA EN CARLOS VAZ FERREIRA**

Tesis presentada por D.José María Romero Baró  
para obtener el título de Doctor en Filosofía.

Director: Dr.Eudaldo Forment Giralt, Catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona.

Barcelona, Octubre de 1989.

Universidad de Barcelona. Facultad de Filosofía.

CAPÍTULO II

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

Corresponde ahora situar internamente, dentro de ella misma, la obra del filósofo uruguayo una vez que hemos hecho referencia a las obras de otros autores y una vez queda situada la obra de Carlos Vaz Ferreira con respecto a puntos de referencia externos.

La obra de Carlos Vaz Ferreira posee, como intentaremos demostrar, una íntima coherencia interna que hemos intentado recuperar más allá de las muchas facetas de sus intereses múltiples, pues no debe olvidarse el carácter de conferencias que sobre los más diversos temas de actualidad fue el origen de la obra ahora estudiada.

Como consecuencia, situaremos en primer lugar la filosofía dentro de la obra de Carlos Vaz Ferreira, destacándola del ámbito de la cultura general, y señalando su función dentro de la enseñanza media y superior. Finalmente, intentaremos ubicar a Carlos Vaz Ferreira dentro de las distintas doctrinas de la historia de la filosofía, primeramente con respecto a las corrientes filosóficas en general, y con mayor precisión después dentro de los sistemas metafísicos en particular, preparando con ello la entrada al capítulo siguiente.

### El lugar de la filosofía

Resulta notorio por lo ya expuesto respecto de su obra escrita, inicialmente dada en forma de conferencias, el carácter amplio de la ocupación intelectual de Carlos Vaz Ferreira. La filosofía, con todo, se halla siempre subyacente en las razonadas observaciones que el pensador uruguayo dirige hacia los más variados campos de la realidad. Por lo demás, en todo intento de racionalización debe suponerse ya un afán filosófico por entender el mundo, y son preci

samente razones las que hallamos a lo largo de toda la obra de Carlos Vaz Ferreira, motivo por el cual consideraremos como eminentemente filosóficas las conferencias del filósofo uruguayo, en especial las que vamos a referir en nuestro estudio.

Destacaré en este apartado, dividiéndolo en dos subapartados, los lugares en que Vaz Ferreira parece encerrar sus concepciones acerca del papel de la filosofía : como cultura general en América y como necesario fundamento en la enseñanza.

#### La filosofía como cultura general

Una gran diferencia entre América y el continente europeo, a juicio de Carlos Vaz Ferreira, es el distinto papel que en ellas juega la Universidad como generadora de cultura. Mientras que para Europa --sobre todo para los países más avanzados y para las grandes ciudades-- supone Vaz Ferreira la existencia de una cultura ambiente ya desarrollada que el europeo vive y de la cual se empapa sea cual sea su situación social, e incluso cuando no ha podido pasar por las aulas universitarias. En América, sin embargo, y siguiendo también el criterio de Vaz Ferreira, esa cultura ambiente no existe en el medio social y el individuo debe recogerla exclusivamente dentro de las Universidades.

"Podrían compararse las sociedades europeas, desde este punto de vista, a los animales que tienen dos clases de respiración: una cutánea, general, y otra especializada en órganos adecuados. En un medio europeo, hay órganos especiales de cultura: las Universidades; pero hay, además, cultura general ambiente, que se absorbe allí hasta inconscientemente involuntariamente, por una especie de respira

ción cutánea; si falta la cultura de los órganos especiales, queda esa cultura general. En nuestro medio, entretanto, la respiración cutánea falta, la cultura se respira únicamente por sus órganos especiales, se absorbe por las Universidades; el que no la absorba por las Universidades (salvo, como digo, ciertas excepciones), no la adquirirá" (1). De este modo tipifica Vaz Ferreira su criterio de que sea la Universidad el lugar natural de la cultura general en América.

Para precisar todavía el carácter universitario que debe poseer esa cultura general, utiliza Vaz Ferreira el concepto de difusión de la enseñanza propiamente universitaria en el seno de la enseñanza secundaria e incluso en el seno de la enseñanza primaria(2). Ante todo, cabe reseñar que para los países americanos Vaz Ferreira considera la enseñanza secundaria como la única oportunidad en la que el bachiller puede conseguir una cultura general que en Europa parece estar más difundida en el ambiente. "Aquí, los estudios secundarios son los únicos, casi, que la pueden suministrar. Por eso, entre paréntesis, sería funesta toda medida que disminuyera la acción educativa general de nuestros estudios preparatorios" (3).

Dado el carácter de estudios eminentemente preparatorios para cursar carreras profesionales que la enseñanza secundaria posee en el contexto americano al que Vaz Ferreira hace referencia, y dado también que esos estudios preparatorios se realizan en la Universidad, va quedando aclarada la toma de posición de Carlos Vaz Ferreira en favor de una enseñanza que sin dejar de ser secundaria y preparatoria, goce de las ventajas de estar en estrecho contacto también con la enseñanza superior.

Quando en el Uruguay, nos dice Vaz Ferreira, se dividió la ense

ñanza que hasta entonces había sido secundaria y preparatoria, a la vez instructiva y cultural, para establecer dos ciclos, uno general y otro especial o propiamente preparatorio para las distintas carreras, la formación cultural general corrió entonces un serio peligro (4). Era necesario devolver el carácter cultural a ese ciclo no exclusivamente preparatorio para cada profesión dentro de la enseñanza superior. Se trataba de recuperar esa difusión de la enseñanza universitaria en los países de América donde cobraba especial importancia. "A propósito de la enseñanza superior profesional, hemos dicho que en todos los países debe disolverse, en la enseñanza superior profesional, enseñanza de la otra, de la cultural. Pero ahora debemos agregar que en los países sudamericanos esa necesidad es mucho más intensa, porque, a las razones generales, se agregan las que dependen de nuestra situación propia. Como es relativamente deficiente nuestra cultura general, (...) resulta que estos profesionales superiores, estos médicos, abogados, etc., que tienden a constituir las clases dirigentes; de los cuales, también, tienden a salir los profesores que son también, en parte, los que habrían de cultivar las ciencias, necesitan imperiosamente una infusión mayor todavía de cultura superior, tanto para ellos, para utilizarla ellos mismos, como para transmitirla a su vez a la sociedad en que van a actuar" (5).

De aquí que, ante el plan adoptado por la Administración de bifurcar la enseñanza secundaria siguiendo planes europeos, vuelva Vaz Ferreira a llamar la atención sobre lo que ha sido una constante realidad en páginas anteriores: la conveniencia de aplicar a la propia remedios y soluciones que nos sean propios. No imitar, sino juzgar con criterio propio (6).

La función de los profesionales (médicos, abogados) en el ámbi-

to cultural ha sido en América decisivo a juicio de Vaz Ferreira, porque ellos han desempeñado el papel de propagadores de la cultura en un medio donde ésta no se hallaba presente, "siendo nuestras universidades los únicos órganos especiales y diferenciados de la cultura, y no existiendo instituciones destinadas expresamente a dar cultura por sí misma", y resultando que "abogados, médicos, etc., contribuían en grado principal a formar los elementos dirigentes en la cultura, en la política y demás órdenes" (7). Existe entonces una doble vía de difusión de la cultura en América que debe ser preservada: la Universidad como institución y los profesionales que emergen de ella.

Sobre la conveniencia y utilidad de una cultura humanística y general que se oponga a una especialización excesivamente temprana, propone Vaz Ferreira meditar sobre el siguiente hecho que había podido comprobar: se dan formaciones eminentemente literarias y humanísticas (de letras) a un grupo de estudiantes de preparatorio, y una formación eminentemente científica a otro grupo distinto del primero, permitiéndoseles a ambos grupos la entrada a Facultades de Medicina u otras superiores de carácter exclusivamente científico. "Pues bien: (...) ocurrió sencillamente, lo que sólo podrá sorprender a criterios superficiales: que en el primer año, o en los primeros años, los alumnos de preparación puramente científica, llevaban naturalmente ventaja sobre sus concurrentes; pero que, pasado algún tiempo, los primeros eran fatalmente (en general, se entiende), eran matemáticamente alcanzados y pasados por los segundos" (8). De ahí la confianza de Vaz Ferreira en el valor formativo más amplio y más fundamental de la cultura general o literaria y humanística, así como la razón de su defensa de la cultura general en el seno de una enseñanza secundaria correctamente interpretada.

Mas esta caracterización de la cultura general, literaria y hasta filosófica que de forma tradicional podríamos llamar humanística y que responde bien a lo que en la actualidad denominamos formación de letras, nos lleva ya a establecer el carácter formativo de la misma filosofía. La enseñanza de esta disciplina es la que provoca la apertura de los posibles horizontes que necesita conocer el joven en formación , y que constituye para Vaz Ferreira el "abrirse de los cerebros" propio de los últimos años del bachillerato, y del que quedarían imposibilitados los profesionales si se vieran privados de esa enseñanza. Los hombres de letras al verse "privados de los hábitos mentales y disciplina insustituible que da la ciencia" necesariamente enseñada también en ese bachillerato, y los hombres de ciencia "privados de los beneficios aún más necesarios para ellos, de la cultura filosófica o literaria" (9).

De nuevo ante la posibilidad de perder una cultura general en los países de América por falta de una formación auténticamente superior que incluya a la filosofía, le vemos afirmar: "argumentando en favor de la enseñanza de la filosofía en la enseñanza media, agregaba yo todavía una consideración más: que en los países donde es mayor la cultura ambiente se podía prescindir de las enseñanzas de orden cultural con menos daño que en los países en que la cultura ambiente es menor o menos difundida. En éstos, toda enseñanza cultural debe intensificarse" (10).

De este modo, la filosofía comienza a perfilarse como un estudio necesario dentro del programa americano de formación cultural general, función que correspondía principalmente a las Universidades. Ahora, de nuevo, observando que la filosofía debe cubrir necesariamente el hueco cultural que se cernía como un peligro para los futuros profesionales, puede afirmarse con Vaz Ferreira que "si espe



cialización debía haber en los preparatorios, debía ser más bien especialización al revés; esto es: no dejar a los futuros profesionales privados de conocimientos que nunca más habrán de tener o casión de estudiar, e intensificar esas enseñanzas para ellos", y volviendo al ejemplo de dos profesiones representativas de las letras y las ciencias (abogados y médicos, respectivamente) tras mantener el absurdo de una legislación que sostuviera que la filosofía sólo debía ser materia de abogados suprimiéndola para los médicos, continúa afirmando "yo sostuve que la filosofía debía enseñarse en todos los bachilleratos; pero, sobre todo, precisamente en el de medicina, no sólo por la relación de los estudios psicológicos con ciertos estudios médicos, sino, sobre todo, porque ningún profesional está, como los médicos, en relación directa y continua con los problemas filosóficos. (...): él, que está en contacto continuo con la muerte, y con el dolor humano" (11).

Además de esta inconveniencia de alejar de la cultura general, filosófica y literaria a los futuros profesionales de la ciencia, sigue en pie el problema de la excesivamente temprana elección profesional cuando se lleva a cabo la especialización dentro de los estudios secundarios o preparatorios. Con el criterio de Vaz Ferreira acerca de la necesidad de tener siempre presente una cultura general en los estudios secundarios, se comprende la facilidad con la que el joven puede dejar madurar su vocación y se puede vaticinar el daño irreparable que puede ocasionar una especialización prematura. "Si siguiendo el camino que por lo menos indicaba la ley, se hubiera entonces llevado al extremo (...) el criterio de la preparación especialista y puramente instrumental; si se hubiera sancionado entonces, como hubo de ocurrir, un plan de especialización estricta de los preparatorios, con un criterio puramente instructivo, hubiérase simplemente decapitado la cultura nacional" (12). El me--

El mejor servicio que se le puede prestar al especialista es entonces proporcionarle una amplia cultura general para que pueda situar su conocimiento dentro del marco referencial de todo el saber general. (13).

Es, finalmente, esta cultura general la que no debe perderse bajo ningún concepto. En vez de enumerar los inconvenientes de una especialización demasiado temprana, bastará con indicar el beneficio que reporta esta cultura general que no puede acabar (14).

#### El lugar de la filosofía en la Enseñanza

Dentro de esta línea de conveniencia de una cultura general, literaria y filosófica, ocupa un lugar central y destacado la defensa de la necesidad de enseñar la filosofía, defensa que Vaz Ferreira se vio obligado a llevar a cabo desde los distintos cargos que ocupó en la Administración de su país.

En primer lugar defendió Vaz Ferreira el valor de la filosofía en la enseñanza secundaria, oponiéndose a quienes argumentan su difícil comprensión y la inoportunidad de incluirla en otro lugar que no sea la enseñanza superior. Contra ello expone principalmente dos argumentos. El primero, la observación de orden lógico por la cual no debe dejar de hacerse algo por la única razón de que no podrá hacerse del todo bien, y el segundo su idea pedagógica de que lo no totalmente comprensible es también instructivo, pues excita al alumno para que se esfuerce en comprender por sí mismo aquello que no entiende totalmente.

En cuanto a la enseñanza superior, la que faculta para el ejercicio profesional, vuelve Vaz Ferreira a tomar como ejemplo exposi

tivo a médicos y abogados para hacer ver cómo el estudio de la filosofía conviene tanto o más a los primeros que a los segundos. Es cierto, nos dice, que la psicología, la lógica o la moral conviene que las conozca un buen abogado tanto para ponerse el el estado anímico que corresponde a las circunstancias de cada caso como para interpretar las leyes sin incurrir en errores de razonamiento ni infringir la moral. Pero no es menos cierto que en su profesión el médico utilizará tanto la psicología en el estudio de las enfermedades mentales como la lógica en la observación y en la experimentación, además de utilizar la moral en su relación con los pacientes. "Son más comunes los errores o las faltas de buena lógica en la observación y en la experimentación, que en la aplicación deductiva de las leyes; prácticamente, los médicos necesitan más todavía una buena educación lógica que los abogados. La moral (...) pocos sostendrán que pueda necesitarla alguien más que el médico"(15).

En cuanto al papel de la filosofía en su sentido más alto, en cuanto a la filosofía como la más alta visión del hombre, sigue diciendo Vaz Ferreira: "y en cuanto a la filosofía, a la más alta, a la que toca los grandes problemas y notablemente el problema de la vida y de la muerte, sin duda, aparte del efecto que produzca en el sentido de superiorizar los sentimientos, la necesita todavía más el médico que el abogado: el médico está en contacto, por una parte, con la muerte y, por otra parte, de un modo más profundo y más directo que el abogado, con el dolor de los hombres" (16).

Una vez establecida la necesidad de mantener los estudios filosóficos en la enseñanza secundariopreparatoria, conviene indicar a hora alguna sugerencia, alguna referencia acerca del método a seguir para llevar a cabo esa enseñanza de la filosofía. Debido al carácter abierto o poco inclinado a establecer sistematizaciones ni dog

mas en la filosofía, Vaz Ferreira no será tampoco partidario de una enseñanza parcial o limitante, pues la parcialidad y la limitación se presentan frecuentemente bajo la apariencia de claridad y precisión conjuntamente con la sistematización y el dogmatismo filosóficos, por lo que propondrá en todo momento la exposición de todas las doctrinas filosóficas como paso previo para entrar en contacto con lo que es la filosofía. "Los grandes problemas filosóficos no son, en general, susceptibles de un planteamiento absolutamente claro y preciso; no pueden ser pensados con absoluta precisión y, sobre todo, no pueden ser resueltos de una manera clara, sencilla y unilateral, como los problemas científicos. (...) ¿Qué hacer, entonces, y cómo hacer? En el fondo, es sencillo: enseñar los sistemas y, más y mejor todavía que los sistemas, las tendencias generales. Enseñadlas con simpatía y con amplitud (aquí, menos que nunca entrar en detalles escolásticos y mnemotécnicos). Enseñar los sistemas y las tendencias; hemos dicho así, en plural, porque se deben enseñar, no diremos todos, pero sí los principales, para que el espíritu no se exclusivice" (17).

En esta no exclusividad que proporciona el estudio amplio y variado de las distintas doctrinas filosóficas está una de aquellas constante que se habían recogido ya como características del pensamiento de Vaz Ferreira: la amplitud de miras y el "abrirse de los cerebros" que caracterizaban a los estudios filosóficos. La limitación que supone el adscribirse a un sistema filosófico dado con exclusión de los demás, puede tener a juicio de Vaz Ferreira consecuencias perjudiciales para la misma formación científica del alumno.

En contra de una enseñanza uruguaya que todavía a finales del siglo pasado se unía al eclecticismo de V.Cousin, representado por

el texto de uno de sus discípulos, arguye nuestro filósofo "ya para aceptarlas, ya para rebatirlas, el conocimiento de las ideas nuevas que se debaten en el mundo científico es seguramente utilísimo para el que va a encontrarse en contacto directo con ellas y para el que va a tener quizá que apoyar o que combatir sus aplicaciones prácticas, y un texto como el de P. Janet, parte por espíritu sistemático y parte por la época en que fue escrito, las excluye por completo, no podía ya por esa razón ser conservado" (18).

Otra desventaja en la enseñanza tradicional de la filosofía, además del espíritu sistemático ya indicado, es la excesiva vaguedad teórica en el programa. Vaz Ferreira considera, en efecto, que el alumno que va a estudiar filosofía debe poseer ya una amplia formación previa sobre la cual pueda aplicar la meditación filosófica. En este sentido, su "filosofía empírica" (19) estaría aquí también tipificada.

Al solicitar que la asignatura de Filosofía del Derecho se estudie en el último año de la carrera, Vaz Ferreira hace extensivo ese requerimiento a todos los estudios. "Para comprender lo que representa un plan como el nuestro desde el punto de vista de la posición de esta materia, imaginemos lo que sería, por ejemplo, en los estudiantes secundario-preparatorios, enseñar la Filosofía antes que las ciencias: Enseñar a los alumnos vaguedades o dogmatismos sobre la materia, antes de que hubieran estudiado física o química; hacerles discutir sobre la vida antes de que hubieran estudiado ciencias biológicas y naturales; hacerles pensar profundizando la noción de espacio y tiempo antes de que hubieran estudiado matemáticas; hacerlos o permitirles discutir sobre religión antes de haber estudiado en la historia el desarrollo de las ideas y de los sentimientos de la humanidad, etc." (20). La prescripción lle-

ga, por consiguiente, también al estudio de las ciencias, concluyendo así que sólo se puede hacer filosofía de la ciencia después de haber estudiado ciencias.

Sólo de este modo confía Vaz Ferreira lograr un tratamiento nuevo de los problemas filosóficos que olvidando el planteamiento tradicional evite los escollos y haga desaparecer las contradicciones aparentes que, también tradicionalmente, se han formulado. "Sería deseable que todas las cuestiones filosóficas fueran removidas de tiempo en tiempo por este método, que creo tan fecundo, de tratar los hechos y las teorías relativas a un problema, prescindiendo de su enunciado tradicional; lo que verificaría y comprobaría el progreso realizado, haría desvanecerse las contradicciones aparentes y permitiría a las ideas reordenarse naturalmente según sus verdaderas relaciones lógicas" (21).

Existe, por tanto, en la concepción de Vaz Ferreira relativa a la enseñanza de la filosofía, la convicción de que subsiste un elemento cohesionador en el substrato doctrinal con el cual se presentan los distintos sistemas filosóficos. Hasta ese substrato común, patrimonio del espíritu humano, debe hacer llegar la enseñanza de la filosofía si no quiere considerarse estéril, permitiendo que cada alumno penetre en ese substrato espiritual por una vía cualquiera de los múltiples sistemas filosóficos. Esa profundización debe llegar hasta el substrato desde el cual puedan observarse con claridad todas las doctrinas, todos los saberes. "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" (22).

Si la capacidad propia de la filosofía de "ensanchar los hori--

zontes" y "abrir los cerebros" queda tanto aquí como en otros lugares puesta así de manifiesto, no puede sorprender la necesidad que siente Vaz Ferreira de conservar la enseñanza de la filosofía entre los futuros profesionales ni puede extrañar la preocupación que manifiesta ante una temprana especialización que obligue a prescindir de la filosofía. "Es indudable que, para los futuros profesionales, la especialización de los preparatorios ha sido un grave mal: ¡y éste sí que es indiscutible!" (23).

De este modo, aceptado de antemano que la filosofía no debe ejercitarse sino sobre conocimientos previamente adquiridos, parece que la necesidad de una filosofía antes de la especialización establece una contradicción en los postulados de Carlos Vaz Ferreira. La aparente contradicción desaparece, sin embargo, al poner de manifiesto el carácter meramente informativo y receptivo que debe tener la enseñanza de la filosofía en Secundaria frente al carácter inquisitivo y de profunda investigación personal que adquiere la filosofía como actividad universitaria Superior. La filosofía es, por consiguiente, tanto una tarea como una enseñanza, y en esa doble acepción procura constantemente presentárnosla Carlos Vaz Ferreira, sin que exista contradicción alguna entre una concepción primeramente informativo educativa, "ensanchadora del espíritu" y otra posterior, profesional, reservada para un maduro ejercicio filosófico.

Resultaría de lo anterior casi inmediato afirmar que también la función profesional de la filosofía ensancha el espíritu, aunque ya no en tanto que individuo aislado que recibe de otro ciertos datos, sino en tanto que al encontrarlos por sí mismo los aporta al caudal espiritual de la humanidad, haciendo así patente una de las notas características de la filosofía: su universalidad.

La filosofía ocupa por tanto, en Vaz Ferreira, un lugar privilegiado como medio para aumentar el nivel de la cultura general de cada individuo, al tiempo que permite la amplitud de miras antes de una especialización profesional que cuando se establece como reflexión sobre la base de otros estudios permite poner de manifiesto todo lo que ella tiene de universal.

### Filosofía y corrientes filosóficas

Se apuntaba ya en el apartado anterior la inexistencia de un sistema filosófico definido en Vaz que derivaba de su misma resistencia a adoptar dogmas filosóficos. Para Vaz Ferreira, toda la enseñanza tradicional de la filosofía se ve lastrada por el falseamiento en los planteamientos mismos de cada una de las doctrinas filosóficas, al pretender presentarlas como claras y definidas, con límites precisos para hacerlas comprensibles e inteligibles mediante la exposición en el aula. "Este dogmatismo se facilita extraordinariamente en filosofía, debido a un hecho que nunca se hará notar demasiado, y sobre el cual llamo de especialísima manera la atención de Uds., y que es el siguiente: los grandes problemas filosóficos no son, en general, susceptibles de un planteamiento absolutamente claro y preciso; no pueden ser pensados con absoluta precisión y, sobre todo, no pueden ser resueltos de una manera clara, sencilla y unilateral, como los problemas científicos. En general, esos problemas, para un espíritu sincero, se presentan como una duda entre argumentos en un sentido y argumentos en un sentido opuesto o diferente" (24).

De este modo queda planteada su postura de que la enseñanza filosófica no pueda estar sujeta a una interpretación determinada,



ni ligada a un sistema particular, sino que debe estar abierta a todos los sistemas y a todas las corrientes filosóficas hasta recoger el espíritu que late en el fondo de ellas.

Mas, ¿cómo conseguirlo? "Primero, enseñar los sistemas; y, segundo, enseñar los principales y hacerlos reaccionar. Pero, sobre todo, lo principal es más que eso y está más allá de eso: es la actitud, el espíritu filosófico, la crítica, la sinceridad de la posición mental; la completa sinceridad" (25) en la exposición de esos sistemas.

No se trata entonces de una mera exposición, descripción o enumeración de sistemas filosóficos, con una pretendida asepsia que permita mantenerse alejado de la elección de sistema alguno. La elección y la meta de esta exposición no está en ningún sistema filosófico en particular, sino que la elección y la meta es en sí misma la filosofía. De ahí que Vaz Ferreira enumere, sin adherirse a ninguna, las grandes manifestaciones de la filosofía como sistema y sin mostrarse partidario ni del eclecticismo, ni del escepticismo, ni del estoicismo ni de ningún otro -ismo en particular, pero interesado en la filosofía que pueda haber en todos ellos.

Contra el eclecticismo, la primera de las acusaciones que se le podían formular por esta exposición sin intención de los sistemas filosóficos, reacciona no sólo eliminando los restos de la obra de V. Cousin y su discípulo P. Janet en la enseñanza uruguaya (26), sino también negando que su obra haya tenido nunca semejante intención conciliadora (27), manteniéndose firme en la actitud que refleja la frase "la verdad debe buscarse directamente" (28), pues él mismo reconoce lo perjudicial de esa doctrina cuando todo el esfuerzo del pensador se limita a "buscar el justo medio" entre varias opciones dadas y entre sí dispares (29).

Con la expresión "buscar la verdad directamente" no hay, ante todo, ningún desdén hacia la tradición cultural recibida con la filosofía. Mas bien al contrario, este "pensar directamente" se apoya primera y básicamente en el pensamiento ajeno, que es utilizado en la síntesis o solución personal ulterior. Desde esta perspectiva, las escuelas y doctrinas filosóficas ya establecidas son básicas e imprescindibles al iniciar esta reflexión directa sobre la verdad, en esta investigación original y personal sobre el problema que ha ocupado desde siempre al hombre. "La verdad debe buscarse directamente. Sin perjuicio de auxiliarse, en la busca o en la exposición, por opiniones, teorías y escuelas. Y sin perjuicio, todavía, de que éstas hayan facilitado nuestra investigación. Pero, lo repito: la verdad debe buscarse directamente, y no es lo mismo auxiliarse, en su caso, de opiniones para buscar la verdad, que fijarse de antemano, como regla, como actitud mental, hasta como finalidad a conseguir, el determinar nuestra posición por otras posiciones" (30). La verdad está más allá de las posiciones ajenas.

En este razonamiento de la necesidad de pensar siempre a partir de lo ya pensado para no quedarse nunca en ello y que es la negación del espíritu ecléctico, se trasluce la presencia siempre integrante del legado recibido, por encima de las soluciones que hayan dado las escuelas, y puede defender en otro lugar: "El verdadero pensamiento, el legítimo, que no tiene nada que ver con el eclecticismo pero que superficialmente se confunde con él, consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre (de) la realidad (aunque aprovechando en lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado)" (31).

Todavía perfecciona en otro lugar (32) su idea del pensar directamente al referirse a la necesidad que se tiene de dar nombres a

las teorías filosóficas, y su dificultad en dar él uno. "Aquí es forzoso presentarse con alguno; y ello es difícil cuando se piensa de una manera algo comprensiva; en tanto que, el nombre, hasta viene solo cuando se piensa con una sola idea". Hay, por tanto, otras dos características que añadir en su postura frente a los sistemas filosóficos tradicionales: el intento de pensar comprensivamente, esto es, con voluntad de abarcar la totalidad de aspectos de un problema dado, y el rechazo a la relativa comodidad de someter esa problemática totalidad a la idea única que suele caracterizar a un sistema dado.

En cuanto al nombre, no faltará quien lo ponga, pues para colmo, continúa diciendo, "algunos dirán: ¡Pero si eso tiene un nombre, y un nombre conocidísimo! Eso es ser 'Ecléctico'.

Y esto es lo más grave de todo.

El eclecticismo es un modo de pensar mezquino, pobre, en realidad ininteligente, que consiste en pensar con lo pensado; 'tomar lo bueno' de lo que han pensado los demás: en más o menos cosas, puede llevar a aciertos; pero es condenarse de antemano a quedar dentro de lo pensado, o, en todo caso, a determinarse por lo pensado", poniendo bien de manifiesto ese quedarse en lo dado propio del eclecticismo y ese evitar pensar por sí mismo, que es para Vaz Ferreira una de las peores actitudes de un pensamiento que debe ser vivo. De ahí que pueda terminar diciendo "prácticamente, lo que sale de ahí es, desde luego, indirecto. 'Eclecticismo', en el sentido habitual, es tomar parte de otras doctrinas; en tanto que el verdadero modo de pensar, el bueno, es examinar directamente las cuestiones, y buscar directamente lo verdadero y lo bueno" (33). Directamente, sin intermediarios.

Por otra parte, debería resultar casi obligada esta referencia

al pensamiento ajeno, por cuanto hemos calificado ya de empirismo esta vuelta a lo concreto de la filosofía de Carlos Vaz Ferreira en el apartado anterior. Probablemente convencido de que la alterancia entre el espiritualismo idealista y el positivismo materialista no zanjaba nunca la problemática filosófica uruguaya, Carlos Vaz Ferreira adopta con toda su generación esta actitud personal frente a los problemas propios. Con J.E.Rodó, el ideal filosófico de Carlos Vaz Ferreira se resiste a dejar de lado todo el mundo del espíritu y aunque pueda catalogarse bien bajo el epígrafe de filosofía empírica, conviene alejarla del empirismo propiamente dicho (34).

Si bien esta filosofía de lo concreto ha sido sospechosa de eclecticismo, no lo ha sido menos de escepticismo. En efecto, una enseñanza establecida sobre los principios de mostrar todas las líneas de pensamiento sin adscribirse a ninguna, ejercitándose en la discusión y en la duda, no podía menos que recordar el nombre de esa escuela ya clásica del pensamiento. Pero cuando Vaz Ferreira hace de su aula de filosofía el lugar natural de la discusión, se defiende de esa acusación de escepticismo. "Las discusiones, por ejemplo, deben hacerse en la clase, cuando se hagan, enseñando a discutir, esto es, haciendo sentir a cada momento (...) para que se discuta conservando el espíritu siempre sensible al argumento, a la duda.

Contra la enseñanza concebida de esta manera, es vulgar dirigir un reproche: de ese modo, se dice, se fomenta el 'escepticismo'; el escepticismo funesto, etc." (35).

No será necesario recordar la profunda carga negativa que ese calificativo de "escéptico" supone para todo individuo o sistema filosófico al restarle credibilidad y al acercarlo a una significa

ción de negación sistemática y de ánimo dialéctico que lo desacredita frente a doctrinas filosóficas positivas o negativas que afirman o niegan tesis por imperfectas que estas puedan parecer.

Tampoco será necesario recordar el origen académico del escepticismo para entrever el reproche que puede hacersele de presumir sabiduría (36). Tanto este reproche como aquel otro de fomentar la duda han contribuido a rodear el nombre de "escepticismo" de un halo de impopularidad del que era preciso desprenderse.

Ante la acusación de escéptico se defiende Vaz Ferreira atribuyéndole a ese calificativo cuanto de negativo y de esclerotizado ha ido dejando posar la tradición en ese nombre, hasta convertirlo en sistema. "El escepticismo es, efectivamente, malo en cierta forma, precisamente la forma en que se enseña en los tratados de filosofía. Malo ¿por qué? Porque es un sistema; y un sistema negativo, en cierto sentido, el más absurdo de todos: la filosofía destinada a la enseñanza tiene la virtud hasta de erigir en sistema, aunque sea para refutarlo, hasta el escepticismo, esto es, la tendencia a la duda; pero una enseñanza en esas condiciones nunca hará caer en el escepticismo sistemático; al contrario, alejará de él más todavía que de los otros sistemas" (37). Como sistema filosófico --un sistema que tendría a la duda por norma de actuación--, el escepticismo quedaría rebatido desde sus propias bases al dudar de la duda o de que pueda haber una norma de actuación válida en ese sistema.

Ese dudar de la duda pospone el criterio de evidencia (de algo indudable) en que se detendría un racionalismo a ultranza, para postular como solución mejor la desnuda e inteligible sencillez de la realidad, que por sí misma siente el individuo (38).

La postura de Vaz Ferreira frente al escepticismo no se limita, con todo, a una mera actitud defensiva que le permita escapar del escepticismo como doctrina, pues no faltan lugares donde defienda sus virtudes ya sea como actitud de reserva ante la vida (39) ya sea como envidiable actitud mental (40). "Escepticismo" sugiere algo de sistemático, de seco, de estrecho también, casi de profesional; y de dogmático, sin que sea paradoja: es el dogmatismo de la ignorancia, el más incomprensible de todos. ¿Por qué hablar de escepticismo, cuando se trata de la única actitud mental en que el hombre puede conservarse sincero ante los otros y ante sí mismo sin, por eso, mutilarse el alma...? Saber qué es lo que sabemos, y en qué plano de abstracción lo sabemos; creer cuando se debe creer, en el grado en que se debe creer; dudar cuando se debe dudar, (...); en cuanto a nuestra propia ignorancia, no procurar ni velarla ni olvidarla jamás" (41), hallando en esta aproximación de Vaz Ferreira a la verdad una actitud sincera que enaltece la práctica filosófica dentro de la mejor tradición socrática y académica que se acerca a la verdad con actitud humilde y un tanto reservada.

Sin duda, Vaz Ferreira se siente lo bastante alejado del filósofo primitivo o inocente, que era propio de los comienzos de la filosofía, como para no realizar demasiado confiadamente esa aproximación a la realidad; pero también se siente lo bastante capaz como para liberarse de la inmovilidad propia del escepticismo, afirmando que el acercamiento a la realidad es siempre una tarea sucesivamente aproximativa, incesante.

El conocimiento de una parte nueva de la realidad nos dispone a otro acercamiento posterior, mejorado. De ahí su rechazo tanto a una posición de ignorancia aceptada, asumida, que olvide los avances del saber humano y que conlleve cierto pesimismo, como de una posición contraria que colocaría siempre en el mañana la solución

definitiva, dentro de un saber en constante progreso evolutivo. Ante un triunfalismo y un derrotismo parecidos, Vaz Ferreira esgrime la conciencia de la limitación humana y de nuestra ignorancia siempre presente detrás de nuestras últimas adquisiciones del saber. Esta limitación la siente Vaz Ferreira inherente no al método utilizado por la ciencia, postulándolo perfectible como herramienta que algún día llegará a ser perfecta, sino inherente al espíritu y a la naturaleza misma del hombre como ser finito, limitado e imperfecto. Es, por tanto, también el hombre y no sólo sus obras las que son finitas, limitadas e imperfectas; limitación e imperfección que se manifiestan ya en la inteligencia o en la razón humanas, "este ya tan imperfecto y frágil instrumento", como nos dice inmediatamente . Conocer esta inherente imperfección, saber cuán imperfecto es uno, es ya una tarea de sabio conocimiento interior que está en la línea de aquel conócete a tí mismo prescrito por la filosofía clásica y académica.

Que el resultado de esa actividad filosófica del conocimiento de sí mismo desemboque en la conciencia de la imperfección y la limitación humanas, no es obstáculo para dejar de practicarla aun cuando no haya faltado quien la haya desprestigiado calificándola de escéptica; pues saber es hacerse cada vez más consciente de la propia ignorancia.

Tras estos dos intentos de clasificar a Vaz Ferreira dentro del eclecticismo y del escepticismo, de los que él mismo de ha defendido con energía, cabe incluirle todavía dentro del agnosticismo como una derivación inmediata del escepticismo y como una disposición lógica para la a-gnosis o el des-conocimiento de lo sobrenatural en particular.

Aunque el reconocimiento de ese desconocimiento de lo sobrenatural

ral hace impensable un discurso razonable que explica su inexistencia en la obra de Carlos Vaz Ferreira, sí tenemos un discurso sobre lo moral que tiene su lugar propio en la obra del filósofo u ruguayo, siempre encaminado a conseguir una acción humana más razonable.

Al plantearse la moral propia del estoicismo --en cierto modo derivable del escepticismo-- ve en él un doble mal: el del conformismo fatalista y el de la conciencia tranquila. Del primero le vemos afirmar cómo "la actitud estoica comporta algo de ese egoísmo superior: sufrir el dolor como algo inevitable, sin reacción, sin indignación, como una necesidad; llegar a negarlo; el perdón para todo, o la disculpa, por la fatalidad determinista. Si esa actitud se extrema, puede pasarse de moral, en cierto sentido, y caer en una forma de egoísmo. Y se extrema cuando por una parte suprime la acción, y por otra, suprimiendo las diferencias entre el bien y el mal en el plano práctico, lleva a una especie de beatitud negativa por falta de reacción contra el mal, y, lo que es más aún, de dolor por el mal" (42).

En relación con este egoísmo, con esta pasividad inmóvil del estoicismo extremo, nos recuerda Vaz Ferreira aquella segunda falsa moral de la conciencia tranquila como tampoco exenta de cierto egoísmo: "la mayor parte de esos hombres en quienes el deber cumplido da una serenidad absoluta, suelen no ser suficientemente altruistas: hay un poco de egoísmo en ese estado de espíritu. (...) es indudable que muchos de los casos de serenidad, de felicidad por el deber cumplido, tienen algo de este egoísmo; hasta se ve en la misma doctrina, hasta en las doctrinas más altas, moralmente: por ejemplo, uno de los elementos no superiores del estoicismo, es esa contendencia" (43). El egoísmo que se refiere tan sólo a la propia conciencia, ya sea como autosatisfacción o como autoinsatisfacción,



comienza y termina así en uno mismo, sin hacer referencia a los demás, constituyendo en sí y por sí un aislamiento del que, sin duda, no escapa el estoico cuando se constituye a sí mismo como una unidad fatal inamovible de referencia única del entorno en el que vive. De ahí el egoísmo al que Vaz Ferreira se refiere en esta forma de la moral agnóstica o no necesariamente creyente que es el estoicismo y de la que él mismo debió intentar escapar gracias a la relación interpersonal, condenando en la forma y en el fondo esa actitud individualista que tan mal encajaba dentro de los ideales cívicos y sociales de los que Vaz Ferreira era tan encendido partidario y tan fiel defensor.

Respecto del pragmatismo como posición cercana al agnosticismo en materia de creencia y tal vez no demasiado alejada a la del mismo Vaz Ferreira, a pesar de que éste lo rebata como se ha podido apreciar ya, rechaza la parte forzada que a su entender tiene esa filosofía al pedir a la razón más de lo que ella misma puede asegurarnos. El pragmatismo, como respuesta a la inmovilidad en la acción a la que conducirían tanto el escepticismo en general como el agnosticismo en particular, sería aquí ante todo un intento por conseguir fundamentos racionales más aptos para hacer posible esa acción hasta ahora invalidada. Sin embargo, ese intento habría sido excesivo para Carlos Vaz Ferreira. "Forzar la creencia: es lo que pretendería el 'Pragmatismo', nombre nuevo de una de las más viejas cosas. (...) James parece identificar, cuando razona con estas cosas, creencia con certeza absoluta, y, olvidando las gradaciones posibles, cae en errores derivados de esta nueva confusión (...al) convencerse por procedimientos de violencia intelectual (...) de que son verdaderas ciertas suposiciones religiosas o morales, porque las creemos probables, o, por otra parte, obrar como si fueran verdaderas, porque las creemos probables o simplemente posibles" (44).

El pragmatismo que en estos pasajes analiza Vaz Ferreira adolece a su juicio de una falta de fondo racional que se supone debe estar en la base de toda acción humana, y en particular la apropiada por el pragmatismo. Esa falta contra la racionalidad la establece Vaz Ferreira en ese "forzar" y en esa "violencia" que a su juicio es preciso efectuar para creer en suposiciones religiosas y morales.

Contra lo que pudiera desprenderse de esta actitud crítica general y de esta negativa a dejarse arrastrar irracionalmente por las suposiciones religiosas, la postura de Vaz Ferreira ante la religión es, por lo demás, de respetuosa aceptación de su enseñanza, admitiendo por lo menos su acción enaltecedora del espíritu, fiel como siempre se ha mostrado a su ánimo de abertura y de renuncia a todo dogmatismo, un ánimo contrario incluso al dogmatismo antirreligioso. "La Filosofía suele suprimir de la enseñanza el estudio de ese esfuerzo concreto y vivo de la humanidad: la aspiración religiosa; y de su producto: las religiones. Quizá no existe un hecho más inexplicable que esa supresión que se hace en la enseñanza filosófica del estudio, por una parte, de las religiones reales y, por otra parte, del sentimiento religioso. Es necesario, además de las doctrinas metafísicas propiamente dichas, hacer conocer las religiones, en su dogma y en su historia " (45), incluyéndose hasta en secundaria de modo ineludible para ayudar a pensar "sobre el problema capital de la persistencia de la conciencia" y de la inmortalidad del alma, que fue el problema que sin duda más preocupó a Vaz Ferreira (46).

Para finalizar ya con las corrientes filosóficas, digamos que esta decidida voluntad por salirse de los esquemas tradicionales o sistemas de pensamiento recibidos como doctrina filosófica inamovi

ble, no se deja agotar en el mero rechazo de las líneas de pensamiento expuestas, sino que también se hace extensiva a las modas o prejuicios mentales con los que una generación suele ver a la anterior generación y que como tales sutiles prejuicios actúan con frecuencia con tenacidad mayor que aquellas otras corrientes filosóficas denunciadas con claridad.

Si aceptamos así que la segunda mitad del siglo XIX fue un período que marcó a sus generaciones con el influjo del positivismo y el cientifismo reaccionando contra el siglo anterior, y si admitimos también que la primera parte del siglo XX vivió a su vez una reacción contra ese cientifismo del siglo XIX, estaremos en condiciones de afirmar con Vaz Ferreira que existe una sucesiva alternancia negadora de la validez del esfuerzo intelectual del siglo anterior. En este sentido, "novecentista" consistiría en el lenguaje vazferreiriano en ir contra el espíritu del siglo XVIII, esto es, "ser antiochocentista", y repetir para cada siglo esta alternancia siguiendo una supuesta ley pendular en la mentalidad intelectual de cada siglo. "Una verdadera debilidad mental del siglo anterior fue el mal uso, el uso ilegítimo y presuntuoso, del determinismo práctico. El determinismo era entonces lo 'científico'. Y fue ésa la ciencia en que precisamente nos formamos nosotros. Era en parte una pseudo-ciencia.

Conste que no sólo no soy lo que llaman 'novecentista' --esto es: para hablar mejor, antiochocentista--, sino que, al contrario, esa tendencia es para mí estrecha y estrechante, y, en el fondo, pueril" (47)

Si Vaz Ferreira se educó, con el resto de su generación, con el positivismo de Spencer, por esa ley de reacción que denuncia habría tenido que adoptar una postura contraria a la ciencia que valorara

cuanto ese positivismo había rechazado (las humanidades, principalmente), y rechazara cuanto ese positivismo había valorado (mayormente los estudios científicos). "Recuerdo del mismo Spencer, aquel estudio que se leía tanto en mi tiempo: 'Cuál es el saber más útil'; ese estudio estaba lleno de una especie de desprecio por la literatura, los idiomas, etc. (...) Contra eso, que era un estado de espíritu muy general, contra eso tenía que venir reacción. Y vino, pero exagerada y falsa también. Vino la subestimación de la ciencia, en verdad el desprecio contra lo que se empezó a llamar el 'cientificismo', estado de espíritu predominante, últimamente, muy exagerado (nada lo exageró tanto como el llamado 'novocentismo'; (...)) El movimiento vino como reacción, pero como reacción exagerada contra aquel positivismo estrecho" (48). Será contra la estrechez tanto de ese positivismo como de su reacción contra la que vendrá a luchar Carlos Vaz Ferreira desde su Cátedra de Filosofía para conseguir esa amplitud de miras y esa abertura del espíritu que serán la nota característica de su labor filosófica.

Esta ha sido, como nos dice el propio Vaz Ferreira, una reflexión un poco larga acerca de la enseñanza y del lugar de su Filosofía, precisando que su postura "quizá hubiera podido ser sustituida por una sola frase: La Filosofía debe ser enseñada con crítica y con sinceridad" (49).

### Metafísica y sistemas metafísicos

Corresponde a este último apartado desarrollar con más precisión y detalle el sentido que para Vaz Ferreira posee la filosofía en su expresión más genuina (la metafísica), así como perfilar mejor la situación de Carlos Vaz Ferreira dentro de los sistemas metafísicos que tradicionalmente se han preguntado por la substancia, por la causa y por la teoría del conocimiento.

### Metafísica en general

Ante todo, es preciso indicar que para Vaz Ferreira metafísica es sinónimo de filosofía, y así lo advierte expresamente cuando se refiere a esta disciplina como materia de enseñanza cuya abierta docencia hemos podido comprobar no limitarse a una exposición cerrada o doctrinaria y de cuyos buenos resultados se siente satisfecho (50).

Si veíamos a Carlos Vaz Ferreira postular en el apartado anterior la necesidad de una enseñanza abierta a todas las corrientes filosóficas en vistas a conseguir una mayor amplitud de miras, hay que advertir que ahora que se va a tratar de la filosofía propiamente dicha, la necesidad de alcanzar ese espíritu abierto se hace sentir particularmente al tener que exponer los sistemas metafísicos. "Su estudio es el más propio para ensanchar los horizontes de la inteligencia y para acostumar a ésta a las vistas generales" (51).

La primera característica de la metafísica que con Vaz Ferreira nos apresuraremos a señalar es su inevitabilidad, frente a posiciones positivistas que pretenderían prescindir de ella. La metafísica es connatural y necesaria en el hombre, y no parece que aquélla pueda desaparecer mientras el hombre exista. Volviéndose contra el

que la usa, la pretensión positivista de eliminar la metafísica se convierte ya en una metafísica, poniéndose de manifiesto tanto el que filosofa como el que no quiere filosofar hacen ambos metafísica, y "como consecuencia de lo cual, ocurre algo que es importantísimo saber, y es que no hay modo de no filosofar, que no hay modo de no hacer metafísica" (52). De esta necesidad inherente a la misma naturaleza humana por hacer metafísica se desprende entonces, pensando en quienes pretenden que la metafísica puede ser eliminada, que "lo único que ocurre es esto: que el que ignora la buena filosofía la hace mala; pero la hace" (53).

De este modo, reconocida la inevitabilidad de hacer metafísica como necesidad que es connatural al hombre, Vaz Ferreira llama la atención sobre el peligro que existe de hacer una mala metafísica ante el engaño de creerse libre de ella y ante la ilusión de creer no estar haciéndola, peligro que conduce inevitablemente a una metafísica inconsciente y, por tanto, larvada e ilegítima que al no estar explicitada y al ignorarse no es capaz de dar cuenta de sí misma. En este sentido, la metafísica elaborada sin ser consciente de ella por un sistema racionalista como es el positivismo cuando pretende eliminarla, incurre en falta contra la misma razón que dice defender al no haber explicitado aquellos elementos inconscientes o no racionalizados.

De ahí deriva la conveniencia de enseñar y de hacer conocer la existencia de una buena metafísica, consciente de serlo, como el mejor remedio para no verse expuesto a una mala metafísica, a una filosofía que ignora su propia naturaleza. Por lo demás, hacer metafísica buena es el único remedio que se conoce para no hacerla mala, dirá Vaz Ferreira. "Y es aquí de donde resulta, precisamente, la gran necesidad de saber Filosofía, de saber la filosofía buena,

para no hacer filosofía mala, o no ser víctima de ella" (54).

De ahí la utilidad de la enseñanza abierta de la Filosofía que propugna Vaz Ferreira y que cierra e impide el mismo positivismo. Cada doctrina y cada sistema va a ayudarnos ya a completar el pano rama filosófico en todos los aspectos de su problemática. Lo que del doctrinarismo no interesa aquí es la ocultación frecuentemente inconsciente que hace de la realidad un sistema metafísico al quitarle riqueza y problematicidad al problema filosófico, disminuyendo su interés y nuestra curiosidad en esa eterna reflexión humana que constituye el anhelo metafísico.

"Si es cierto que el espíritu humano no podrá pasarse jamás, probablemente, sin una concepción filosófica del Universo, la historia de los sistemas debe aleccionarnos y penetrarnos del espíritu de modestia y de tolerancia que tan dispuestos estamos a olvidar. El profesor debe, pues, procurar con su exposición, despertar esa simpatía por los diversos sistemas de que, por otra parte, él ha de ser el primero en encontrarse poseído, haciendo tocar la dificultad de los problemas al mismo tiempo que su importancia, para e vitar el mal contrario del dogmatismo" (55).

Sin embargo, aun admitiendo esa posibilidad de ayuda para nuestra pes quisa filosófica en todos y cada uno de los sistemas metafísicos, sería falsa la idea de que la solución final surgiría de la com posición o suma de las soluciones parciales de cada sistema pre viamen te expuesto. No hay suma o composición porque ya cada uno de esos sistemas no agota por sí mismo tan siquiera la parte de la re alidad que estudia, y no consigue dar de ella una descripción perfecta y acabada. No hay, por tanto, claridad perfecta en el esbozo que di buja cada doctrina filosófica particular. Vaz Ferreira no de jará nunca de luchar contra esa falaz pretensión de fondo en los

sistemas filosóficos: la de arrojar para sí una claridad y una precisión de la que están naturalmente desposeídos como reflexiones filosóficas que son. "El error máximo, ya en parte de la Filosofía misma, pero más y sobre todo de su enseñanza, ha sido error de falsa precisión: dar, a conocimientos, apariencia de aciertos; presentar la filosofía como aparentemente precisa; y, además, hacerla dogmática" (56).

La reflexión filosófica posee, por naturaleza propia, un carácter inacabado por no poseer solución definitiva y un carácter impreciso por no haber establecido los límites de ninguna solución. La reflexión filosófica es, por tanto, una labor infinita (que no tiene fin) y que no puede ser precisada nunca exactamente como solu--ción. Con un símil repetidamente referido, compara Vaz Ferreira del siguiente modo la meditación filosófica: "Podemos representar-nos al conocimiento humano como un mar, cuya superficie es muy fá-cil de ver y describir. Debajo de esa superficie, la visión se va haciendo, naturalmente, cada vez menos clara; hasta que, en una región profunda, ya no se ve: se entrevé solamente (y, en otra re--gión más profunda, dejará de verse del todo)" (57).

Analícemos con algo más de detalle este pasaje: en primer lugar no sólo la filosofía o la metafísica, sino todo el conocimiento hu-mano posee una misma naturaleza, la de un mismo mar donde hay conocimientos más superficiales y más claros o precisos (las ciencias, como se verá), mientras que hay otros más profundos y oscuros como son los metafísicos (o los religiosos, en lo más hondo). El intento falacioso de la falsa metafísica consiste entonces en pretender poner claridad y precisión donde no puede haberla, y donde sólo puede haber oscuridad e imprecisión. De ahí que, siguiendo con el símil, y "si imaginamos un espectador de ese mar, que intentando



describirlo, o un pintor que, procurando reproducirlo, se obstinara en darnos, de las capas profundas, una visión o una representación tan clara como de las capas superficiales, tendríamos el sofisma fundamental de la metafísica.

La metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia" (58).

Vaz Ferreira no intenta con esta observación sino proporcionar con la metafísica unos fundamentos más hondos, más positivos a la moral. Una moral que los sistemas positivistas no han conseguido fundamentar por carecer de una metafísica expresa. "La metafísica debe contribuir ampliamente para la moral ideológica y para la moral afectiva; pero no tanto con teorías y con definiciones, sino con sugerencias y con la inmensa visión de las posibilidades" (59). Los verdaderos fundamentos de los sistemas morales deben ser metafísicos --la sugestión o la inmensidad de una visión-- mucho más que una definición positiva, mucho más que la precisión y la exactitud propias de los edificios positivos. Por humildes y pobres que parezcan esos fundamentos, el resultado que sostienen es siempre mejor. Los principios metafísicos más imprecisos sustentan la moral más sólida, mientras que los más precisos la moral más vaga. "La moral metafísica tiene un carácter riguroso, claro, preciso; pero, en cambio, sus bases son débiles y conjeturales; los sistemas positivos son mucho mejor cimentados, se basan sobre hechos, en cambio nunca han alcanzado ni podrán probablemente alcanzar el rigor absoluto y el carácter definido de los metafísicos" (60).

Esta aparente paradoja no puede quitar valor a la reflexión metodológica por hacer de la metafísica un fundamento positivo y vá-

lido que le permita sustentar la moral con mayor fundamento. De nuevo, el resultado de esa fundamentación está más allá de las teorías establecidas y de las definiciones dadas. Desgraciadamente, uno tiene que hacerse sin ninguna ayuda esa moral, porque no hay libros que expliquen esa moral bien sincera (61). En un problema tan vivo como el de la moral individual, por poner el mejor ejemplo de una consecuencia en la actividad teórica e investigadora de la metafísica en el mar del conocimiento, la solución está siempre por hacerse por hacerse en cada uno. De ahí que "si nosotros procuráramos describir lo que pasa allá en el fondo, con la misma claridad y con la misma precisión que lo que pasa en la superficie, daríamos por fuerza una descripción falsa" (62). Pero evitar el engaño es, precisamente, una de las finalidades de la filosofía. Que no sea el filósofo el primero en promoverlo.

Con esa sinceridad que no duda en proclamar el carácter obscuro de sus postulados fundamentales, Vaz Ferreira cree proporcionar a los sistemas metafísicos a los que defiende una base imprecisa más ancha que la pretendida precisión estrecha de los sistemas positivos. "La solución de los sistemas positivos es apoyar el edificio sobre el suelo deleznable y corruptible, con materiales delezna--bles y corruptibles. Han hecho bien: pero, si el edificio no se puede suspender del cielo, debe, y esto es lo que olvidan, debe tener vistas al cielo; y ellos cierran por arriba: cierran la moral a todas las posibilidades y a todas las esperanzas que deja posibles la ignorancia humana, que caben en lo desconocido, sea o no incognoscible" (63).

Esta abertura hacia el cielo presupone entonces haberse negado a eliminar las posibilidades trascendentes por el solo hecho de no ser positivas, comprobables, y al no ser tampoco refutables. Vaz

Ferreira se rebela aquí contra el paralogismo que supone para la razón el hecho de pretender instituirse en juez de una materia que escapa a sus atribuciones: la razón no puede refutar la fe que está fuera de ella. De ahí la falsa pretensión y la atribución indebida da la razón al decidir sobre la validez de cuestiones de fe que le son ejenas por su misma naturaleza. A lo sumo, su actitud debería limitarse a no tratarlas, pero nunca pretender invalidarlas.

Tal vez ninguna fundamentación metafísica de la religión sería para Vaz Ferreira tan acertada poniendo la fe a salvo de la razón como el catolicismo frente al protestantismo. A su juicio, en efecto, el protestantismo ha tenido que violentar la razón del creyente al intentar hacer más inteligibles los dogmas. El católico, en cambio, si ha creído de una vez todos los dogmas, ha podido dejar incólume su inteligencia. Así, respecto de las distintas actitudes frente a lo incomprensible de los dogmas, pide Vaz Ferreira observar la diferencia entre ambas religiones. "La católica, podría decirse que recomienda tragarse el absurdo de una vez y sin sentir su gusto, como los niños los remedios; (...) Entretanto, en las religiones de libre examen, es necesario probar que el absurdo no es absurdo; (...) y aquí viene la gimnástica intelectual y moral más peligrosa de todas. Lo mismo con respecto al modernismo: el catolicismo tiende hoy a complicarse; empiezan a entrar en él las interpretaciones, las conciliaciones" (64).

De este modo, parece conceder Vaz Ferreira todavía más valor a la fe como fundamento de la razón que a la razón como fundamento de la fe. No es, en este sentido, lo claro y preciso aquello que debe sustentar a la fe, sino que por el contrario en la base de la claridad y precisión subyace un fondo impreciso y vago que la razón no puede comprender, pues debajo del mar en que consiste todo cono

cimiento hay siempre un oscuro fondo metafísico.

Si en la fundamentación de las religiones esa irreductibilidad a lo racional quedaba palpablemente puesta en evidencia en los dogmas, también en el intento de hacer rigurosa a la misma metafísica ese fallido intento de reducir a lo puramente racional se ha hecho patente a lo largo de la historia de la filosofía. "En general, los filósofos considerados como 'profundos' son los que dan a la filosofía un aspecto más parecido al de las matemáticas, es decir: los menos profundos de todos (pues son los que prescinden de más elementos de la realidad, para llegar a ese simplismo extremo" (65). Ha sido ese peligro reductor de las matemáticas, ese ánimo simplificador de la realidad, el que ha tentado a buena parte de los filósofos modernos llevados quizá por una escondida envidia hacia las ciencias (Kant, Spinoza, el mismo Husserl).

Refiriéndose a Spinoza y tras haber denunciado ese peligro simplificador en el uso de las matemáticas por la filosofía, añade: "En la filosofía, grandes espíritus, espíritus de los mas altos, como Spinoza, han caído también en el error de dar formas matemáticas a sus exposiciones. Esa filosofía de Spinoza, sin duda, que ofrece hasta el aspecto exterior de las matemáticas, con axiomas, teoremas, corolarios, es, de tan peligrosa tendencia, el ejemplo supremo" (66).

Las matemáticas son utilizadas en esta comparación como el mejor ejemplo de la claridad y la precisión, tomándolas como la ciencia por excelencia y como la mejor de las racionalizaciones humanas. Sin embargo, su empleo no le hace ningún bien a la filosofía como le vemos referir a Carlos Vaz Ferreira. Cargada de problemas ya de por sí difícilmente planteables, el ánimo resolutorio de la razón

por la exactitud y la precisión no ocupa aquí el lugar que le es más propio. Siguiendo todavía a Vaz Ferreira, a la metafísica se le ha hecho un gran mal no sólo con querer ofrecer soluciones precisas, sino incluso al querer plantear ya con precisión los problemas mismos de la metafísica. Ésta, "ha cometido el error de querer ser precisa, de querer ser geométrica, planteando cuestiones y estableciendo fórmulas verbales afectadas casi universalmente de falsa precisión y de inadecuación, como lo están no sólo las demostraciones metafísicas, sino generalmente sus mismos problemas" (67).

Debido a este planteamiento viciado de raíz, Vaz Ferreira ha desarrollado desde esta perspectiva una muy personal visión de la evolución de la metafísica clásica, haciéndola consistir frecuentemente en una sucesiva contrastación de tesis opuestas mutuamente, prolongando secularmente una discusión basada en la reducción al absurdo sin darse cuenta de que tanto unos como otros se colocaban fuera del ámbito racional al encararse con un objeto de conocimiento que sobrepasaba a la razón. De ahí que las discusiones metafísicas se hayan hecho a su juicio interminables: con frecuencia, el silogismo es impotente tanto para probar como para invalidar al objeto metafísico que lo sobrepasa. "La gran mayoría de las demostraciones clásicas de las tesis metafísicas, son un caso de esta falacia, pues consisten en admitir una tesis y darla por probada con la demostración de que la tesis contraria nos lleva a absurdos, a contradicciones, a inconsecuencias o a imposibilidades, sin tener en cuenta que posiblemente las dos tesis están en ese mismo caso" (68). cuando se plantean problemas que sobrepasan las capacidades del silogismo y la razón. Vaz Ferreira ha precisado con detalle el conflicto lógico de estos planteamientos al ser admitidos ya como problemas un conjunto de enunciados que no tienen un sentido preciso y que originan una discusión donde ambas partes tienen igual-

mente razón y carecen de ella en la misma medida, haciéndose evidente que "en realidad, lo que hay que dar por demostrado es que no comprendemos o que ignoramos..." (69). La misma imprecisión, la misma incapacidad de plantear con precisión los problemas metafísicos y sus soluciones es ya una prueba de la enormidad de esos problemas, haciéndose patente que sus soluciones sólo pueden encontrarse en aquella abertura hacia el cielo que no tiene límites.

Ya desde el inicio de su concepción abierta de la metafísica, Vaz Ferreira parece querer deslindar expresamente, separándolos bien, el conocimiento científico (claro, exacto, preciso) del conocimiento metafísico (incapacidad de establecer límites precisos). Esta clara y consciente separación entre ambos campos del saber humano contribuyen sin duda a establecer unas bases más positivas y seguras para la metafísica al reconocer y aceptar para ella esa imposibilidad de precisión, sin que el calificativo de oscuro (impreciso, sin límites) concedido a la Metafísica suponga una valoración al contraponerlo con el calificativo de claro (preciso, con límites) impuesto a la Ciencia. Tendremos oportunidad de volver sobre esta relación al detallar el capítulo V.

Sin perjuicio de tratar de nuevo esta cuestión, diremos con Vaz Ferreira que "sea de naturaleza o simplemente de grado la diferencia entre la ciencia y la metafísica, es lo cierto que la facilidad que se encuentra para pensar y discutir dentro de la primera, resulta en parte de que las palabras tienen allí un sentido preciso; o, mejor, un sentido que es más o menos el mismo para todos, aunque sea a menudo bien poco preciso", mientras que "una misma idea es tomada en metafísica en grados diversos de abstracción, sin que por eso deje de señalarla con una misma palabra" (70), generándose así discusiones interminables por las acepciones equívocas de las

palabras, discusiones que difícilmente podrían terminarse sin una aclaración previa y no menos difícil de los términos utilizados.

A pesar de ese carácter impreciso, hemos podido observar cómo la metafísica ocupa en Vaz Ferreira el fondo de ese mar que es el conocimiento humano. En ese fondo hay algo más que una imprecisión o una lejana referencia direccional en el ámbito del saber humano: la metafísica es a la vez que fondo, base y sustento de todo conocimiento. Como actividad teórica absolutamente desligada de toda inmediatez instrumental o práctica, la filosofía da origen a todas las variantes del saber humano tal y como lo ha demostrado la historia de la civilización a lo largo de todas sus manifestaciones.

"Si hay algún lugar común en la historia del pensamiento, es justamente la constatación de que casi todos, por no decir todos, los grandes descubrimientos prácticos, han tenido su principio en cuestiones tan teóricas, tan especulativas, al parecer, que no hubiera podido vérselos ninguna consecuencia práctica posible" (71). De ahí que la investigación deba ser tanto más teórica y metafísica cuantos más resultados prácticos quiera obtener (72).

Entrando de lleno en los planteamientos y problemas propios de la metafísica, digamos que para Vaz Ferreira existen tres problemas eminentemente metafísicos: el problema de la substancia, el problema de la causa y, precediéndolos a ambos, el problema del conocimiento. "¿Existen sustancias? ¿Cuáles? ¿Cuál es la causa del universo? Tales son las dos cuestiones a cuya solución, encomendada a la metafísica, debe proceder la de esta otra: ¿Cuál es la naturaleza de nuestras facultades cognitivas y qué podemos conocer?" (73).

El planteamiento, como puede verse, posee todas las característi

cas de la crítica kantiana. Antes de proceder a responderse las preguntas propias de la metafísica, es preciso preguntarse por las capacidades mismas de la razón para responder a esas preguntas. A pesar de esta pregunta previa, Vaz Ferreira no desarrollará exclusivamente una teoría del conocimiento sino que, haciéndose consecuente con aquella amplitud de miras que caracterizaban su exposición de los sistemas y doctrinas filosóficas, pasará revista a la totalidad de sistemas metafísicos, si bien agrupándolos en unas pocas características comunes que permitan reducir a unos pocos elementos bien manejables las muchas variantes que se han dado en las respuestas a las tres preguntas fundamentales sobre la substancia, la causa y el conocer, preparando lo que será su propia contribución a la metafísica.

### Sistemas metafísicos

Habíamos tenido oportunidad de conocer la defensa que en la enseñanza de la filosofía había hecho Vaz Ferreira de la necesidad de ampliar horizontes. Si se tiene presente que para Vaz Ferreira es la metafísica la expresión más viva de la filosofía, estaremos en condiciones de afirmar que las grandes cuestiones metafísicas y trascendentes que tanto ayudan a encontrar ese horizonte deben ocupar un lugar preeminente en la enseñanza propuesta por Carlos Vaz Ferreira.

"En cuanto a la metafísica, su misma legitimidad, su misma posibilidad ha sido puesta en duda por autoridades eminentes! ¿No es, pues, al mismo tiempo insensato y funesto, presentar, como se hace tan corrientemente, al espíritu del estudiante, de una manera estrecha, exclusiva y unilateral, estas grandes cuestiones que son,



al mismo tiempo que las más dudosas, difíciles y abstrusas, las más fundamentales y trascendentes?" (74).

En un informe redactado en su juventud, en que pedía la modificación del programa de Filosofía, pondera de nuevo las ventajas y los beneficios que derivan de una sincera y generosa enseñanza de esta materia, filosófica por excelencia. "La Comisión ha creído que la metafísica, cuya importancia es tan discutida, debe conservarse. Es cierto que los problemas que ella comprende son muchas veces superiores a la inteligencia del estudiante, y que su utilidad directa es poco apreciable; pero es indiscutible también que, además de constituir un útil y eficaz ejercicio intelectual, tiene su estudio una gran utilidad indirecta, ensanchando los horizontes del pensamiento y acostumbrando a la inteligencia a las vistas amplias y generales" (75).

Las vistas amplias y generales de su espíritu abierto no las proporciona una enseñanza estrecha y simplista de la realidad filosófica, "en tanto que una exposición sincera del problema, será la que presente todas las dificultades de todas las doctrinas; sin perjuicio de que, después de hecha la exposición en esa forma --esto ya no es dogmatismo--, cuando haya una tendencia, una preferencia en el profesor, la exponga y sostenga, pero sincera y lealmente, no por el procedimiento habitual de la enseñanza filosófica, que es un procedimiento de prestidigitación: de escamoteo de dificultades" (76). Mas no hay tal escamoteo cuando se han mostrado las dificultades previamente y el profesor ha elegido --como lo hará probablemente cada alumno-- entre las diferentes opciones, o cuando uno ha elaborado una opción propia, distinta de las dadas. En ambos casos esa elección eliminadora se da al final y no al inicio de la reflexión metafísica no pudiendo, así, ser calificada de dog

mática. De ahí que su firme oposición a la presentación simplista de las tesis metafísicas comience con reservas a la enseñanza de la metafísica siguiendo una historia de la filosofía, reservas que será instructivo analizar con más detalle, comenzando por esa presentación o enseñanza histórica que contendrá inevitablemente algo de filosofía de la historia.

El problema planteado consiste en preguntarse "¿Debe enseñarse, en secundaria, la historia de la filosofía? Doctrinariamente, ello sería muy deseable; prácticamente, casi siempre falta tiempo. De manera que es una cuestión de hecho: cuando hay posibilidad de hacerlo, creo que, además de la enseñanza por problemas, conviene dar una enseñanza por doctrina o por filósofos. (...) Pero, para elegir, debe elegirse el primer plan, esto es, la enseñanza por cuestiones, sin perjuicio de que la historia pueda enseñarse incidentalmente, a propósito de esas cuestiones, y sin perjuicio también, si es posible, de consagrar unas lecciones a la historia de ciertas grandes ideas generales, aunque no se pueda enseñar por sistemas" (77).

Este lugar secundario de la enseñanza de la historia de la filosofía frente a la enseñanza de los problemas en sí, podría acentuarse si tenemos presente la actitud que adopta Vaz Ferreira en contra del simplismo propio de toda la Historia, al reducir una pluralidad de hechos a la unidad que permita su mejor explicación. "Ahora vendría, por otra parte, la llamada Filosofía de la Historia, dentro de la cual hay muchas tendencias, y entre ellas, muchas malas, que se reconocen, en general, porque son las que toman, para explicar la Historia, un sistema o una sola idea. Por regla general esta es la marca, el signo de los sistemas malos o falsos" (78).

Esta reducción a una idea única paga con la inexactitud y el falseamiento de la realidad el tributo a la comodidad, del mismo modo que la riqueza y diversidad de ideas de un filósofo dado se reduce en la historia de la filosofía con frecuencia a una sola idea que luego sigue repitiéndose invariablemente, sin contar con la reducción del propio objeto metafísico por ese filósofo referido.

Esa reducción de caracteres puede compararse a una caricatura, a un esbozo intencionadamente sesgado de la realidad, que nos lega el historiador. "La Historia podría ser, en cierto sentido, comparable a una representación teatral, en que sólo se oye lo que los personajes quieren decir; con la diferencia de que, en el caso de la historia, no hubo un autor que arreglara las cosas para que lo mental, lo interno, lo más profundo de todo, pudiera adivinarse. Mucho, muchísimo de lo que es psicológico, mental, interior, en su mayoría, o queda desconocido, o queda desnaturalizado; en tanto que de los hechos externos muchos pueden ser conocidos con exactitud precisa, esto sería excepción con respecto a los hechos psicológicos" (79). Entonces, lo que puede seguirse de la narración histórica es tan sólo lo superficial y lo externo. Lo realmente importante, lo que mueve la acción, es ese guión de la obra teatral, para seguir en el símil vazferreiriano. Pero como en la historia no hay tal guión, ningún historiador puede gloriarse de seguirlo y ningún relato histórico puede considerarse definitivo, sino abierto siempre a las interpretaciones.

Analogamente, la historia de la filosofía no puede reducirse a un plan preestablecido del cual cumple cada escuela y cada filósofo la función que le corresponde en un ayer y en un hoy que llevan inevitablemente al mañana. El prejuicio de la necesidad histórica

Esta reducción a una idea única paga con la inexactitud y el falseamiento de la realidad el tributo a la comodidad, del mismo modo que la riqueza y diversidad de ideas de un filósofo dado se reduce en la historia de la filosofía con frecuencia a una sola idea que luego sigue repitiéndose invariablemente, sin contar con la reducción del propio objeto metafísico por ese filósofo referido.

Esa reducción de caracteres puede compararse a una caricatura, a un esbozo intencionadamente sesgado de la realidad, que nos lega el historiador. "La Historia podría ser, en cierto sentido, comparable a una representación teatral, en que sólo se oye lo que los personajes quieren decir; con la diferencia de que, en el caso de la historia, no hubo un autor que arreglara las cosas para que lo mental, lo interno, lo más profundo de todo, pudiera adivinarse. Mucho, muchísimo de lo que es psicológico, mental, interior, en su mayoría, o queda desconocido, o queda desnaturalizado; en tanto que de los hechos externos muchos pueden ser conocidos con exactitud precisa, esto sería excepción con respecto a los hechos psicológicos" (79). Entonces, lo que puede seguirse de la narración histórica es tan sólo lo superficial y lo externo. Lo realmente importante, lo que mueve la acción, es ese guión de la obra teatral, para seguir en el símil vazferreiriano. Pero como en la historia no hay tal guión, ningún historiador puede gloriarse de seguirlo y ningún relato histórico puede considerarse definitivo, sino abierto siempre a las interpretaciones.

Analogamente, la historia de la filosofía no puede reducirse a un plan preestablecido del cual cumple cada escuela y cada filósofo la función que le corresponde en un ayer y en un hoy que llevan inevitablemente al mañana. El prejuicio de la necesidad histórica

hace ver como inevitable el transcurso de la filosofía. Cada filósofo, dentro de la historia de la filosofía, ocupa necesariamente el lugar que ocupa y no puede sino mantener las tesis que mantuvo, dando por sentado un trasunto filosófico sin legitimar y que Vaz Ferreira no deja tampoco de denunciar: "otra tendencia, que es, sin duda, la más antipática y pedantesca de todas, y la que procura presentarse con mayor apariencia científica, es la de demostrar que los hechos debieron suceder como sucedieron, tarea a la que se entregan tan a menudo los seudofilósofos de la historia" (80). La crítica de fondo a la Historia como tal historia general parece así ser también válida para la historia de la filosofía en particular.

Ni siquiera juzgando al filósofo por su obra escrita, ni siquiera suponiendo que se contara con ella aun en los detalles más mínimos, tendría valor un juicio sobre ella que quisiera definir al filósofo; porque lo más importante, lo realmente vivo, escapa siempre a la mirada externa del historiador. "Piénsese sobre cualquier caso, sobre el caso más vulgar, sobre el caso de la vida pública ilustre o modesta, de los hombres; sobre la actuación ordinaria, continuamente desnaturalizada, mal conocida, mal comprendida, ignorada o calumniada o tergiversada; y en general lo que falta, lo que se desconoce o lo que se desnaturaliza, es lo más, y lo más hondo, lo más profundo: todo lo ignorado, todo lo no dicho, los heroicos silencios, lo calumniado y lo incomprendido" (81) es lo verdaderamente hondo y vivo --como el sufrimiento-- en la vida del hombre. El resto, lo visible; como una corteza.

Todavía una reserva adicional al pretendido valor de la historia instituida como fuente de fama y de renombre: no siempre merecen ser conocidos quienes lo han sido. "Además de la incertidumbre y

de la injusticia inevitables, tiene la Historia otra manifestación no simpática: y es que tiende a eliminar automáticamente a los mejores individuos, esto es, a los que son completos, a los que sienten, y obran en su caso, con todos los sentimientos, los cuales, por la clase menos aparatosa y menos biografiabile de su acción, aunque sean mejores, no resultan históricos" (82). Todo un caudal de experiencias íntimas, de riqueza espiritual y de sentimientos desaparece con cada hombre que muere, y no todos han plasmado por escrito sus experiencias. "Lo relativamente superior que está en la historia, que pudo entrar y que quedó en la historia, no es lo más elevado que dio la humanidad en las almas, sino lo que pudo realizarse, y realizarse bien visiblemente, y engranar fácilmente con los efectos visibles, y ser descriptible.

Este es uno de los aspectos tristes de la historia. Y hay tantos otros...

No sólo no queda lo mejor de los actos, sino que sólo quedan actos: no sentimientos..." (83)

En cuanto a los demás, sus sentimientos quedaron perdidos para siempre, no entraron en la historia ni de la acción ni del pensa-- miento. "El ser más vulgar se lleva un mundo de sentimientos espe-- ciales, de sentidos de palabras, de recuerdos con significación y emoción únicas, de palabras inventadas, de alusiones...

Y se extinguió para siempre. Y distinto en cada caso... (...)

Casi cada muerto se lleva algo mucho más hondo que toda la lite ratura" (84). De todo el caudal de sabiduría humana que ha disc<sup>u</sup>r rido en la vida de los hombres, sólo un poco ha sido recogido por el testimonio escrito de filósofos. El resto, pasó sin remedio.

De esos testimonios, por otro lado, la historia de la filosofía ha recogido a su vez tan sólo algunos trazos llevada más por la mo

da que por las hondas motivaciones que movieron al filósofo.

La historia de la filosofía, como consecuencia y en oposición a la metafísica, ofrece ese doble inconveniente de reflejar sólo una parte del sentir humano y de ser, como tal historia, sólo una visión externa y distorsionada del alma humana. De ahí, de nuevo, planteada la necesidad de describir por sí mismos los sistemas metafísicos, la raíz más honda del pensar de cada filósofo. Si la historia y los sistemas son ya condiciones limitantes de la expresión de la profunda realidad del alma humana, vemos proponer a Vaz Ferreira la conveniencia de no añadir prejuicios adicionales en la lectura filosófica. Escuchar al filósofo, al hombre, cómo expresa sus sentimientos directamente por sí mismo, ha de parecerle a Vaz Ferreira siempre un ejercicio mucho más honesto que el de leer todas las interpretaciones posibles que de él se han dado, tal y como corren el riesgo de efectuar cada una de las historias de la filosofía. Leer al autor directamente es aquí una de las consecuencias extraídas en esta primera parte del estudio de los sistemas metafísicos, en comparación con las conclusiones de la historia de la filosofía y en cierta oposición con ella.

El peligro de la enseñanza de la historia de la filosofía estribaría en la reducción y el simplismo excesivo de la realidad en unas pocas líneas pretendidamente precisas, como es propio de toda la historia, corriendo también el riesgo de ser dogmática. Falsa precisión y dogmatismo o encasillamiento estrecho y estrechante, dentro de las limitadas dimensiones de unas pocas ideas, que son el mayor peligro que para Vaz Ferreira puede tener la enseñanza de la Filosofía. Contra esa pretensión, que puede hacer peligrar la misma enseñanza de la historia de la filosofía, ya relegada a un segundo lugar por el propio Vaz Ferreira, nos advierte que "los

grandes problemas filosóficos no son, en general, susceptibles de un planteamiento absolutamente claro y preciso; no pueden ser pensados con absoluta precisión y, sobre todo, no pueden ser resueltos de una manera clara, sencilla y unilateral, como los problemas científicos" (85). De ahí podía concluirse, en esa comparación con la masa de agua como equivalente del conocimiento humano, que "es fácil describir y reproducir claramente lo que ocurre en la superficie, mientras que, allá en lo hondo, ya no se ve: se entrevé, se percibe de una manera confusa, vaga; son sombras que pasan" (86). Todo intento, por tanto, de presentar con nitidez aquellos estados anímicos y de conciencia profundos, aquellos sentimientos más hondos del alma humana es, por su misma naturaleza, un intento que falsea aquella realidad oscura y confusa del alma del filósofo y de la misma realidad metafísica.

Otra de las consecuencias que se derivan de esta imprecisión radical en el pensamiento metafísico es la necesidad de realizar muchas y sucesivas aproximaciones al objeto estudiado, la necesidad de utilizar muchas palabras para matizar adecuadamente un estado de espíritu. Por ello, y entre otras diferencias como la de aparentar falsa precisión, "tener un sistema se diferencia de no tener un sistema en que con una sola palabra se puede explicar todo lo que piensa el que tiene un sistema, en tanto que, para explicar todo lo que piensa el que no tiene un sistema, se necesitan muchas palabras" (87). Entre poseer un sistema que se refiere breve pero erróneamente a la realidad y no poseerlo pero intentar acercarse a ella con seguridad pero gradualmente, la diferencia consiste en la duración del discurso que es necesario introducir para conseguir esa segunda aproximación. Un buen sistema metafísico no debe dejarse reducir, por tanto, a unas pocas palabras, sino que debe requerir para su exposición numerosas páginas de explicaciones y



matices.

Todos los cuidados utilizados para conseguir una buena enseñanza de la filosofía deben extremarse ahora en la enseñanza de la metafísica. Ante todo, debe hacerse efectiva la anterior consideración acerca de la historia de la filosofía y del legado con ella recibido, analizándolo como lo hizo Vaz Ferreira en tanto que miembro de una generación, procurando desterrar los lugares comunes a los que puede haber conducido determinada tradición filosófica como ocurriera en el Uruguay. "Es aquí creencia general, por lo menos entre los que no han profundizado algo los estudios filosóficos, que existen en filosofía (y por filosofía se entiende no solamente la metafísica, sino también las ciencias que comunmente se estudian con ella) tres grandes escuelas, llamadas espiritualismo, materialismo y positivismo. (...) A esta creencia de que existen tres escuelas filosóficas, dos extremas y una intermedia, se unen casi siempre otras creencias accesorias, como la de que los materialistas y los positivistas están de acuerdo sobre toda la parte de hecho, y sólo difieren en sus conclusiones últimas, etc. Pero lo que es absoluto, indiscutible, axiomático, es esa concepción de las tres escuelas" (88).

Tres escuelas o tres puntos de vista para estudiar la filosofía que eran, respectivamente, la afirmación, la negación y la duda de las grandes cuestiones metafísicas: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, a juicio también del mismo Vaz Ferreira.

Consciente de la limitación a la que conducía esta reducción a tres escuelas exclusivamente, y recordando el planteamiento inicial del problema crítico del conocimiento, separándolo de la metafísica propiamente dicha que responde a las dos preguntas acerca

de la substancia y de la causa, Vaz Ferreira presenta su esquema de los distintos sistemas filosóficos que han ido presentándose a lo largo de la historia de la filosofía como directrices de los tres problemas planteados: del conocimiento, de la substancia y de la causa.

De este modo, al problema del conocimiento responden el escepticismo, el relativismo positivista, el idealismo o el realismo y también el criticismo. Al problema de la substancia responde el positivismo, el fenomenismo y el substancialismo, teniendo este último una respuesta afirmativa tanto en el dualismo como en un monismo que incluye las formas del materialismo, del espiritualismo idealista, del panteísmo y, por fin, la teoría del doble aspecto. Para terminar, y de acuerdo también con el citado esquema (89), al problema de la causa han respondido el positivismo, el agnosticismo, el ateísmo, el panteísmo, el deísmo, etc.

Ante todo, puede apreciarse la repetición de nombres para sistemas metafísicos distintos, utilizándolos como homónimos para respuestas distintas. Esta repetición no debe ser considerada como imprecisión terminológica, sino como consecuencia natural de la resistencia de Carlos Vaz Ferreira a asignar denominaciones rígidas a los sistemas filosóficos, y como consecuencia natural también de su agudeza crítica que le permitirá distinguir los más finos matices y distinciones por encima de los nombres. Con todo, puede apreciarse la presencia de muchos más nombres que los tres únicos dentro del prejuicio de las tres escuelas que denuncia ahora Vaz Ferreira.

Según este cuadro o esquema, el escepticismo respondería al problema del conocimiento afirmando que no puede tener solución, mientras que el relativismo positivista se limitaría a constatar tan

sólo que no parece haberla tenido nunca. Por su parte, el idealismo y el realismo responderían respectivamente con un subjetivismo y un objetivismo extremos que el criticismo kantiano procuraría suavizar.

Al problema de la substancia respondería con análoga reserva el positivismo, sin llegar a negarla como el fenomenismo ni a afirmarla como una de las muchas formas ya indicadas del substancialismo (materialismo, espiritualismo idealista, panteísmo, dualismo, etc.), constatando simplemente que el problema de la substancia tampoco parece haber tenido nunca solución.

Finalmente, el problema de la causa es también cuestionado por el positivismo como problema carente de solución, mientras que el resto de las posturas señaladas en el citado esquema dudan, afirman y niegan que exista una causa última.

Sin llegar a confundirlas, podrían establecerse conexiones necesarias entre algunas de las escuelas mencionadas como las que el mismo Carlos Vaz Ferreira establece. "Como la solución materialista está estrechamente ligada a la tesis ateísta, y como el espiritualismo tiene también relaciones con el deísmo, se explica el hábito corriente de llamar espiritualismo a la escuela que admite, además de la espiritualidad del alma, la existencia de Dios, y materialismo a la que completa al monismo materialista con la hipótesis ateísta" (90).

Por otro lado, si en el problema del conocimiento el relativismo positivista ocupaba un lugar intermedio entre la negación de la posibilidad de conocer propia del escepticismo y la afirmación de esa misma posibilidad propia tanto del idealismo como del realismo,

en el problema de la substancia la posición del relativismo positi  
vista no cambia de lugar al negar también que ese problema haya te  
nido solución, pero sí cambia de nombre al establecerse como posi-  
tivismo, como doctrina de nuevo intermedia entre un fenomenismo  
que niega a la substancia y un substancialismo que la afirma con  
varios nombres o doctrinas. "El fenomenismo, por ejemplo, es irre-  
ductible, y es importantísimo porque es la solución negativa del  
problema de la substancia tal cual se ha planteado antes, solución  
negativa que es contraria a la positiva de los substancialistas y  
distinta de los positivistas, que no discuten el problema" (91).  
Ante la pregunta por la substancia, el positivismo se niega a dar  
respuestas (92), mientras que las soluciones monistas o dualistas  
responden afirmativamente y el fenomenismo negativamente, pues pa-  
ra él no hay nada detrás de la apariencia, quedando así reducida la  
substancia a fenómeno.

Respecto del tercer problema, el de la causa, Vaz Ferreira res-  
ponde con igual seguridad al reto planteado por la variedad de nom-  
bres. Si el positivismo tampoco se hace problema de la causa, entre  
la duda propia del agnosticismo, la afirmación propia del deísmo y  
y la negación propia del ateísmo discurren otras soluciones como el  
panteísmo, tratado también como monismo (93).

El problema de la substancia ocupa en la exposición de Vaz Fer-  
reira un lugar central entre el problema del conocimiento y el de  
la causa. Las respuestas que se den en él determinarán las posicio  
nes que se adopten en los otros dos problemas. Así, "la verdadera  
antítesis existe entre el monismo de la materia y el monismo del  
espíritu" (94). Solamente el materialismo o el espiritualismo mo-  
nistas pueden ser excluyentes e irreconciliables. En el esquema  
presentado por Vaz Ferreira, una de las formas del monismo es, e--  
fectivamente, el materialismo; el otro monismo es el espirituali-

mo idealista que no admite la materia y que puede así confundirse, sin intención de paradoja, con "el materialismo idealista de algunos escritores alemanes" (95).

Finalmente, como sólo el dualismo acepta la materia y el espíritu, y como sólo el materialismo excluye totalmente al espíritu, le corresponde al espiritualismo, como dualismo, abarcar y comprender también a la materia. "Esto nos dice que hay un solo materialismo (monista) y dos espiritualismos: el espiritualismo idealista (monista también) y el espiritualismo que admite la materia o espiritualismo dualista" (96).

Para completar el cuadro del monismo dentro de la exposición ofrecida hasta aquí por Carlos Vaz Ferreira mencionaremos tan sólo la teoría del doble aspecto según la cual la misma substancia material ofrece también la perspectiva espiritual, constituyendo el último intento para no pasar al dualismo.

Después de estas necesarias distinciones y matizaciones respecto de los simples nombres, que llevan encerrada dentro tanta carga discursiva, podemos terminar con Vaz Ferreira: "!qué claras y precisas son estas distinciones y qué confusa la división corriente entre nosotros, que las olvida y borra por completo!" (97).

Desde esta decisión de separar y distinguir los problemas sin atenderse exclusivamente a los nombres, las distintas escuelas filosóficas cobran renovado valor. Una de las escuelas que era más importante valorar en toda su dimensión, debido a la influencia que ejerció en la educación universitaria uruguaya a la que perteneció el mismo Vaz Ferreira, fue la del positivismo. Entrever sus múltiples facetas, no dejarse arrastrar por una vaga concepción que con

funde los términos dentro de una corriente tan compleja e influyente como era esa, fue una de las labores que se le imponían a nuestro filósofo. Convenía rescatar lo que de aprovechable pudiera tener el positivismo, así como condenar los excesos a que podía haber dado lugar una mala interpretación del mismo.

Para Vaz Ferreira, el positivismo se alejaría del agnosticismo, el cual trataría de demostrar teóricamente la imposibilidad de toda metafísica, mientras que el positivismo tan sólo evitaría tratar de ese problema. "Propiamente hablando, positivismo es el nombre de la doctrina que considera imposible toda metafísica y todo conocimiento sobre las realidades últimas, y que los considera imposibles por razones históricas, porque la doctrina que trata de demostrar teóricamente esa imposibilidad, y que constituye por eso mismo una metafísica negativa, es una doctrina completamente distinta, que se llama agnosticismo" (98). Para el positivismo, lo desconocido no pasa de ciertos límites; para el agnosticismo no pasará nunca de ciertos límites. "El positivismo (...) es la doctrina de lo desconocido; el agnosticismo (...) es la doctrina de lo incognoscible" (99). En esta interpretación de Vaz Ferreira, el positivismo deja fuera de sus atribuciones a la metafísica, mientras que el agnosticismo niega que ésta pueda existir. Más cauta, la actitud positivista no intenta aquí abordar problemas que reconoce ajenos a sus intereses; más doctrinario, el agnosticismo se atribuiría validez universal sobre todos los sistemas metafísicos y, de modo inconsciente, sería éste y no el positivismo el que se instituiría en metafísica.

En ambos casos, los problemas planteados por la metafísica no se pueden resolver; ya sea por la naturaleza misma del problema (agnosticismo), ya sea por las limitaciones propias del ser humano (positivismo), ya sea por las limitaciones propias del ser humano (positivismo).

tivismo). Y así, podría concluirse: "por consiguiente, tomando los términos en su sentido preciso, toda doctrina que resuelva de cualquier modo alguno de estos problemas, o ambos, o cualquier otro que sea puramente metafísico, no puede ser llamada, en rigor, una teoría positivista" (100) ni, desde luego, agnóstica.

Valga lo anterior para iniciar una nueva reflexión. "Nosotros llamamos positivistas a Spencer, Mill, Bain y los demás filósofos ingleses de tendencias parecidas" aunque nunca nos hemos detenido a pensar que "ninguno de esos pretendidos positivistas se ha abstenido de tratar los problemas metafísicos" (101). A cada uno de estos autores, por contra, les ha sido necesario consagrar cientos de páginas a las cuestiones metafísicas antes de sustentar su propia teoría. Análogamente, a los autores tenidos por espiritualistas no les es infrecuente conceder a la observación y a los hechos positivos el lugar que merecen en la ciencia. "Ya he hecho referencia a un texto de psicología cuyo autor, francamente espiritualista, consagra más de la mitad del volumen a los datos fisiológicos, y esta tendencia es hoy tan acentuada, que hasta puede encontrarse alguna obra escolástica tomista que entra en materia con una exposición extensa de la psicofisiología" (102).

De este modo, la radical innovación que deriva del punto de vista de Carlos Vaz Ferreira nace de la distinta ordenación de los planteamientos y de los problemas. Para él, la solución adoptada por los sistemas filosóficos deriva de una serie de soluciones previamente adoptadas, que condicionan la posterior solución sistemática. Aunque sin mencionarlos de momento, Vaz Ferreira se refiere a las soluciones previas ya adoptadas por un filósofo dado en los problemas capitales de la creación de la materia y del universo, de la conservación de la energía o del movimiento, del origen de la vi

da, de la inmortalidad del alma, etc., como soluciones que prejuzgan toda otra solución sistemática adoptada más tarde por él. Sin duda, también la formación educativa recibida respecto del problema de las causas y de lo desconocido ha de tener una influencia decisiva en la elaboración del sistema filosófico posterior. "El problema de la inmortalidad del alma y el de la existencia de Dios serán, si se quiere, los problemas más importantes si se los considera desde el punto de vista de las aspiraciones y sentimientos de la humanidad; pero en la lógica de los sistemas, son problemas subordinados: su solución depende de toda una serie de soluciones anteriores, y, por consiguiente, clasificar por ellos los sistemas es hacer una verdadera clasificación artificial" (103).

No corresponde, por tanto, clasificar a los sistemas desde sus soluciones al problema de la causa exclusivamente, porque en las soluciones intermedias sobre la substancia y el conocimiento puede hallarse ya una buena parte de las soluciones que contribuyeron a esa solución sistemática y que no siempre se trasluce en ella.

A modo de comparación, y siguiendo un proceso encadenado de soluciones que parten del problema del conocimiento de la materia, pasando al de la vida, al del hombre y llegando al problema de Dios, el camino ascendente no tiene por qué ser único para distintos filósofos que parten de los mismos principios, ni tiene por qué coincidir el camino descendente en todas las soluciones, lógicamente posteriores a la elaboración racional. Esto explicaría la diversidad de vías de acceso a la solución última de la causa, así como la variedad de soluciones o matices en el camino descendente dentro de un mismo sistema filosófico cuando es interpretado por filósofos diferentes.



La reflexión abierta de Carlos Vaz Ferreira en torno a los nombres de los sistemas metafísicos ha tenido hasta ahora un solo y claro motivo: prescindir de todo prejuicio filosófico a la hora de pensar directamente los sistemas metafísicos. "La conclusión de tan largas premisas se condensa en un párrafo. El profesor de filosofía tiene hoy, entre nosotros, la misión importantísima de destruir o contribuir a destruir la intolerancia que nos ha hecho tantos males, sustituyendo en los espíritus por una menos incompleta y estrecha, la concepción actual de las escuelas filosóficas" (104).

Una consecuencia práctica de la anterior revisión crítica de las escuelas filosóficas, es la dificultad de comunicar a los discípulos no ya sólo una metafísica hecha, sino también una moral hecha. "¿Será mi objeto, y , en general, será deseable: será inevitable, necesario o simplemente útil, para que pueda sacar uno de ustedes el mayor rendimiento de su moral, que adopten alguna escuela o sistema? Por mi parte, no lo creo, al menos en el sentido habitual que se da a los términos. Justamente, todo mi esfuerzo en esta clase en que he puesto, por lo menos, tanto amor, ha tendido a mostrar que lo importante no es llegar a una escuela, sino a un estado de espíritu" (105).

Sobre todo, es en la educación moral donde se trasluce la obra del maestro y donde es más fácil dejar la impronta de la escuela. Pero si Carlos Vaz Ferreira no pretende en ningún momento adscribirse a ninguna escuela filosófica ni a ninguna doctrina metafísica hecha, entonces su enseñanza sobre la moral no puede menos que volver a hacer referencia a la fuente misma del filosofar que es el propio individuo. "Vuelvo a repetirlo: no pretendo crear moralidad; (...) Si yo tuviera la pretensión ambiciosa de que mis discípulos de moral se caracterizaran por algo; (...) he aquí cual se--

ría mi deseo: yo pediría que un discípulo mío se distinguiera por la continua atención moral hacia sí mismo: que se le viera siempre alerta, analizando todos sus actos, aun aquellos que parecen indiferentes a primera vista, aun aquellos que se ejecutan rutinariamente, por hábito, por imitación, procurando así que su moralidad propia no se descuide, que los sentimientos no se emboten, que la inercia y la anestesia de la costumbre no predominen y no mecanicen la conducta moral" (106). Comparando la conciencia con una pequeña llama que tiembla en nuestro interior, la exhortación de Vaz Ferreira consistiría en pedirnos que la alimentáramos siempre un poco y que no la dejáramos apagar, pues por pequeña y débil que parezca puede llegar a prender el universo entero.

Por otro lado, en la historia de la humanidad los pensamientos que se van utilizando y perfilando no son nunca exactamente los mismos sistemas metafísicos tal y como aquí se han discutido. El problema metafísico de fondo es eterno, pero no la solución que el hombre le va dando a lo largo de los siglos. En relación con aquel estado de espíritu que cada uno de sus discípulos debería tratar de encontrar por sí mismo, Vaz Ferreira nos confirma que ese estado va mejorando con el tiempo y que es el cambio más profundo que pueden experimentar las generaciones. Cambia la actitud ante los problemas, sus mismas soluciones y hasta los deseos más hondos del hombre. Con frecuencia, una generación hace problema de algo que jamás lo hubiera sido para otra anterior y, por supuesto, la norma moral es uno de los indicadores en que antes comienzan a manifestarse los efectos de ese cambio de espíritu.

Desde el convencimiento de que aquella transformación del estado de espíritu mejora siempre nuestra facultad de pensar, le vemos afirmar "hay cuestiones , por ejemplo, que se 'fossilifican', que ca

en en desuso, que acaban por no corresponder al estado mental de la humanidad; ciertas cuestiones que se discutían en la antigüedad o en la Edad Media, no se discuten hoy no porque se hayan resuelto por el raciocinio, sino porque nuestro estado mental ya no corresponde a ellas; (...) la 'Teología' escolástica, por ejemplo, no puede decirse que haya sido refutada; es otra cosa: ha sido desvanecida, disuelta, diré, por el espíritu moderno..." (107). No se trata, sin embargo, de una progresión lineal en la mejora o perfeccionamiento del espíritu que resuelve hoy problemas ayer insolubles gracias a una capacidad racional en aumento. Se trata de un estado de espíritu que va abandonando tras de sí problemas insolubles siempre y que con el tiempo van dejando de interesarle.

La eterna búsqueda de la verdad es entonces una adecuación de los problemas a las capacidades e intereses del hombre donde el estado de espíritu supone un cambio de actitud. "La verdad no se va haciendo por raciocinios totalmente, sino que se va haciendo principalmente por cambios de estados de espíritu" (108). Hay, sin embargo, una confianza en el progreso de las capacidades del espíritu humano por lo menos sí en el hecho de ajustarse a pensar solamente problemas solubles. Esta confianza se refleja en varios pasajes de la obra de Carlos Vaz Ferreira y constituirá uno de los puntos característicos en el resultado de su análisis filosófico. Por el momento, bastará con observar, acercándonos tal vez algo al pragmatismo y dentro del contexto en que la verdad va haciéndose por cambios en el estado de espíritu, que "los hombres acaban por pensar y sentir mejor" y que ciertas cuestiones insolubles "se van desvaneciendo solas", esto es, que se fosilizan y enquistan ante el nuevo estado de espíritu que las abandona sin resolver porque ya no retienen nuestra atención y dejan de constituirse en problema para aquella generación que se halla en otro estado de espíritu, movida por

otros intereses. Sin duda, la moral y la conciencia de pecado es una de aquellas cuestiones que más sujetas se hallan a los vaivenes generacionales, pudiendo dejar de ser un problema moral mucho de cuanto lo había sido para generaciones anteriores, e incluso haciéndoselo de problemas que nunca lo habían sido para ellas. (109)

El hecho de que esos grandes temas no se hayan resuelto o el hecho de que ya no interesen a una sociedad determinada tomada como conjunto, no es obstáculo para que el problema originario y anterior que los genera sí sea objeto de conocimiento y se lo enseñe en las escuelas como intenta hacer la metafísica. Del hecho de que algunas de las proyecciones, enseñanzas o doctrinas metafísicas se hayan enquistado o fosilizado en perjuicio de la claridad de las soluciones del problema en sí metafísico no debe concluirse que toda enseñanza de origen metafísico deba ser proscrita en beneficio de otra positiva. En este sentido, Vaz Ferreira vuelve a quejarse de la enseñanza exclusivamente positivista recibida en su juventud al afirmar que "una segunda objeción viene de cierto espíritu positivo (bien falsamente positivo) que quiere limitar la enseñanza a lo positivamente práctico (ese estado estuvo un poco de moda en la época de mi curso; por eso lo recuerdo aquí). Absurdo sería, sin duda, no enseñar más que cosas abstractas; pero igualmente absurdo proscribir lo abstracto de la enseñanza" (110). Las cuestiones metafísicas, que por su naturaleza ocuparán el primer lugar en esta enseñanza abstracta, no deben confundirse con lo puramente abstracto de esa enseñanza sino que, por el contrario, deben hacer constante referencia a lo vital y a lo concreto de nuestras necesidades. "Es error bien vulgar considerar la Metafísica como si no comprendiera más que problemas abstractos. Lo son, sin duda, tantos de los que esa disciplina trata: el idealismo, el fenomenismo, etc.; pero de la Filosofía forman parte, también, los más vitales de to-

dos: los de la libertad y los del determinismo; el de la existencia de Dios; y el más vital, el más importante de todos, para nosotros: el de la inmortalidad, el de la supervivencia de la conciencia. Dejar salir a los jóvenes de la enseñanza sin haberles hecho sentir esos problemas --comprendidos hasta donde puedan-- es dejarles la inteligencia y el sentimiento incompletos" (111).

Recordemos que fue precisamente contra este estado de espíritu doctrinal y limitante contra el que reaccionó Vaz Ferreira al encontrar establecida en su país la teoría de las tres escuelas. Refiriéndose de nuevo al eclecticismo residual en el Uruguay, nos dice "por regla general, nuestros países americanos están más libres de todo esto; el nuestro, por ejemplo, se ha libertado totalmente; no hace, sin embargo, tanto tiempo, como pudiera creerse: yo alcancé, y tuve que reaccionar contra él, al ocupar mi cátedra de filosofía, un estado de espíritu muy curioso (...) Dentro de estas tres escuelas, o mejor dicho, dentro de estos tres nombres, se clasificaban todos los pensadores, y sus sistemas o ideas" (112). La idea de Dios, la espiritualidad o la inmortalidad del alma como fuentes para la metafísica eran simplemente sostenidas, negadas o excluidas de la discusión sin presentarlas como posibilidades y sin contrastar los argumentos de una y otra escuelas. He ahí el dogmatismo contra el que Vaz Ferreira debía reaccionar en parte.

No es solamente contra ese dogmatismo de las tres escuelas filosóficas contra el que sería conveniente combatir en los sistemas de enseñanza. También la información y la formación de la juventud acerca de temas sociales y no sólo científicos y religiosos debía gozar de un carácter generosamente amplio y capaz de suscitar y hacer fermentar multitud de intereses. El aula debería ser, para Vaz Ferreira, el hogar donde el futuro ciudadano aprendiera a hacerse

consciente de su responsabilidad civil y por sus conocimientos específicos pudiera ayudar luego a los demás a comprender el hecho social. "Hay que tener en cuenta que el espíritu de la enseñanza en estas materias sociales, es, en general, árido, seco, esquemático y formalista. Por consiguiente, había que poner en las mentes de los estudiantes (especialmente, de los que hubieran de dedicarse al derecho; pero, también, de todos los otros, puesto que, de esos problemas, trata todo el mundo, sabiéndolo o no), habría que poner en las mentes de los estudiantes, un fermento activo que los defendiera en el futuro contra el formalismo. (...) Sería necesario que las enseñanzas jurídicas formalistas no nos quitaran la facultad de sentir" (113). La lucha contra el dogmatismo estrecho y el formalismo en la presentación de sistemas filosóficos y sociales es otra de las características y fundamentos de la labor pedagógica y filosófica de Carlos Vaz Ferreira por conseguir una enseñanza abierta y viva, libre de las limitaciones propias de la fosilización y el enquistamiento de la tradición recibida. Un pensamiento vivo, en fin, que se rebela contra las estrecheces que lo ahogan.

Es justo reconocer la honradez al hombre que ocupando cargos directivos en la educación uruguaya supo evitar el vaivén propio de las reacciones doctrinales. La suya fue una labor más ardua que la de desandar lo andado o la de seguir en dirección contraria a la que siguieron sus predecesores. Si en el Uruguay la escuela espiritualista se apoyaba tan sólo en las Humanidades y si la positivista lo hacía solamente en las Ciencias, Vaz Ferreira desarrolló desde su Cátedra una labor que había de acabar con esa contraposición y de la cual se siente legítimamente orgulloso. "Leí hace poco, sobre este asunto, un informe de un buen amigo mío, donde se recuerda lo que es la verdad, que en mis cátedras y en mi propaganda general nació la reacción contra aquel positivismo y cientifismo es-

trechos. Pero fue precisamente contra su estrechez, contra sus exclusivismos; me ha sido grato que eso se reconozca y por tan autorizada opinión" (114)

No es una vuelta al espiritualismo como reacción estrecha contra el positivismo la que Vaz Ferreira propugna para su país. Sino una eliminación total de los exclusivismos propios de todas las escuelas, tanto del espiritualismo como del positivismo, en las condiciones en que a él le tocó vivir, pero también en contra de los restos de materialismo y otros sistemas metafísicos que Vaz Ferreira se esfuerza en analizar por encima de los nombres, para hallar entre ellos las conexiones que el exclusivismo de la enseñanza dogmática impide percibir al embotar el espíritu del estudiante. (115).

Hay, finalmente, un modo excelente a juicio de Vaz Ferreira para mantener siempre alerta y despierto el espíritu frente a las secuencias limitantes del estudio de los manuales y textos. Es la lectura directa de las obras de los grandes espíritus creadores, sean o no filósofos. "¿Quién no recuerda, por ejemplo, la acción estimulante, puede decirse reveladora, que ejerció sobre su espíritu, en la niñez o en la adolescencia, la lectura de ciertas obras originales? ¿Quién no conserva un verdadero agradecimiento hacia ciertos autores de libros que lo hicieron pensar y sentir hondamente? (...) porque lo que verdaderamente educa, lo que ensancha, lo que abre horizontes, es el contacto, la comunicación directa con los grandes espíritus creadores" (116). En su reflexión original contra la limitación del espíritu está no sólo el texto sino también el maestro que los usa en exclusiva, "el maestro(que)no ha sufrido la acción directa de los grandes espíritus, acción que, con el estudio, igualmente directo, de la naturaleza, constituye el factor esencial de la alta cultura" (117).

La Naturaleza, en sí pasiva para la mentalidad positivista, cobra nuevo relieve en la crítica de Carlos Vaz Ferreira. Parecería más claro que el contacto con los grandes espíritus ayudase a la formación del estudiante: el espíritu humano, se dirá, posee una comunicabilidad inherente que permite trasvasar ideales, conocimientos y sentimientos de una persona a otra; la Naturaleza, en cambio, parecería desprovista de esa locutividad, lo que la haría muda y pasiva a toda comunicación. Sin embargo, la postura de Vaz Ferreira es totalmente contraria a este postulado que hace de la Naturaleza un simple dato o un producto del observador, prefiriendo concederle casi el mismo rango de coherencia e inteligibilidad que le concede al espíritu humano. La Naturaleza, a juzgar por el último pasaje citado, posee en ella misma una comunicabilidad que la hace en sí misma objeto posible de conocimiento, sin que deba esperar a que sea el hombre o la razón humana quien ponga en ella esos rasgos de inteligibilidad que posteriormente dirá encontrar en ella, como pretenderá el positivismo. quede así apuntado un rasgo epistemológico en la concepción educativa de Carlos Vaz Ferreira que es todavía susceptible de un desarrollo posterior. Por el momento, baste retener el carácter originario del saber que Vaz Ferreira otorga tanto al espíritu como a la Naturaleza como dos fuentes de conocimiento (118).

Para finalizar el tratamiento que Vaz Ferreira concede a esta parte de los sistemas metafísicos, referiremos a continuación su postura frente al pragmatismo en tanto que sistema metafísico no sólo atribuible a W. James.

Habíamos tenido ya oportunidad de hacer constar la postura de Vaz Ferreira ante el escepticismo como corriente filosófica. Su anhelo expositivo y su interés por todas las doctrinas no estriba



ba tanto en un deseo de exhaustividad como en la seguridad de que toda exposición sincera podía ayudarnos a afrontar mejor la solución directa al problema planteado. Su posición se mantenía alejada del escepticismo propiciando la acción, pues se pretendía mejorar la acción acercándola lo más posible a la razón y ajustando a la teoría la práctica. Sin embargo, no había tenido que plantearse la violencia de la inteligencia por tratar de razonar lo que debían ser dogmas de fe como querría el protestantismo, ni por forzar la creencia como querría el pragmatismo y que son dos de las principales faltas que contra la dignidad de la razón puede cometer el filósofo. Precisamente esta última es la falta más grave que, como fondo, Vaz Ferreira atribuía al pragmatismo. "Forzar la creencia: es lo que pretendería el 'Pragmatismo', nombre nuevo de una de las cosas más viejas" (119). Esta violencia contra la razón resultaba para Vaz Ferreira claramente puesta de manifiesto en un análisis detenido de varios pasajes de The Will to Believe de W. James después del cual encuentra tres significados especiales en el pragmatismo: 1º que la verdad depende del hombre, 2º forzar la creencia por la voluntad y 3º identificar para la acción certeza absoluta con creencia.

Respecto del primer significado de la palabra pragmatismo, no es tomado ahora en consideración al no influir directamente en las acciones o en las decisiones de los actos humanos. "En este sentido, 'Pragmatismo' es una teoría de conocimiento, teoría afín del 'Relativismo', (...y) no afecta, o por lo menos no afecta forzosamente, ni nuestras reglas de conducta en cuanto a la creencia, ni nuestras reglas de conducta en cuanto a la acción: siempre se impone (...) obrar en consecuencia de nuestra verdad" (120). En todo caso, correspondería discutir esta significación al plantear el problema de la verdad como universal y no puede ser discutida

tratando de la acción, como viene haciéndolo ahora Vaz Ferreira.

En cuanto a los otros dos sentidos, nos dice "ahora bien: la confusión central de James, que quiero poner de relieve, es la confusión entre la segunda y la tercera actitud. Lo verdaderamente pragmatista (si pragmatismo ha de implicar alguna novedad y alguna diferencia en relación a lo que siempre se ha considerado o debido considerar como natural o razonable) es la segunda actitud: convencernos, para obrar, más de lo que razonablemente debemos convencernos. Pero James a menudo llama también pragmatista, o piensa como pragmatista, a la tercera actitud; y, naturalmente, como ésta es la más razonable, legítima e inatacable, siente en favor del pragmatismo, y comunica al lector no prevenido, una ilegítima sensación de evidencia, resultante de ese transporte falacioso" (121). Pero como la acción humana está completamente alejada de la solución perfecta, no hay nunca un tal caso de evidencia o convicción absolutas previas a la acción ni un caso tal de conciencia tranquila con posterioridad a la misma. De ahí que a Vaz Ferreira le parezca falaciosa la propuesta de W. James por la cual, gracias a la creencia y al convencimiento absolutos quedaríamos del todo satisfechos en nuestra acción, como si la pugna de la razón entre las distintas posibilidades hubiera quedado aniquilada por esa creencia.

Por el contrario, para Vaz Ferreira queda siempre en pie la actividad de la conciencia si no ha sido embotada por la falsa tranquilidad, al no dejar de preguntarse nunca por los móviles que sopesó antes de la acción. "Lo que tenemos que llamar 'solución' es, en cierto sentido, lo contrario: la acción (mejor posible) con persistencia del conflicto, sin ahogar aquellos sentimientos que en cada caso deban o hayan de ser, en mayor o menor grado, sacrificados. (...) Y la Moral es, entera, un caso de interferencia de idea

les y de solución conflictual" (122). Para Vaz Ferreira, el conflicto persiste aun después de la acción --pues para él la moral es en sí conflictual-- y no admite que W. James propugne una solución definitiva en la acción basada en la creencia absoluta de su conveniencia, oponiéndose a esta utilización o instrumentalización de la creencia como de una fe por encima de la razón, que solucione las vacilaciones propias de toda elección y de todo el razonamiento que ésta lleva consigo.

Esa fe o creencia sería así válida desde el punto de vista pragmático porque permite terminar con la irresolución de sopesar in definidamente pros y contras (123). Mas esa solución extrarracional infringiría el estricto criterio de racionalidad en el que Vaz Ferreira quiere resolver el problema de la acción moral, por un ex clusivo balance de razones. Esa es la falta contra la racionalidad a denunciar en el pragmatismo y reconoce que pasa con frecuencia desa percibida para el lector no avisado.

El pragmatismo influiría negativamente en lo que debería ser un cuidadoso y esmerado cálculo de las posibilidades de éxito de una acción dada, precipitando o forzando la acción por esa creencia o falta de racionalidad, posibilitando más fracasos que éxitos por un apresuramiento en el cálculo donde no debieron contar más que estrictas razones. "Violentar la creencia en ciertos casos, sean los que sean, es aumentar las probabilidades de error; (...) no se pueden hacer impunemente esos ejercicios psicológicos, cuyo efecto es falsear el resorte de la consecuencia y disolver los preciosos instintos que nos sirven para graduar nuestras creencias" (124). Contra la ilegítima seguridad que el pragmatismo asegura proporcionar en la acción, concluye Vaz Ferreira la imposibilidad de reducir la moral humana a una solución o a una doctrina o a un -ismo cual--

quiera, pues esa solución debe permanecer siempre abierta e interrogante, irreductible a ninguna escuela. De ahí que termine diciendo en el mismo pasaje anterior: "Es por todo eso por lo que el pragmatismo (...) es, aun desde el mismo punto de vista pragmatista, inferior al... a esa otra actitud del alma que precisamente por ser la única lógica, la única moral, la única sincera, la única posible, no puede nombrarse con ningún ismo".

Otras observaciones al pragmatismo no pasan por alto la gran diferencia entre una concepción absoluta de la verdad y la concepción relativista o utilitarista propia del pragmatismo, mostrándose nuestro filósofo más partidario de la primera que de la segunda concepción, lamentándose de aquella segunda acepción utilitaria de la verdad (125). En aquella concepción absoluta de la verdad y en el desinterés por la aplicación concreta parece radicar, precisamente, la universalidad de la solución metafísica.

Hay también, a juicio de Vaz Ferreira, una deliberada imprecisión en el pragmatismo al tomar en consideración sólo algunas consecuencias posibles dentro de su definición de verdad. "O bien su definición de la verdad se refiere a todas las consecuencias tomadas con la mayor amplitud, y entonces no modifica la práctica; o bien modifica la práctica, pero es prescindiendo de algunas consecuencias posibles, por lo menos, de las creencias; y, en este caso, modifica la práctica en mal sentido" (126). En este segundo caso, constituye el pragmatismo un sistema funesto porque con el criterio del éxito ofusca posibilidades en la elección, conduciendo al error, "funesto, porque nos conduce a tomar en muchísimos casos el error por verdad, buscando el criterio del éxito" (127).

Con esta ambivalencia en la amplitud que debe darse a las conse

cuencias a tomar en consideración antes de actuar, sin precisar si deben considerarse todas o sólo algunas de las consecuencias, coloca el pragmatismo a quien lo sigue en un impreciso y vago estado de espíritu del todo impropio de una filosofía que pretenda seguir los requisitos propios de la racionalidad y que Vaz Ferreira no puede menos que denunciar. "El estado de espíritu de los pragmatistas es una oscilación entre dos sentidos que dan a la palabra 'verdad'. (...) Resulta, pues, un estado de espíritu confuso, y de una confusión muy difícil de ver y de criticar. Es un sofisma; pero, estoy por decir, un sofisma dinámico: un sofisma en movimiento; no un sofisma en reposo" (128).

A este respecto podía hacerse la siguiente observación: una definición de un término cualquiera, incluida una definición del término verdad, presupone que se cumple siempre la definición mientras no se diga lo contrario. La definición A es B presupone duración en el tiempo, lo cual hace que esa definición sea equivalente a la definición A es B siempre. Sin embargo, diríase que con la oscilación propia del pragmatismo denunciada por Vaz Ferreira, el pragmatismo define A es B bajo la doble consideración de A es B bajo ciertas condiciones (esto es, cuando se producen ciertas consecuencias) y A es B siempre (esto es, cualesquiera que sean sus consecuencias), dando lugar así a las dos interpretaciones completamente opuestas a la definición de verdad.

De hecho, Vaz Ferreira seguiría una interpretación universalista de la definición de verdad, haciéndola constante en el tiempo, válida siempre, e intentando mantenerla para todas las consecuencias posibles. En el fondo, ése sería el único criterio lógico válido para juzgar de la verdad de una definición como premisa: que nunca pueda ser invalidada con una consecuencia falsa. El pragmatismo, en cambio, se mostraría más partidario de una definición de

verdad siempre limitada a unas consecuencias concretas dentro de un futuro inmediato.

Mas este apego a lo concreto propio del pragmatismo pone a los ojos de Vaz Ferreira un inconveniente más que estriba en olvidar el cambio en las circunstancias concretas y, con él, el cambio en el criterio mismo de verdad previamente adoptado. Com ejemplo, utiliza Vaz Ferreira el de las ideas teológicas de ayer, reconocidas hoy como falsas (fetichismo, adoración de animales). Ha habido un cambio indudable en el valor que se les ha concedido y no puede sostenerse, como debería sostener el pragmatismo para ser consecuente consigo mismo, que esas ideas teológicas sean todavía verdaderas porque en su día tuvieron una valor y una utilidad entre quienes las sostenían. Si el pragmatismo se apoya en el valor de la utilidad, debe entonces ser universalmente válido aun cuando haya cambiado el valor de esa utilidad o renunciar a ser una doctrina universalmente válida, invalidándose como sistema metafísico. "Es posible que una idea, en un momento dado, para un individuo dado, para una sociedad determinada, en cierto tiempo, ahorre trabajo, trabaje con seguridad y permita 'cabalgar' a un hombre o a un pueblo, y, sin embargo, sea falsa aun dentro (...) del sentido amplio de la palabra 'pragmatismo' " (129).

En el fondo de esa diferencia de interpretación de la verdad radica también la distinción que Vaz Ferreira establece entre verdad y éxito, siendo irreductible lo primero a lo segundo. Lo que para el pragmatismo es probadamente útil para Vaz Ferreira es pasajera-mente provechoso y no debe confundirse con invariablemente cierto.

De nuevo, su estado de espíritu abierto a la crítica le permite detectar estas diferencias, concluyendo que "ese sentimiento que

hace que nosotros distingamos lo verdadero de lo que tiene éxito, (...) nos conduce a reprobamos la conducta de los que adoptan creencias teniendo en cuenta su éxito" (130), un éxito que se busca en el reconocimiento público del resultado de la acción, alejando del individuo la elección y el criterio moral universalmente válido, confundiendo en definitiva lo verdadero con lo útil.

NOTAS AL CAPITULO II

(1) Carlos VAZ FERREIRA, Obras, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, 2ª edición, tomo III (Moral para intelectuales), "Moral de las distintas profesiones intelectuales", pp.47-56, p.50.

En lo que sigue citaremos siempre por esta edición, entendiéndose que se trata de Carlos VAZ FERREIRA cuando no aparezca nombre de autor.

Véase una caracterización muy parecida de la Universidad como lugar de absorción de cultura en América en "Enseñanza Secundaria en general. Ideas previas", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp.15-70, pp.35-36.

(2) "Tanto en la Enseñanza Primaria como en la Secundaria se intensifica en estos momentos la loable tendencia a realizar aquello, como antes yo predicaba solo: disolver la enseñanza superior en las otras enseñanzas". "Sobre la Facultad de Humanidades y Ciencias", tomo XIII (Sobre la enseñanza en nuestro país), pp.223-271, pp.270-271.

(3) "Sobre métodos de enseñanza", tomo XX (Inéditos), pp.67-115, pp.81-82.

Destaquemos que en el sistema de enseñanza que vivió el mismo Vaz Ferreira, era la Universidad la que preparaba para el acceso a las carreras universitarias o profesionales. De este modo, la Universidad cumplía esa función auténticamente preparatoria tanto en lo que concernía a la enseñanza Secundaria como Superior, tanto en lo cultural como en lo propiamente profesional.

De este modo puede decirse que era en la Universidad donde el americano recibía su formación auténticamente Preparatoria para el estudio de su profesión, a la vez que recibía allí una cultura que le sería imprescindible para el mismo ejercicio profesional.

(4) "Enseñanza de la filosofía", tomo XXII (Inéditos), pp.161-176, p.174.

Vaz Ferreira se refiere en otro lugar ("Enseñanza Secundaria en general", tomo XIV (Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp.15-70, pp.41-42) y para unas condiciones ambientales opuestas, al intento similar de Unamuno por separar en dos bloques --uno de cultura general y otro de cultura especial (letras y ciencias)-- la enseñanza secundaria española, sin poner en duda que ese intento debió tener su origen y su justificación en circunstancias muy distintas a las americanas para las cuales sigue pareciéndole muy conveniente aumentar la cultura general, en vez de disminuirla, oponiéndose a la separación de la enseñanza secundaria en los dos bloques citados.

Refiriéndose también a los bachilleratos franceses de ciencias o letras, donde indistintamente ambos facultan para los mismos estudios, hace observar cómo más que una temprana especialización se trata en realidad de una equivalencia que dispone tanto al futuro científico como al futuro hombre de letras para un mejor conocimiento y hasta una cierta especialización del campo de saber que más tarde tendrá que abandonar. "No ya la preparación integral equilibrada, sino hasta la relativa especialización inversa, puede servir" (Ibíd., p.48).

La consigna serviría casi para aconsejar al alumno que aprovechara los años que le quedan de bachillerato para profundizar lo más posible en aquella especialidad (ciencias o letras) que ya no



volverá a tratar más cuando se decida por una profesión (de letras o de ciencias, respectivamente).

De hecho, en la temprana especialización radica el problema de la elección vocacional de una profesión, problema que el joven no es siempre capaz de resolver bien y que Vaz Ferreira resume en una fórmula muy oportuna: "la reserva, en cuanto a esa clase de investigaciones (vocacionales), es sólo ésta: sea cual sea el procedimiento, no anticipar". "Sobre algunas que considero verdades", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2ª serie), pp.17-58, p.56. Para una caracterización algo más detallada de esas verdades en Carlos Vaz Ferreira y que permitan una primera y resumida aproximación al autor, puede verse mi contribución El pensamiento filosófico en la obra de Carlos Vaz Ferreira, en VV.AA. Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual, Institut de Ciències de l'Educació--Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, pp.61-99, "Veintidós 'verdades' para Vaz Ferreira", pp.72-84.

Parece muy razonable alargar el período de cultura general hasta que aparezca la vocación o la decisión de ampliar determinados estudios abandonando el resto. Es decir, que antes de la especialización profesional universitaria debe transcurrir un largo período de información en que el alumno vaya sabiendo cuanto hay en lo que hace a propuestas culturales y profesionales.

(5) "Enseñanza Superior. Parte General", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.98-120, pp.108-109.

En otro lugar precisa también el carácter de cultura general y de amplitud de miras que debe tener todo profesional, "(...)lo que yo llamo disolución o incorporación de enseñanza superior propiamente dicha, de enseñanza de alcance propiamente cultural, en la enseñanza de preparación profesional". "Enseñanza superior", tomo XIII (Sobre la enseñanza en nuestro país), pp.19-40, p.32.

Véase también la "ampliación de cultura difusa o ambiente" que por su parte originan estos profesionales en los medios sociales en los que actúan. ("Enseñanza Secundaria en general", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp.15-70, p.50.

(6) Respecto de la propuesta de Unamuno para la reforma de la enseñanza secundaria en España, separando cultura general de formación especializada como ha sido ya referido, Vaz Ferreira no deja de señalar que "para nosotros, para nuestro país y para el momento de la reforma, esas dos ideas atribuidas al señor Unamuno, resultaban aquí, de tendencias absolutamente contradictorias". "Enseñanza Secundaria en general. Ideas previas", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp. 15-70, p.41.

(7) "Enseñanza Secundaria en general. Ideas previas", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp. 15-70, p.50.

(8) "Informe pedagógico de Vaz Ferreira", tomo XXIII (Inéditos), pp.310-320, p.313.

(9) Ibíd., p.317. En esta página puede leerse la expresión "Este abrirse de los cerebros".

Obsérvese como, insensiblemente, se ha llegado a caracterizar como filosofía esta formación humanista o literaria.

(10) "Sobre la enseñanza de la filosofía", tomo XV (Lecciones so-

bre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.68-78, p.77.

(11) Ibíd., p.78. Vaz Ferreira se extraña de que su propuesta no hubiera resultado ante todos igual de evidente. Eso le hubiera evitado tener que luchar para que "la filosofía no fuera suprimida allí, precisamente donde más estaba en su lugar", esto es, en los estudios de Medicina, reafirmandose sobre este particular en "Enseñanza Secundaria en general. Ideas previas", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp.15-70, p.66.

(12) "Enseñanza Secundaria en general. Ideas previas", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp.15-70, p.61.

(13) Ibíd., p.60.

(14) "Al referirme a los perjuicios de la especialización demasiado temprana, y a la necesidad de evitarla, no me he expresado con perfecta propiedad: no es propiamente la especialización demasiado temprana lo que ha de evitarse, sino la cesación temprana de la cultura general: la especialización puede iniciarse desde muy pronto, como intensificación o reforzamiento de ciertas direcciones de cultura o de actividad; pero sin suprimir, que es lo desastroso, la cultura general" (Ibíd., pp.30-31).

Obsérvese de nuevo cómo a pesar de admitir la especialización como refuerzo educativo, la cultura general sigue teniendo ese carácter primero y fundamental que no debe perderse ni aún después, en la formación superior profesional, donde se ha visto que desempeñaba un papel formativo fundamental por la amplitud de miras a que daba lugar y por el aumento de la cultura ambiente que esos profesionales inducían más tarde, al entrar en contacto con la sociedad.

(15) "Enseñanza de la filosofía", tomo XXII (Inéditos), pp.161-176, p.176.

(16) Ibíd., íd.

(17) "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, pp.181, 183.

(18) "Borrador de un informe de Carlos Vaz Ferreira, como integrante de una Comisión encargada de modificar y reducir el programa de Filosofía", tomo XXIII (Inéditos), pp.291-298, p.292.

El informe, sin fecha en el borrador, apareció publicado en la revista Los Debates (Montevideo), No.9, Sept.(1986), pp.154 y ss. acompañado de una nota donde se decía que ese informe, aunque elaborado por una Comisión, era obra "del aventajado estudiante Carlos Vaz Ferreira, catedrático sustituto del aula de Filosofía" (Ibíd., p.298, nota 1).

Acerca de la enseñanza del eclecticismo en el Uruguay, en alternanza con el positivismo, puede verse el estudio pormenorizado de Arturo ARDAO, Espiritualismo y positivismo en el Uruguay, Depto. Publicaciones, Universidad de la República, Montevideo, 1968, especialmente pp.232 y 289 donde se hace referencia al influjo del eclecticismo de P.Janet aquí citado, y de su obra Tratado elemental de Filosofía que se estableció "como único y exclusivo texto" en 1894, perdurando hasta la reforma universitaria de 1896 que tuvo al joven Vaz Ferreira como a uno de sus más destacados representantes.

Véase también al mismo Vaz Ferreira manifestando las razones de

su reacción frente al eclecticismo de Víctor Cousin en "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp. 177-201, p.180.

(19) Que la filosofía de Carlos Vaz Ferreira rehuye de la abstracción y del alejamiento de los problemas concretos queda puesto ya de manifiesto en lo dicho hasta ahora: ocupación en problemas propios, rechazo de sistemas filosóficos, reflexión sobre algún conocimiento concreto previamente adquirido, etc.

Sobre esta vuelta a lo concreto de esta "filosofía empírica" así entendida, véase el artículo de André ROBINEL "Una nueva concepción del empirismo: la filosofía empírica de Vaz Ferreira", Cuadernos de Marcha (Montevideo), No.64, Agosto (1972), pp.3-9, especialmente pp.4-6.

André Robinel es, además, autor de una Tesis Doctoral (Troisième Cycle) hasta ahora inédita, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Toulouse-le-Mirail y dirigida por el Prof. Alain Guy, con el título Empirisme et philosophie des valeurs chez Carlos Vaz Ferreira, 246 pp.

(20) "Nota dirigida al Decano de la Facultad de Derecho, solicitando que la materia filosofía del derecho se enseñe en el último año de la carrera"; tomo XXIII (Inéditos), pp.217-325, p.320.

(21) "Los problemas de la libertad y los del determinismo. Introducción", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.17-26, p.26.

"Inútil agregar --continúa diciendo-- que la confianza que tengo en este método es independiente de mi esperanza de haber obtenido éxito en el presente ensayo", siendo muy consciente de abordar dos de los principios (libertad y determinismo) tradicionalmente más enfrentados y difíciles de resolver.

(22) "Sobre la enseñanza de la filosofía", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.68-78, p.76.

(23) "Enseñanza secundaria en general. Ideas previas", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp.15-70, p.56.

Contra el peligro de la especialización excesivamente precoz se manifiesta Vaz Ferreira en parecidos términos en otros varios puntos del mismo capítulo. "En general, la especialización no debe ser demasiado temprana" (p.30). Recordando también el carácter formativo o de cultura general de los estudios no especializados, observa además que esa especialización merma todavía más las posibilidades de adquirir una formación cultural completa y que, por tanto, "en las sociedades de cultura ambiente escasa, los males de la especialización demasiado temprana han de ser mayores" (Ibíd.id.).

(24) "Cómo enseñar filosofía en la Enseñanza Media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, p.181.

(25) Ibíd., p.184.

(26) Véase el informe que Vaz Ferreira elaboró en su juventud para que fuera modificado el programa de Filosofía (tomo XXIII, pp. 291-298) que se hallaba entonces bajo la influencia del Tratado elemental de Filosofía de Pierre Janet como ya se ha indicado en la nota (18) del presente capítulo.

(27) Refiriéndose a su Lógica Viva donde se sirve de la reflexión

ajena para ejercitar la propia, nos advierte que "muchos sentirán la impresión de que el modo de pensar que este libro preconiza, re presenta aquellas actitudes o tendencias mentales (propias del eclecticismo); y entenderán que el que recomendamos como buen modo de pensar, es o supone la tendencia a buscar el justo medio, o la tendencia ecléctica, o ambas". "Otros Apéndices. Sobre el 'justo medio', 'eclecticismo', etc.", tomo IV (Lógica Viva), pp.271-273, p. 271.

(28) Ibíd., p.272.

(29) "Entretanto, esas dos tendencias, tanto la que consiste en buscar el justo medio entre opiniones, como el eclecticismo, son malas; son, en general, pésimas" (Ibíd., p.272).

(30) Ibíd., id.

La actitud acomodaticia contraria a ésta, consiste en reposar sobre lo ya pensado por otro o por otros, es "el espíritu abstracto y libresco, o, en todo caso, poco original" y permanentemente estéril al que se refiere a continuación: "y es que esas actitudes, si realmente se las mantiene, nos condenan a quedar dentro de lo ya pensado; a no encontrar nada nuevo" (Ibíd., id.).

(31) "Sobre 'Eclecticismo' ", tomo X (Fermentario), pp.96-98, pp. 96-97.

(32) "Tercera conferencia", tomo VII (Sobre los problemas sociales), pp.61-89, pp.86-87.

(33) Ibíd., p.87.

Obsérvese en este último pasaje cómo "directamente" equivale a "personalmente", esto es, a ponerse en contacto uno mismo con el problema filosófico tratado por las distintas doctrinas. De ahí el carácter personal, individual e intransferible de la reflexión filosófica que Vaz Ferreira quiere destacar.

En este sentido, no sería mejor filósofo quien creyera poseer las mejores soluciones, sino quien más hondamente sintiera los problemas. La filosofía sería entonces como la tela de Penélope que cada generación debe siempre volver a tejer de nuevo con el hilo que le da la tradición.

Casi letra por letra, Henri Bergson estaría en contra de esta última concepción de la filosofía recién formulada. En efecto, el filósofo francés nos recomienda ceñirnos a un número muy corto de problemas para poder resolverlos, "y así la filosofía, como la ciencia, se hará en colaboración, y progresará indefinidamente, en lugar de tejerse y destejarse sin cesar como la tela de Penélope." Henri BERGSON, "Discurso pronunciado en la Residencia de Estudiantes el 1º de Mayo de 1916", reproducido por Manuel G. Morente, La filosofía de Henri Bergson, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1917, pp.143-150, p.146.

(34) Arturo ARDAO, La filosofía en el Uruguay en el siglo XX, FCE, México, 1956, 1ª ed. Primera Parte "Filosofía de la experiencia", pp.21-105, incluyendo a J.E.Rodó y Vaz Ferreira dentro de la que A.Ardao califica como "corriente principal" derivada de la oposición al positivismo, junto con una corriente secundaria que lo sigue, la "Filosofía de la materia".

Para caracterizar mejor esta calificación de "filosofía de la experiencia", sin duda atribuible a Vaz Ferreira, repitamos con A.Ardao en la obra aquí citada: "por otra parte, esa corriente empirista que se impone principalmente en el seno de la Universidad, te--

niendo por gran centro histórico de referencia la personalidad de Vaz Ferreira, se evadió del positivismo clásico en una dirección o puesta a la del materialismo. Rompió las ligaduras positivistas 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.

¿Por qué, entonces, no hablar de espiritualismo o de idealismo, en lugar de empirismo, para caracterizar a esa corriente? No habría un impedimento esencial. Pero el espiritualismo metafísico aparece en ella sólo como inclinación o tendencia (...) hablar de espiritualismo o neoespiritualismo, sin ser arbitrario, se prestaría a mal-entendidos" (Ibíd., p.21, subrayados míos).

(35) "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, p.185.

"Vulgar" toma aquí el significado de "frecuente" o "general" en el modo de calificar a las distintas corrientes filosóficas.

Las acusaciones que recibe Vaz Ferreira le obligan a precisar su postura filosófica tanto frente al escepticismo como frente al eclecticismo, exponiendo ante todo su criterio respecto de esas corrientes históricas de la filosofía, consagradas tanto por la tradición recibida como por el uso corriente que las califica y clasifica de un modo vago e impreciso (vulgar), haciéndose necesario un estudio más detenido para que aparezcan diferentes.

(36) El hecho de que el escepticismo de la antigua Academia conservado aún por Carnéades fuera recogido por Cicerón como un testimonio de la sabiduría griega (Academica II), no hace sino confirmar el supuesto de que rebatir las tesis de los contrarios sin tener que mostrar la propia hace aparecer al escéptico académico, al menos a primera vista y para los no iniciados, como el más sabio y superior a aquellos a los que ha rebatido, contribuyendo así a confundir el academicismo y la sabiduría con el escepticismo.

(37) "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, p.185.

(38) Hay en este realismo una posible referencia al pensar que dan de sí las cosas postulado por Xavier ZUBIRI como consecuencia de la reflexión sobre la "nuda realidad" (La inteligencia sentiente, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, p.107), pues sabemos que para él "las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa". ("X.Zubiri: dos etapas", Revista de Occidente, No.32, (1984), pp.43-50, p.48, subrayado mío.)

(39) "El buen escepticismo no inhibe la acción: la suaviza", sos tiene en "Un paralogismo de actualidad", tomo X(Fermentario), pp.144-172, p.164.

El escepticismo clásico, al negarse a formular asentimiento alguno, estaría incapacitado por esa razón para realizar cualquier acción, y cada una de las que se viera obligado a realizar en su vida cotidiana constituirían una flagrante contradicción con su postura teórica.

En Vaz Ferreira, en cambio, el escepticismo no inhibe la acción y tan sólo la suaviza enseñando a no precipitarla, sopesando los pros y los contras en cada caso. A ese balance nada puede ayudar tanto como la experiencia recogida de todos los sistemas filosóficos.

La postura de Vaz Ferreira no es, entonces, de reserva ante la acción en las cosas de la vida, sino el intento de mejorarla o su

vizarla con la ayuda de la reflexión filosófica.

(40) "Conocimiento y acción", tomo VIII (Conocimiento y acción), pp.17-32, p.23. En este sentido, Vaz Ferreira rechazaría la duda de quien no sabe aquello que ha de saber y aceptaría cierta duda o perplejidad que estaría cercana a la docta ignorantia postulada por Nicolás de Cusa en esa conocida obra (cap.I, final), donde el sabio es tanto más docto cuanto mas ignorante se sabe.

(41) *Ibíd.*, *íd.* Subrayado mío.

(42) "Teóricos y prácticos", tomo III (Moral para intelectuales), pp.155-174, p.160, nota.

Como prototipo de esta moral estoica, al menos a nivel teórico, cita ahora a Marco Aurelio, si bien reconoce en él el mérito de pa-  
sar al plano de la acción luchando contra el mal.

(43) "Consideraciones generales", tomo XXII (Inéditos), pp.261-294, p.280.

(44) "Conocimiento y acción", tomo III (Conocimiento y acción), pp.17-32, pp.23,28 y 29.

Vaz Ferreira combate en otros lugares el pragmatismo de James (véase nuestro capítulo I, notas (127) a (141)), reteniendo en este momento el carácter de ilegitimidad e irracionalidad que supone el tratar como si fueran racionales cuestiones que no lo son, como esas "suposiciones religiosas o morales" a que hace referencia aquí. Esa "violencia intelectual" del centro del párrafo no es sino el "forzar la creencia" del comienzo de la cita.

(45) "Cómo debe enseñarse la Filosofía en la Enseñanza Secundaria", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.79-98, p.95.

Compárese con otro pasaje casi idéntico textualmente en "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, pp.193-194: "(las religiones) son un esfuerzo instintivo para alcanzar una verdad informulable, pero existente; algo así como una marea del espíritu, cuyas olas fueran atraídas por una realidad que no se alcanzará jamás; pero que ejerce oscuramente, tal vez inconscientemente, esa acción atractiva; o sea, todavía, que se sienta que ese mismo problema forma parte de los que el hombre no puede resolver con exactitud siempre". El primer texto introduce la siguiente variación: "(...); algo así como una marea del espíritu, que se levanta influenciado por la atracción de una verdad que no alcanzará jamás; aun si sobre esas dos mismas posibilidades se dudara; y no hay que hablar del caso en que se vea en algún dogma religioso la expresión de la verdad absoluta; en todos los casos, existen razones ineludibles para suministrar esa enseñanza" (tomo XV, p.95).

(46) Véase, por ejemplo: "de la Filosofía forman parte, también, los (problemas) más vitales de todos: los de la libertad y los del determinismo; el de la existencia de Dios; y el más vital, el más importante de todos, para nosotros: el de la inmortalidad, el de la supervivencia de la conciencia". "Sobre la enseñanza de la Filosofía", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.68-78, p.71, subrayado mío.

De estos dos últimos pasajes se desprende la necesidad y la conveniencia de enseñar una Filosofía de la Religión en la Facultad de Filosofía.

(47) "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, pp.82-83.

Contra esta representación simplista de la sucesión de los siglos, afirma en otro lugar ("Pseudo humorismo", tomo X (Fermentario), pp.212-217, p.217): "Fundaron el 'Novecentismo' porque creyeron que el siglo XX iba a ser posterior al siglo XIX".

Tan poco acertado como dividir las Edades en Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, pues así parece que con nosotros termina la Historia.

Algo más acerca de esta falsa oposición al siglo XIX con la vuelta "ochocentista" de generaciones románticas e idealistas que detestan al positivismo, a la psicología experimental, al realismo y al escepticismo, puede verse en "Errores de falsa oposición. Algunos ejemplos complementarios de falsa oposición", tomo IV (Lógica Viva), pp.68-73, pp.69-70.

(48) "Sobre la Facultad de Humanidades y Ciencias", tomo XIII (Sobre la enseñanza en nuestro país), pp.225-271, p.267.

Obsérvese de nuevo cómo el "novecentismo" pretendería sobrevalorar los estudios humanísticos propios del siglo XVIII volviendo a ser ochocentista como reacción contra el cientifismo del siglo XIX.

Ese "novecentismo" no estaría en lo literario muy alejado del modernismo que se expandió por España y por Europa desde América, teniendo a Rubén Darío como a su máximo representante en poesía y a José Enrique Rodó en el ensayo.

(49) "Cómo debe enseñarse la Filosofía en la Enseñanza Secundaria", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.79-98, p.88.

(50) "Mi experiencia de profesor, por lo demás, cuando me ha tocado enseñar metafísica o filosofía propiamente dicha, me confirma la fecundidad y también el largo alcance de todos esos resultados". "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, p.200, subrayado mío.

(51) "La enseñanza de la metafísica", tomo XXV (Inéditos), pp.135-154, p.135.

(52) "Enseñanza de la Filosofía", tomo XXII (Inéditos), pp.161-176, p.167.

Compárese esta expresión con la del filósofo francés Jacques Chevalier citada por su discípulo, el ilustre hispanista Alain GUY: "Se ha comprobado, en efecto, que el hombre no puede evitar el hacer metafísica: 'El hombre hace metafísica del mismo modo que respira', nos decía con frecuencia Jacques Chevalier en Grenoble".

"Il est prouvé, en effet, que l'homme ne peut s'empêcher de faire de la métaphysique: 'L'homme fait de la métaphysique comme il respire' nous disait souvent à Grenoble Jacques Chevalier". (Métaphysique et intuition: Le message de Jacques Chevalier, Charles-Lavauzelle et Cie., Eds., Paris, 1940, Cap.I, p.28).

"La metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento" nos dice Vaz Ferreira aumentando todavía más el rango de esa meditación filosófica por excelencia. ("Algunas falacias verbo-ideológicas", tomo IV (Lógica Viva), pp.140-153, p.152.

También Kant menciona a la metaphysica naturalis como una necesidad propia de la razón humana (KrV B21).

(53) *Ibíd.*, *íd.* Para Vaz Ferreira, incluso quienes más han luchado contra la metafísica (aquellos a quienes denominamos positivistas como J.S.Mill o H.Spencer) no han dejado de hacerla. "Ninguno de esos pretendidos positivistas se ha abstenido de tratar los problemas metafísicos" ("La enseñanza de la metafísica", tomo XXV, p. 145), mientras que no ha faltado nunca quienes se hayan ahorrado el estudiarla en virtud de su aversión por ella (*Ibíd.*, nota 1).

(54) "Cómo debe enseñarse la Filosofía en la Enseñanza Secundaria", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.79-98, p.90. La cita es casi idéntica en el texto paralelo "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, p.188.

De una forma taxativa, concluye en otro lugar: "Por lo demás, hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala". ("Ciencia y Metafísica", tomo X (Fermentario), pp. 133-137, p.134.

(55) "La enseñanza de la metafísica", tomo XXV (Inéditos), pp. 135-150, p.136.

(56) "Cómo debe enseñarse la Filosofía en la Enseñanza Secundaria", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.79-98, p.79.

El texto paralelo del tomo XXII (p.177) matiza: "...error de falsa precisión: convertir conocimientos inciertos en conocimientos aparentemente ciertos, hacerla aparente y falsamente precisa...", destacando la imprecisión natural e inherente a la metafísica de la que el filósofo debe ser bien consciente.

En un contexto muy semejante puede aportarse también la siguiente cita: "La filosofía es el esfuerzo permanente e incluso desesperado de decir lo que no puede propiamente decirse". (Theodor W. ADORNO, Terminología filosófica, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Ed. Taurus, Madrid, 1976, tomo I, p.63).

(57) "Falacias verbo-ideológicas. (Algunas)", tomo IV (Lógica Viva), pp.140-153, p.151.

(58) *Ibíd.*, *íd.*

(59) "Actitud hacia los sistemas y actitud moral en general", tomo III (Moral para intelectuales), pp.200-216, p.213.

(60) *Ibíd.*, *íd.*

(61) *Ibíd.*, p.215: "Desgraciadamente, uno tiene que hacerse sin ayuda esa moral, porque no hay libros así, libros de moral(...)".

(62) *Ibíd.*, p.213.

(63) *Ibíd.*, p.215.

Vaz Ferreira compara a continuación el edificio del sistema positivo con una pirámide tanto por su solidez como por su hermeticidad. Sin embargo, con tales obras "no puede construirse mas que tumbas!" (*Ibíd.*, *íd.*).

(64) *Ibíd.*, p.211. La reflexión acerca de que el catolicismo sea en esto superior al protestantismo la toma de Guyau según indica Vaz Ferreira en esta misma página.

El sentido de la palabra absurdo es aquí más el de que no puede entenderse que el de que no tenga sentido, pues un dogma puede en



efecto no ser entendido pero estar lleno significados.

(65) "Reacciones. Leyendo a Spinoza", tomo X (Fermentario), pp. 196-211, p.196.

(66) "Enseñanza de la matemáticas en secundaria: Valor instructivo", tomo XXI (Inéditos), pp.252-257, p.254.

(67) "Falacias verbo-ideológicas. Algunas", tomo IV (Lógica Vi--va), pp.140-153, p.151.

(68) *Ibíd.*, p.149. Vaz Ferreira pone como ejemplo mejor de estas discusiones el problema de la existencia de Dios, para concluir con la incapacidad de la razón humana y de la lógica para encerrar en ella toda la grandeza de ese problema.

(69) *Ibíd.*, p.150.

(70) "Los problemas de la libertad y los del determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.17-26, pp.19-20.

Estos dos ámbitos de problemas han sido una constante en la preocupación metafísica de Vaz Ferreira, lo cual explica su interés por establecer una separación entre ellos que indique el grado de abstracción en que pensamos esos problemas, evitando así las inabables controversias que se han originado a lo largo de toda la historia de la filosofía.

(71) "El pragmatismo. Examen crítico", tomo VIII (Conocimiento y acción), pp.117-187, p.132. Vaz Ferreira reprocha aquí al pragmatismo el descuidar ciertas investigaciones porque no se les ve utilidad práctica inmediata, confundiendo así lo verdadero con lo útil o provechoso.

(72) Hoy es casi un lugar común recordar que algunas de las técnicas comercialmente más explotadas (sistemas de frío, telecomunicación) tuvieron su origen en programas secundarios dentro de la investigación teórica de la física del estado sólido.

El mismo Vaz Ferreira nos lo recuerda: "en una época remota --está vulgarizado este ejemplo-- un geómetra griego, un teórico, estudió laboriosamente las propiedades de las secciones cónicas; hubiera sido absolutamente imposible en aquella época encontrar a esa aplicación; y efectivamente, durante algunos siglos, se estudio una aplicación; y vislumbró siquiera. Resultó después que los esa aplicación si se vislumbró siquiera. Resultó después que los astros se mueven en elipses, parábolas e hipérbolas; que, por consiguiente, el estudio de las secciones cónicas fue la base de la astronomía; y la astronomía fue la base de la navegación, que es el auxiliar más potente del comercio; y, por consiguiente, de los estudios de aquel teórico de gabinete, han resultado más aplicaciones prácticas que de la acción de millones de industriales o de hombres prácticos en el sentido corriente del término". "El pragmatismo. Examen crítico", tomo VIII (Conocimiento y acción), pp.117-187, p.132. Vaz Ferreira se refiere aquí al matemático griego Apolonio de Perga (260-200 aC) que escribió un tratado sobre las Cónicas en ocho libros.

(73) "La enseñanza de la metafísica", tomo XXV (Inéditos), pp. 135-150, p.140.

(74) "El espíritu de la enseñanza", tomo XXV (Inéditos), pp.87-94, p.89.

(75) "Borrador de un informe de Carlos Vaz Ferreira como integrante de una Comisión encargada de modificar y reducir el programa de Filosofía", tomo XXIII (Inéditos), pp.291-298, p.296.

Una nota en la p.298 señala que, a pesar de firmarlo otros profesores, el informe era obra exclusiva de Carlos Vaz Ferreira, hacia 1896.

(76) "Cómo debe enseñarse la Filosofía en la Enseñanza Secundaria", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.79-98, p.85. Texto análogo en tomo XXII, p.183.

(77) "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, pp.200-201. El texto de las pp.196-201 se ha añadido al paralelo con el del tomo XV, p.98, donde no figura.

(78) "Sobre la enseñanza de la Historia en Secundaria", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.17-56, p.27.

La misma conferencia, sin revisar, de las dadas entre 1914 y 1915 se encuentra con el mismo título en el tomo XXII (Inéditos), pp.121-158.

(79) *Ibíd.*, p.25. (En tomo XXII, pp.128-129).

(80) *Ibíd.*, p.27.

(81) *Ibíd.*, p.26.

(82) "Psicogramas. Un mal aspecto de la Historia", tomo X (Fermentario), pp.173-195, p.177.

(83) "Sobre la Historia", tomo X (Fermentario), p.59, p.59.

(84) "Las familias y la muerte", tomo X (Fermentario), pp.75-76. De ahí la conveniencia de escribir y de publicar: para "no morirse con tantas cosas adentro" (*Id.*, "prólogo", pp.17, 19).

En otros pasajes de Fermentario se insiste en la relativa esterilidad de lo recibido como tradición cuando no hay elaboración personal (pp.77, 78, 128, etc.).

(85) "Cómo enseñar la filosofía en la enseñanza media", tomo XXII (Inéditos), pp.177-201, p.181. (En tomo XV, p.83).

(86) "Actitud hacia los sistemas y actitud moral en general", tomo III (Moral para intelectuales), pp.200-216, p.213.

(87) "Sobre sistemas", tomo X (Fermentario), pp.100-101, p.100.

(88) "La enseñanza de la metafísica", tomo XXV (Inéditos), pp.135-154, pp.136 y 137, siempre refiriéndose a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma.

Esa doctrina de que hay "exactamente tres" escuelas puede ser un buen ejemplo del peligro simplificador de la enseñanza de la filosofía al que se ha aludido repetidamente. Vaz Ferreira recuerda la intolerancia y el exclusivismo que en las discusiones filosóficas entre las generaciones jóvenes del Uruguay originaba esa interpretación de las tres escuelas, lo cual le impide alabarla (*Ibíd.*, p.139).

También se lamenta de esta limitadora enseñanza diciendo "ignoro por qué proceso mental extraño, se había establecido en nuestro

país que existían en el pensamiento tres escuelas, ni más ni menos: el espiritualismo, el materialismo y el positivismo". ("Cómo debe enseñarse la Filosofía en Enseñanza Secundaria", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp. 79-98, p.82. En el tomo XXII, p.180).

(89) *Ibíd.*, p.141.

En las pp.151-154 siguientes se detalla un "Programa de Metafísica", sin más variación sobre este cuadro o esquema que asignar el lugar que le corresponde dentro del problema del conocimiento al criticismo kantiano, y matizar que el relativismo al que se hace referencia es al del positivismo y no al del escepticismo.

(90) *Ibíd.*, p.142.

Obsérvese la distinción que Vaz Ferreira introduce ágilmente en tre conceptos generalmente confundidos en uno solo: se puede ser materialista como solución al problema de la substancia, mientras que se puede ser deísta en el problema de la causa. El espiritua-- lista, por su lado, no tendría necesidad de un dios para explicar a cada instante el movimiento si admitiera las leyes de la Física en su cosmología. Un científico, podríamos así decir en nuestros días, no tiene por qué ser necesariamente ateo.

Materialismo y espiritualismo, nos dice más adelante Vaz Ferrei ra (pp.143-144) corroborando lo anterior, "no son, como se cree ge neralmente, dos términos simétricos opuestos: para que una teoría (de la sustancia) sea espiritualista, basta que admita la sustan-- cialidad del espíritu; pero para que una teoría sea materialista, no basta que afirme la sustancia materia, sino que debe, además, negar la sustancia espíritu", y a dar este último paso no tiene por qué sentirse obligado el científico.

(91) *Ibíd.*, p.143.

(92) "El positivismo es relativista en el problema del conoci-- miento, y, en cuanto al de la sustancia y al de la causa, sostiene que no se pueden resolver" (*Ibíd.*, p.145) o que hasta el momento no han podido resolverse.

(93) Que el panteísmo puede considerarse como un monismo de la substancia puede resultar evidente si consideramos que esta subs-- tancia única, divina, es la que constituye todas las cosas.

Con estas observaciones de Vaz Ferreira se obsevará, de paso, cómo este panteísmo pagano va alejándose de la idea de divinidad única, separada y creadora de las cosas a medida que va cayendo en el materialismo. "Con su auxilio, puede comprenderse, por ejemplo, cómo el panteísmo se va diferenciando del deísmo, y cómo del prime ro puede pasarse poco a poco al materialismo" (p.149).

(94) "La enseñanza de la metafísica", tomo XXV (Inéditos), pp. 135-154, p.144.

(95) *Ibíd.*, *id.* Aquí el término materialismo habría conservado el mismo sentido aunque substituyera al término espiritualismo, y ello porque el espíritu sería la única substancia o materia que aceptaría ese idealismo alemán.

(96) *Ibíd.*, p.144.

(97) *Ibíd.*, *id.*

(98) *Ibíd.*, *id.*

(99) Ibíd., pp.144-145. Subrayado mío. Obsérvese que entre el no pasa y el no pasará hay una diferencia en el tiempo que denota el carácter de definitivo o "científico" propio del agnosticismo.

(100) Ibíd., p.145. Por supuesto, Vaz Ferreira sigue refiriéndose aquí a los problemas de la causa, de la substancia y del conocimiento.

(101) Ibíd., íd.

(102) Ibíd., p.147.

El autor espiritualista al que se hace referencia en este pasaje es, probablemente, Elie Rabier (citado en p.137), autor del texto Psychologie que cita también Vaz Ferreira (tomo I, p.96 y tomo XVII, p.70).

(103) Ibíd., pp.147-148.

Nótese la importancia capital que Vaz Ferreira concede a los problemas de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, que bastaría para borrar cualquier sombra de agnosticismo en su personalidad.

(104) Ibíd., pp.149-150.

Esta voluntad de pensar directamente los problemas filosóficos, más allá de los sistemas recibidos estaría en consonancia con lo que de W. James afirma Emile BOUTROUX (William James, Livr. Armand Colin, Paris, 1912, 3è. ed., Cap. I, p.15): "un mot revenait constamment sur ses lèvres, exprimant la manière de penser que lui était chère: le mot direct". ("Una palabra le venía siempre a la boca con la cual expresaba un modo de pensar que le era propio: la palabra directo".)

(105) "Actitud hacia los sistemas y actitud moral en general", tomo III (Moral para intelectuales), pp.200-216, p.200.

(106) "Moral de funcionarios, y algunas generalidades sobre moral de la vida pública", tomo III (Moral para intelectuales), pp.103-129, pp.115-116.

(107) "Valor y uso del razonamiento", tomo IV (Lógica Viva), pp.243-270, p.265.

El uso del término fosilizan lo debe Vaz Ferreira a la lectura de un autor que no recuerda, según nota al pie de la p.265; su equivalente hubiera podido ser fosilizan.

(108) Ibíd., íd.

(109) Es un hecho constatado que la consciencia de pecado va cambiando con las circunstancias sociales. Recientemente, declaraba un confesor: "entre la gente se tiene la impresión de que ya no son pecado cosas que lo eran antes. (...) En cambio, en estos momentos se está dando mucha más importancia que antes a los pecados o injusticias sociales". ("Hi ha la impressió, entre la gent, que coses que abans eren pecat, ara no ho son. (...) En canvi, en aquests moments es dóna molta més importància als pecats o injustícies socials que abans". Catalunya Cristiana, Año X, No.494, (1989), pp.16-17, p.17.

(110) "Cómo debe enseñarse la moral teórica", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.60-78, p.71.

(111) *Ibíd.*, *íd.*

(112) "Cómo debe enseñarse la Filosofía en Enseñanza Secundaria", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol. 2), pp.79-98, p.82.

(113) "Órganos especiales para la segunda función (fermental) de la Enseñanza Secundaria", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp.93-178, pp.159-160.

Entre esos fermentos que "habría que poner el las mentes de los estudiantes", menciona aquí lecturas como los cuentos Crainquebille, pasajes de Resurrección o Los Miserables, donde los autores reflejan situaciones que se podrían englobar dentro de una temática social que supera con mucho el formalismo de los tratados de derecho y permite "accionar los espíritus" y sentir los problemas al tiempo que se piensan.

(114) "Sobre la Facultad de Humanidades y Ciencias", tomo XIII (Sobre la enseñanza en nuestro país), pp.225-271, pp.267-268.

El dilema en el que se habría debatido el plan de estudios uruguayo sería entonces: o Humanidades (sólo letras, enseñanza propia de un espiritualismo estrecho) o Ciencias (sólo ciencias, enseñanza propia de un positivismo estrecho). Contra ese dilema y contra la estrechez limitadora de ambos sistemas venía a luchar Vaz Ferreira.

(115) Recuérdese que, a no ser por los malentendidos y los exclusivismos a los que daría lugar, no habría inconveniente en denominar espiritualismo o neoespiritualismo a esta filosofía abierta de Carlos Vaz Ferreira. (Cf. A. Ardao, La filosofía en el Uruguay en el siglo XX, FCE, México, 1956, 1ª ed., p.21, ya referido en la nota (34) de este capítulo).

(116) "Sobre la enseñanza secundaria", tomo I (Ideas y observaciones), pp.109-130, p.112.

Esta comunicación directa con los grandes espíritus originales y creadores sería para Vaz Ferreira el método mejor para formar un espíritu humanista, mientras que el contacto directo con la Naturaleza lo sería para la formación óptima del espíritu científico.

Todavía en otro momento deja traslucir Vaz Ferreira su aversión por el estudio limitado exclusivamente a los textos y manuales, parodiando a los estudiantes de Gramática o de Historia que leyeran "siempre textos, en volumen y número crecientes" y no acabaran nunca por "ir a leer libros, verdaderos libros, no hechos animus doctores", en que traten, de lenguaje o de Historia, verdaderos pensadores". "Hay que preocuparse por una organización semejante a la que nosotros establecimos ya en oportunidad, de asegurar el hecho de que los estudiantes lean, además de textos, libros". "Libros en Enseñanza Secundaria", tomo XIV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.1), pp.222-239, p.226.

Leer, además de libros de texto y manuales, obras originales es, por lo demás, entrar directamente en contacto con aquellos autores que los manuales indican, de conformidad a lo referido en la cita anterior.

(117) *Ibíd.*, pp.111-112.

(118) No será preciso recordar aquí, con Alberto CATURELLI (La filosofía en la Argentina actual, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971, 2ª ed., p.45), la raíz latina de la palabra positivismo, derivada de pono (poner), por la cual es el hombre quien dice o pone

las razones que encuentra en la realidad natural.

(119) "Conocimiento y acción", tomo VIII (Conocimiento y acción), pp.17-32, p.23.

Un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar es el subtítulo del mismo W. James a su obra Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking.

A juzgar por la redacción de una "Advertencia" preliminar en 1920, reimpresa en 1957 y 1963 (tomo VIII, pp.15-16), no parece que el criterio de Vaz Ferreira respecto del Pragmatismo cambiara desde la publicación de sus primeros escritos ya antes de la aparición de Pragmatism en 1907. Por consiguiente, las opiniones aquí vertidas pueden considerarse definitivas.

(120) *Ibíd.*, p.24. Subrayado mío.

Sólo cuando la acción corresponda a un colectivo de individuos --y no a una individualidad aislada-- se planteará el problema de encontrar un acuerdo o consenso en cuál debe ser nuestra verdad para ajustar a ella nuestra conducta.

(121) *Ibíd.*, p.28.

Los pasajes citados de W. James en The Will to Believe pueden hallarse en las pp.24 y 25 de este tomo VIII de Vaz Ferreira y corresponden a las pp.11, 19, 20, 22 y 26 de la obra de James.

(122) "Sobre interferencias de ideales, en general, y caso especial de la imitación en Sudamérica", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.211-242, p.213. Esta conferencia fue pronunciada en 1940 en la Facultad de Ciencias Económicas de Rosario (Argentina) (p.211).

(123) En un ejemplo del mismo James, referido por Vaz Ferreira, se pone de manifiesto la utilidad de la creencia para mejorar la acción: ante la brecha que se abre a un precipicio, el interesado en saltarla lo hará con mayor seguridad si se crea capaz de ello.

Supuesto el éxito, "el partido más sabio es evidentemente creer lo que uno desea" (p.30), y aquí el buen resultado ha justificado la creencia. Vaz Ferreira combatirá de nuevo esta justificación de la teoría a posteriori, es decir, por sus resultados.

(124) "Conocimiento y acción", tomo VIII (Conocimiento y acción), pp.17-32, p.32.

"El pragmatismo --dice más adelante Vaz Ferreira al exponer esta doctrina (p.98)-- legitima esa tendencia habitual a dejarnos influir por las consecuencias o resultados de las doctrinas, en nuestra actitud mental hacia ellas", mientras que a juicio de Vaz Ferreira, por el contrario, "cuando consideramos una cuestión, por ejemplo: la de si el hombre es libre o no es libre, la de si Dios existe o no existe, procuramos prescindir de las consecuencias; decimos que los argumentos que se basan en las consecuencias no son argumentos" (p.99; subrayado mío).

(125) "El Pragmatismo. Exposición", tomo VIII (Conocimiento y acción), pp.83-115, p.102.

La queja la motiva el siguiente pasaje de James resumiendo la doctrina de Charles S. Peirce: " 'las discusiones filosóficas, ¿no están condenadas a la frivolidad cuando no tienen ninguna consecuencia práctica? ¿Qué importaría entonces la verdad o falsedad de una proposición?' " (*Ibíd.*, p.101. Vaz Ferreira no indica la página de Pragmatism de donde toma la cita).

Aun admitiendo con W. James que la metafísica viene siempre sus-

citada por un problema concreto, no puede decirse que termine en una solución particular, sino que esa reflexión filosófica abandona su particular origen y adquiere dimensiones de aplicabilidad universal. La metafísica como saber universal acerca de la verdad absoluta, desprendida de connotaciones particulares, no puede entonces ser culpada de una aplicación particular con particulares consecuencias como podría culparse al pragmatismo al buscar siempre resultados prácticos. "Cuando el pensador busca la verdad y afirma por la verdad no debe entonces preocuparse por las consecuencias. En el pragmatismo, podría pasar lo contrario: si un autor escribe no porque crea verdadero lo que dice, sino porque lo cree conveniente, provechoso para los hombres (nota: 'Concepción estrecha del pragmatismo', se me dirá. Pero es uno de los sentidos que se da al término: casi el que queda, si se resta... el talento de los autores.), ese sí, carga sobre él toda la responsabilidad de las consecuencias directas e indirectas de sus libros". "En los márgenes de 'L'Expérience Religieuse' de William James", tomo VIII, pp.33-81, p.39.

Es del propio William James de quien afirma Emile Boutroux en el prólogo a la traducción francesa de The Varieties of Religious Experience: " 'las personas de mundo..., las mujeres, buscan(en esta obra) luces y fuerzas para realizar, de acuerdo con las ideas modernas, el ideal religioso' ", a lo que Vaz Ferreira no deja de responder, enfático, : "Bien sé que no temerá esa responsabilidad el autor; a mi, me aterraría " (Ibíd., p.39, subrayado mío), señalando así esa inclinación suya por la verdad absoluta y su rechazo por la relativización de la verdad y la consiguiente responsabilidad que ello comporta.

(126) "El Pragmatismo. Examen crítico", tomo VIII (Conocimiento y acción), pp.117-187, p.124. El texto viene subrayado casi completo en el original.

(127) Ibíd., íd.

(128) Ibíd., íd. La primera oración viene en mayúsculas en el original de esta cita.

(129) Ibíd., p.127.

"Cabalgar" podría substituirse por "servir" o "ser útil" y el término es utilizado por el mismo W.James en el Cap.II de su Pragmatismo.

El texto de W.James expresamente rebatido aquí por Vaz Ferreira es el siguiente: " 'si las ideas teológicas justifican tener un valor para la vida concreta, serán verdades, para el pragmatismo' " (ibíd., íd).

Más adelante (pp.142-143) analiza Vaz Ferreira un pasaje muy significativo de esta doble acepción (universal y particular) del término "verdad" en el pragmatismo, pues W.James comienza preguntándose por el valor intrínseco de los atributos divinos dados por la escolástica, para terminar preguntándose qué actos particulares inspirarían en la vida del hombre esos atributos. Vaz Ferreira intenta poner así bien de manifiesto este inconciliable dualismo en la exposición del pragmatismo como doctrina, oscilando entre su aplicabilidad general y la referencia expresa a resultados particulares.

(130) Ibíd., p.129.

El "tener éxito o no tenerlo" le parece a Vaz Ferreira un criterio inadmisibles para justificar una doctrina filosófica cualquiera y mucho menos una religión. "Si es posible intentar con más o menos éxito la justificación de las religiones por diversos métodos,

hay un método, sin embargo, por el cual la justificación de las religiones es completamente imposible, y es el de juzgarlas por sus frutos". "En los márgenes de 'L'Expérience Religieuse' de William James", tomo VIII (Conocimiento y acción), pp.33-81, p.59.

Contra este criterio pragmatista de conocer a una religión "por sus frutos", que parece olvidar los malos, opondría Vaz Ferreira el continuamente ponderado por él: enseñar las religiones para abrir los espíritus a los problemas fundamentales.



CAPÍTULO III

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

Con el capítulo anterior se ha intentado articular la función que la filosofía en general y la metafísica en particular desempeñan dentro de la obra de Carlos Vaz Ferreira.

Corresponde a este tercer capítulo determinar con precisión el aporte más genuinamente metafísico de esa obra: la metafísica de la libertad y del determinismo, empeño arduo al que dedicó no pocos esfuerzos el autor y desde cuya perspectiva puede reordenarse toda la relación con los filósofos científicos de una época como la suya, particularmente preocupada por esa dualidad que parecía no tener salida para la libertad frente al determinismo.

Su respuesta a la teoría del conocimiento, íntimamente ligada a esta metafísica del ser y de la libertad concluye este tercer capítulo dentro de una metodología de la ciencia o del saber que prepara ya la entrada para el próximo capítulo.

Pero la presentación de la metafísica de la libertad y del determinismo requiere una definición previa del concepto del ser, profusamente utilizado junto con el concepto de acto en la discusión de esos problemas. De ahí la conveniencia de comenzar con la aproximación al concepto de ser.

### Elementos de ontología

Esta primera parte, introductoria o aclaratoria del apartado siguiente donde se tratará detalladamente de la metafísica de la libertad y del determinismo, constituirá una caracterización ontológica en el sentido tradicional del término (estudio del ser en cuanto tal), si bien Vaz Ferreira se limitará a dar de él tan sólo algunas notas características que le permitan distinguir el ser de

sus actos en el planteamiento subsiguiente de la libertad y del determinismo, en vez de elaborar un sistema metafísico u ontológico, intento de sistematización que, como se ha podido comprobar, estaría alejado siempre de sus objetivos. De ahí el título de elementos que damos a este apartado y que no intenta ser un tratado.

Esta limitación consciente a los simples enunciados de los términos es metodológicamente deseada por nuestro autor, pues intenta apartar desde el comienzo y desde los mismos enunciados la confusión original en el planteamiento de los problemas de la libertad y en el planteamiento de los problemas del determinismo.

En los elementos de ontología que a continuación vamos a presentar no puede esperarse encontrar un tratamiento general del problema del ser, sino tan sólo una precisión para entender al ser como constitutivo de una de las dos partes de la problemática más extensa de la metafísica de la libertad y del determinismo.

Se ha subdividido este apartado en dos subapartados: en el primero se recogen las prevenciones lógicas que es preciso tener presente para abordar el estudio del ser dentro de la problemática general de las relaciones entre el lenguaje y la realidad, al que sigue una recopilación de las notas del ser en sí, indicando sus características y haciendo referencia al ser material en cuanto objeto de estas investigaciones acerca de la libertad, constituyendo así el cuerpo central de este apartado.

### Prevenciones lógicas

Ante todo, es preciso introducir una estricta separación entre

los dos ámbitos de problemas. "A) Problemas de libertad. Son sobre seres: se refieren a la relación de un ser con lo que no es ese ser, en cuanto a dependencia o independencia.

B) Problemas de determinismo. Son sobre fenómenos o hechos o estados, su relación con sus antecedentes, con fenómenos anteriores o conjunto de fenómenos anteriores o en general con estados anteriores" (1).

Una vez definidos los dos ámbitos en que Vaz Ferreira separa los dos grupos de problemas que le interesa analizar --sin que pueda haber mezcla entre ellos--, nos ceñiremos sólo al ser como referente del problema de la libertad. Conviene también observar cuánto hay de convencional en la misma atribución de lo que denominamos un ser determinado y cuánto de artificio en eso que Vaz Ferreira denomina "recorte de la realidad en seres". Tomemos un ejemplo: el piano puede ser considerado como un ser y también como un conjunto de otros seres, dependiendo de una convención artificial por la cual se le considere bajo uno u otro aspecto. "Prácticamente, para mí, un piano sería una cosa, en conjunto; pero puedo considerar también como una cosa cada martillo, cada tecla, cada cuerda, etc.; sin perjuicio de considerar también, como cosas o seres, a las moléculas componentes de la materia o del marfil, a los átomos de esas partículas, a los componentes de esos átomos" (2). La división posible (y su composición) al tratar de conceptualizar un ser con precisión crece de tal modo que es necesario para Vaz Ferreira detenerse, un poco por convención, en un punto determinado al que llamo nombre.

Ese recorte de la realidad en seres o en nombres que el hombre efectúa en la realidad de un modo arbitrario, es puesto de manifiesto expresamente por nuestro filósofo. Somos nosotros, nos dice,

quienes recortamos en determinadas circunstancias y para nuestra conveniencia y provecho, la realidad en seres (3).

Con esta primera prevención de orden lógico acerca del carácter arbitrario y convencional de lo que denominamos ser, consecuencia casi natural de su análisis elemental de las cosas designadas por los nombres, la reflexión crítica de Vaz Ferreira va a tomar ahora más altos vuelos. Si bien es cierto que el ejemplo del piano como "ser tomado en conjunto" nos lleva a cuestionarnos el mismo objeto propio de la ontología, no es menos cierto que tan sólo una enseñanza disconforme con la tradición filosófica recibida, podía hacer surgir la sospecha de que el problema filosófico del ser sigue vivo, palpitando por debajo de la solución tradicional, de donde se hace preciso tomar de nuevo el problema del ser, suscitándolo y reviviéndolo de nuevo como problema más que como solución.

En este sentido, el primer trabajo que se debe realizar es ahondar debajo de la tradición recibida para reencontrar --al repensar lo-- el problema en toda su dimensión y originalidad. "En lugar de dejarse creer al estudiante que las cosas son como las comprende, como se exponen en los textos, debería impresionarlo tanto como efecto de advertencias expresas y continuas del profesor, como del espíritu mismo de la enseñanza que éste diera, una especie de sensación constante de que hay algo más allá, y de que la realidad es más compleja de lo que se la hace parecer" (4). El verdadero maestro es entonces el que enseña, señala o muestra el problema más que el comienza por dar la solución. Esto último se acercaría al dogmatismo de los sistemas que Vaz Ferreira se ha esforzado en combatir como queda puesto de manifiesto en el capítulo anterior. El verdadero maestro excita, ejerce presión hasta el extremo de ablandar al estudiante para que sienta y alcance esa sensación de que

de que hay siempre algo más allá del simple planteo y de la solución de los problemas.

La realidad, presentada como problema, constituye ya un planteamiento ontológico abierto que es del todo congruente con esa línea de pensamiento tan característica de Carlos Vaz Ferreira por la cual esa abertura es concebida como negación metódica a adscribirse a sistema metafísico alguno. Con este estar receptivo a todo pensamiento y a toda metafísica, será Vaz Ferreira más capaz de recoger los elementos que le sean útiles al no rechazar ni prejuzgar rechazable ningún otro pensamiento.

En esta ausencia de prejuicios no podía faltar el rechazo capital a concebir la realidad en los términos exactos en que la pensamos, sobre todo cuando la pensamos contradictoria. En efecto, para explicarnos la realidad incurrimos en ocasiones a contradicciones (piénsese, por ejemplo, en la contradicción del movimiento a que conducen las aporías de Zenón), y esas contradicciones puramente conceptuales o verbales con las que hacemos referencia a la realidad las instituimos también a veces como contradicciones en sí, ontológicas y universales.

Este establecer como contradicción en sí la que era simple referencia a la realidad o un simple modo de hablar de ella constituye un paralogismo para Vaz Ferreira. "El paralogismo consiste en atribuir a la realidad las contradicciones en que a menudo se incurre, y muchas veces es forzoso incurrir, en la expresión de la realidad; en transportar la contradicción, de las palabras a las cosas; en hacer de un hecho verbal o conceptual, un hecho ontológico" (5). El paralogismo, como razonamiento falso que es, atribuye o transporta fuera del lugar propio palabras o conceptos a la realidad, hacen-



do del hecho verbal (de las palabras) un hecho ontológico (propio del ser). De modo que Vaz Ferreira establece una posible separación entre las palabras o los conceptos y la realidad con la finalidad de evitar la contradicción. Una separación entre lo que decimos o pensamos de la realidad y lo que ésta es.

Dejaremos por el momento tan sólo constancia de este hecho capital: Vaz Ferreira sugiere una separación entre decir o pensar por un lado y ser por otro lado (6). El ser (la realidad) es entonces considerada como de dimensión probablemente mayor que el pensar o el decir. De ahí que pueda mantenerse una afirmación como la siguiente: "la realidad es como es" (7). La realidad es como es y no como nosotros queremos que sea; esto es: el ser no se agota en el pensar ni en el decir, ni el pensamiento humano consume parcela alguna de la realidad, del ser, para poder afirmar que es así como lo pensamos.

Hay en este reconocimiento de la inmensidad del ser un reconocimiento de la limitación de la capacidad de pensar que es ya un acto de humildad directamente contrapuesto con el orgullo del racionalismo cuando éste se reafirma con la capacidad ilimitada de la razón o cuando la razón se instituye en la referencia última para que la realidad (el ser) sea como la razón la dice. De ahí que puedan sostenerse todavía expresiones análogas "las cosas son como son (o los seres son como son), (...) cada cosa es como es" (8) sin que deban sonar a verdad de perogrullo: cada ente tiene el ser que le es propio más allá de la razón (lenguaje o pensamiento). La realidad es como es (siempre abierta y siempre por perfilar y definir) y no como queremos que sea (reducida y encerrada en un corto número de palabras manejables, dentro de la racionalidad y del lenguaje).

Que la realidad sea tal cual es y que Vaz Ferreira sospeche que pueda no ser necesariamente como la pensamos, es ya una hipótesis para poder llevar adelante un trabajo auténticamente original y creativo. Nuestro filósofo descubre el velo que cubre la realidad (la descubre) tras las fórmulas hechas y las reducciones de una enseñanza sin analizar. "Como otra adquisición valiosísima debemos estimar nuestros hábitos analíticos, nuestra desconfianza por las fórmulas y por las simetrizaciones ficticias verbales y conceptuales; pero comprendiendo bien que esa desconfianza no es más que la actitud que corresponde ante el hecho de la insuficiencia de los esquemas verbales y de los esquemas conceptuales (por lo menos en una inmensa cantidad de casos) para expresar adecuadamente la realidad" (9). Palabras y conceptos, decir y pensar, son de nuevo contrapuestos a la realidad (ser) como una posible inadecuación en nuestra reflexión acerca de ella. La realidad, el ser, escapa al intento de fijarla y agotarla por la razón.

Vaz Ferreira plantea esta inadecuación también desde otro punto de vista: la negación del determinismo absoluto gracias al postulado de la posibilidad dentro de la realidad. Que la realidad pueda no ser como la pensamos plantea contra el determinismo absoluto y el racionalismo estricto, la posibilidad de que sea de otro modo a como la pensamos y determinamos. El término posibilidad cobra así categoría ontológica propia: consiste en el indeterminismo ontológico "que consiste en creer que hay más de un posible, que la posibilidad es más extensa que la realidad; que hasta el momento en que un posible se realiza, había o podía haber otros posibles. Esto es: que hay realmente posibilidad; que esta noción es categoría ontológica legítima" (10). Contra la pretensión propia de la Ciencia de agotar la realidad, por ejemplo bajo el esquema simple de una fórmula matemática, Vaz Ferreira reacciona postulando la cate-



goría de la posibilidad en contra de la categoría de necesidad, si bien no la niega para que la Ciencia pueda desarrollarse, pero com batiendo el prejuicio de la necesidad como único discurso posible sobre la realidad.

Por otro lado, Vaz Ferreira es también consciente de que los nombres, las palabras, las fórmulas y los adjetivos que utilizamos en nuestro lenguaje --incluída la palabra contradictorio-- son tan sólo recursos prácticos sencillos, válidos únicamente como primera aproximación a la realidad y utilizables sólo para entendernos entre nosotros. Así, si calificamos por ciertos actos a una persona como "buena" y más tarde debemos cambiar esa calificación por la de "mala", no diremos que esa persona es contradictoria. "Pedro, que es como es, no es más contradictorio que Juan, que también es como es; ni más contradictorio, ni menos contradictorio, porque las cosas, en sí, no son contradictorias ni dejan de serlo: son como son. Lo que hay es que, dada la connotación que hemos atribuído a los términos de nuestro lenguaje, nos resulta fácil hablar de Juan, del cual podemos dar una explicación prácticamente insuficiente calificándolo de "malo" (11).

Esta primera aproximación a la realidad, aunque pueda parecer contradictoria, es siempre válida mientras un análisis posterior demuestre esa inadecuación. De ahí que pueda hablarse de contradic ción aparente que es aceptada como mera instrumentalización o uso práctico del lenguaje, con una adjetivación contradictoria que no pretenderá nunca ser universal, y así lo reconocerá expresamente.

Esta limitación consciente a lo meramente práctico debería, por lo demás, ser el procedimiento común a la ciencia. De este modo, se habrían evitado las falsas contradicciones en la realidad, cir-

inscribiendo al lenguaje esa contradicción de los términos. Para hacernos una idea del carácter puramente convencional del lenguaje, volveremos sobre el comentario de Vaz Ferreira a uno de los aforismos nietzscheanos. "Efectivamente, para que se formara la lógica tal como la usamos o la concebimos hoy, era necesario que el hombre fuera ilógico, en el sentido de que, no pudiendo observar directamente la realidad que es continua y siempre diversa de sí misma, al contrario debía humanizar esa realidad y adaptarla a sí mismo, a sus propias facultades de percibirla, de percibir o concebir lo semejante allí donde había desemejanzas en la realidad, y percibir o concebir lo discontinuo allí donde la realidad era continua" (12). Había que terminar con esa diversidad absoluta; con la palabra y los nombres pudo el hombre poner orden en la realidad.

Además de esa diversidad y riqueza de la realidad, Vaz Ferreira observa que una continuidad en esa falta de orden haría imposible el conocimiento y el manejo de ella. Si el lenguaje no conviniera en detener esa diversidad, aunque sólo fuera momentáneamente, para establecer algún juicio o concepto identificador dentro de lo diverso, sería imposible toda comunicación e interpretación de la realidad, y conviene ser consciente de ello.

Este carácter arbitrario o convencional del lenguaje ha estado siempre presente en la filosofía. Pero sólo recientemente, a juicio de Vaz Ferreira, ha ido tomándose conciencia de su sutileza y de la limitación operativa que conlleva. "En la época moderna todo este juego de institutos prácticos es más sutil, más matizado, se acerca más a la realidad aun cuando no pueda adecuársele nunca y además hay un hecho fundamental y es que es o puede ser consciente de su misma deficiencia como adecuación" (13).

Esta deficiencia siempre constatada en la consciencia de la propia imperfección en el acercamiento a la realidad puede contener, mal interpretada, ciertos elementos de escepticismo al entender que no podemos conocer nunca nada de esa realidad, en vez de interpretar correctamente que no debemos dejarnos arrastrar por un exceso de optimismo racionalista. Debidamente matizados ese escepticismo y ese racionalismo por la consciencia de las limitaciones en nuestro modo de conocer la realidad, aquel aparente escepticismo se transforma ahora en juiciosa cautela frente a los excesos del racionalismo, sorteando un peligro de desconfianza en nuestras capacidades que ha sido previamente denunciado. "Así, el que un término convenga a las cosas en cierto sentido y no les convenga en otro; el usar un término, y abandonarlo, y volverlo a tomar; la constatación de lo vago de las extensiones y de lo impreciso de las connotaciones; la corrección incesante de las fórmulas: este continuo sucederse de las simetrizaciones en el kaleidoscopio verbal, todo ello engendra un sentimiento de fugacidad, de inseguridad, que, por proyección ilegítima, objetivamos; y la realidad se nos presenta como insegura, y también como engañosa y falaz; y, al concebirla, agregamos al sentimiento experimental de su variabilidad, otro sentimiento resultante de aquellas proyecciones ilegítimas, que es es purio en sí, y que además desnaturaliza al primero. Así pues, cuando, por brevedad, yo hablo de 'escepticismo de contradicción', el lector entenderá ampliamente esto" (14). Hay, por consiguiente, dos partes en este escepticismo que conviene separar; una parte legítima y provechosa --la que permite evitar el peligro de reducir excesiva y confiadamente la realidad a unas pocas fórmulas que el análisis y la crítica nos enseñan a abandonar--, y otra parte de ese escepticismo, ilegítima y perjudicial --la proyección de aquellas inadecuaciones, incluida la contradicción, como constitutivo esencial de la realidad-- que conviene evitar siempre junto con el

pesimismo que ella engendra.

Vaz Ferreira establece, en conclusión, la íntima dificultad en la comprensión humana de la realidad o del ser, y no vacila en reconocer el gran peligro que existe --y que tan difícil es de salvar-- de atribuir la contradicción a la realidad, y de elevar la inconsistencia a categoría metafísica a causa de nuestra inherente dificultad de comprensión de la realidad, puesta de manifiesto con nuestro entendimiento y con nuestro lenguaje. Pensamos, sufrimos y nos esforzamos en racionalizar el mundo cuando sólo una actitud honesta a la vez que valiente nos hace reconocer que nuestros conceptos acerca de la realidad no son nunca del todo adecuados porque no acaban nunca de encajar entre sí, ya que se oponen y contradicen entre ellos.

Antes que postular la irracionalidad del mundo --tentación a la que no escapa fácilmente ni aquel racionalismo ni aquel escepticismo-- Vaz Ferreira prefiere postular la incapacidad de la razón humana por entender satisfactoriamente al mundo. Pero teniendo en cuenta cuán difícil resulta para el hombre racionalista realizar ese acto de humildad por el que se reconoce imperfecto, "se comprende de cuán fácil ha de ser caer en nuestro paralogismo, que consiste, como ya lo hemos anticipado, en objetivar ilegítimamente esa contradicción, en atribuirle al ser, en pensar como contradictoria en sí a la cosa de que no podemos hablar (en términos de cierta generalidad) sin contradecirnos" (15).

Cierto racionalismo, resuelto a no admitir ningún posible error en sus planteamientos, estaría más dispuesto a llevar la contradicción al seno mismo de la realidad que a sospechar de esa razón, a la que tiene como órgano y como instrumento perfecto, limitando al

lenguaje aquella contradicción encontrada en el análisis de sus planteamientos. Si la realidad no es comprensible, parecería mantener ese racionalismo a ultranza, no es a causa de la razón (del sujeto), sino a causa de la realidad, del objeto de conocimiento que es en sí irracional. Vaz Ferreira, contra esa pretensión y gracias al análisis continuado de todas las posturas filosóficas, sospecha que la razón humana pueda no ser ese instrumento perfecto que pretendería cierto racionalismo, y prefiere considerar que la realidad escapa siempre a su comprensión absoluta, no a causa de la realidad misma, sino a causa de la imperfección del hombre y de su razón.

Ni siquiera las matemáticas, consideradas como perfección del racionalismo, son una buena descripción de la realidad en sí misma, e incluso para ellas vuelve a escapar esa interpretación definitiva de su objeto de conocimiento. "Las matemáticas no son representación ni descripción de realidades, sino, diremos, medios de hacer presa sobre las realidades; medios, por una parte, de servirse de realidades, y por otra, de preverlas y de descubrirlas" (16). Como órgano, como instrumento, las matemáticas no son tampoco el intérprete fiel que describe a la realidad en sí. Tiene con ella una especial relación de contacto y de proximidad más o menos íntima que le permite "hacer presa sobre la realidad", pero ese mero contacto no da razón de la identidad con esa realidad que refiere. Las matemáticas, como una de las formas de la racionalidad, operan sobre ella según el modo que les es propio, interpretando una parte de ella pero no agotando la totalidad.

No puede fundamentarse entonces la pretensión racionalista, en el fondo absolutamente determinista, de una previsibilidad total en la realidad. "Aun dentro del determinismo teórico, podría no haber posibilidad de prever (...), puede haber hasta inadecuación de

la misma realidad para ser prevista; (...) Y todavía puede haber lo que no entendemos..." (17).

Sólo una enseñanza abierta como la propiciada en apartados anteriores permitirá esa actitud crítica y esa amplitud de miras contrapuestas a aquel racionalismo doctrinal. "La primera impresión que se experimenta cuando se sale de esta enseñanza, cuando se sale de los textos de clase, es de confusión: cuando, después de haber estudiado, por ejemplo, una teoría filosófica en un texto, se va a leer esa misma teoría filosófica expuesta en la obra original, encontramos casi siempre que es otra cosa; y lo mismo, en mayor o menor grado, ocurre con las teorías de la física, de la literatura o lo que sea. Hasta cierto grado, les digo, este mal es absolutamente inevitable; está en la naturaleza misma de las cosas: no se puede enseñar (...) sino simplificando artificialmente" (18). Contra esta presentación arreglada, está la presentación crítica de las teorías filosóficas sin que por ello deba terminarse en el escepticismo. En todo caso, es un escepticismo contra las fórmulas establecidas de las que conviene desprenderse como de un lastre. Este análisis se convierte entonces en un sano ejercicio, en un suave escepticismo respecto de las palabras con las que encerramos a los sistemas, un escepticismo de reconocida ignorancia de la realidad, o un escepticismo de la contradicción limitada a las palabras, un escepticismo de "contradicción erga verba" (19); es un recomendable escepticismo, una modalidad mental y un estado de espíritu excelente que se resume en estas dos palabras: desconfianza ante las fórmulas y humildad ante nuestro saber.

Sólo esta modalidad mental puede predisponer al investigador a adoptar una actitud receptiva ante lo que de novedad puede ofrecer la realidad o la Naturaleza en comparación con los sistemas recibidos.

dos. "La característica de esta actitud mental del razonamiento re al --trátese del razonamiento de la vida, trátese del razonamiento de las ciencias de la realidad-- es esa actitud receptiva e inves- tigativa hacia lo nuevo, hacia lo desconocido: procurar conocer la realidad tal como es en sí misma" (20). Ninguna lección más útil que la que aquí nos da Vaz Ferreira para los propósitos de este sub apartado: atender más que al propio nuestro al dictado de esa gran maestra que es la realidad natural.

### Características del "ser en sí"

Con la exposición inmediatamente anterior hemos realizado un re corrido por las precauciones y reservas que deberían caracterizar la actitud del filósofo ante la perspectiva de iniciar su estudio de la realidad, del ser en sí. Las precauciones lógicas que se pre sentan ante el problema de la realidad y ante su simple plantea--- miento han sido suficientes como para incitar a adoptar una postu- ra de reserva a la vez que abierta y crítica, libre de los plantea- mientos escolares tradicionales, y con la finalidad de aumentar nuestra capacidad de asimilación de esa realidad.

Uno de los resultados de esa actitud crítica era el descubrimien- to de la existencia de una realidad sobre la cual recortamos el ser según nuestra conveniencia o uso. En el ejemplo del piano, co- mo ser podía considerarse tanto el conjunto como cada una de sus partes: cada tecla, cada cuerda, etc. Cabría entonces distinguir, en primera aproximación y por un lado, seres para sí mismos y, por otro lado, seres para nosotros. En nuestro ejemplo, tanto la tota- lidad de las partes como cada una de ellas se constituirían en se- res para nosotros. Esta comparación analítica podría hacerse to- davía extensiva a otros ejemplos. "Por eso habría seres para noso-

tros, 'pour nous', 'nobis', que no lo son 'per se'. ¿Cuál es el ser? ¿Esta mesa o sus tablas, o cada pieza de madera, las partículas de ella o las moléculas, átomos, electrones?..." (21). De nuevo la constancia de que el ser para nosotros es pura convención. "Esta mesa es un ser artificial, un ser pragmático, un ser para nosotros, para nuestro pensamiento y uso".

Para encontrar en el campo de aquella realidad que mi interés recorta para mí en seres uno que sea en él mismo un ser para sí, habría que ahondar más todavía. "Yendo en busca de seres que lo sean en su más profundo sentido, tendríamos que ir a profundizar la acción de 'unum per se' que ha procurado profundizar la filosofía, (...) y quizá, para poder pensar puramente el ser en sí, tendríamos que buscar otra acción, no 'unum per se' sino 'unum sibi', uno para sí" (22). Esto es: la reflexión filosófica habrá tenido que cambiar el sentido del ser para nosotros en favor de este ser para sí, íntimo e individual. Ya no hay entonces una reflexión acerca del ser con referencia exclusiva al hombre, sino que su actividad y su razón de ser se vuelve hacia sí mismo: el "unum per se nobis" se ha transformado en un "unum per se sibi", en un ser para sí autónomo que da razón de sí mismo. Casi una unidad autónoma como los átomos o las partículas dotadas por sí mismas de energía y movimiento, como la mónada de Leibniz (23) o la semina rerum de Lucrecio (24).

Las características del ser van comenzando a quedar perfiladas ya: no solamente es el hombre quien recorta a su conveniencia, sino que existe también la posibilidad de que ahondando en su sentido metafísico dentro de la realidad, sea posible la caracterización de un ser para sí, autónomo. En ambos casos estamos ante la presencia de un ser que Vaz Ferreira comienza a caracterizar como algo



que se hace notar con su presencia.

Tras esta primera aproximación al "unum sibi", podría parecer que tan sólo la materia, dotada de energía, cumpliría con esos requisitos de autonomía, mientras que el "unum nobis" vendría a reducirse a una simple convención sin transfondo entitativo propio. Sin embargo, no es así: también en la actividad de la consciencia del hombre se revela cierta fuerza interior. "Este ser se siente sujeto y por consiguiente se considera a sí mismo naturalmente, no artificialmente desde afuera, no como nosotros podemos considerar a los seres, sino naturalmente desde sí mismo, desde adentro" (25), y de este modo la actividad de la conciencia demuestra su existencia en el interior del hombre y se le revela como fuerza. "Supongamos que un ser cualquiera de los que contienen fuerza, tiene o adquiere conciencia que lo hace sentirse uno.(...) este ser, que considera al mundo exterior como distinto de sí, tiene fuerza, debe sentirse libre. Y este sentimiento, ya puede adelantarse que no es un sentimiento ilusorio" (26).

Parecería entonces que Vaz Ferreira tendería a considerar exclusivamente a los seres que poseen cierto tipo de fuerza. Sin embargo, no hay tal división entre seres que poseen y seres que no poseen fuerza, pues todos los seres tienen fuerza y poseen energía.

Llega entonces el momento de definir ser como que tiene fuerza: "la distinción entre seres que contienen fuerza, y seres que no contienen fuerza, es falsa: todos los seres tienen fuerza, y pueden ponerla en libertad en ciertos casos, contribuyendo así a sus propios actos" (27). Ser será aquí el equivalente a tener fuerza y a ponerla en funcionamiento, en libertad. Todo ser, podemos anticipar ya, será un posible sujeto de la libertad.

Obsérvese, en primer lugar, el parangón establecido por Vaz Ferreira entre un ser como el hombre, mencionado en primer lugar, consciente de su libertad --o, en todo caso, consciente-- y un ser como el ahora mencionado que puede perfectamente no tener vida siquiera, y al que le basta tener energía o fuerza para cumplir el requisito de ser.

A este respecto debe tenerse presente que uno de los mayores esfuerzos realizados por Vaz Ferreira en el tratamiento y resolución de los problemas de la libertad y en el tratamiento y resolución de los problemas del determinismo, es el intento de poder tratar conjuntamente a todos los seres, incluyendo los inanimados o inorgánicos (la materia, en definitiva) junto con los seres vivos y el hombre, como sujetos posibles de libertad. También debe destacarse el hecho de que a principios de siglo Vaz Ferreira vive con sus contemporáneos los momentos cruciales de la nueva física (de los cuantos de Planck en 1900 a la mecánica cuántica de 1925) que pone de manifiesto la fuerza o energía que hay encerrada hasta en la menor partícula material y que es capaz de generar movimiento. Esto último, relativo al movimiento autónomo (browniano) de toda la materia, parecería colocar a la materia inanimada, la más simple de todas, en una situación análoga, o por lo menos parecida, al hombre en el otro extremo de la escala de la complejidad, pues ambos seres poseen una fuerza interior que les permite actuar o moverse. Las acciones del hombre serán en efecto correlativas pero no idénticas con el movimiento de los átomos y de sus partículas. Aunque sin identificarse, acto y fenómeno se corresponderían entre sí como lo harían hombre y partícula dentro de la categoría de ser.

Con todo, si con Vaz Ferreira aparece una dimensión nueva en el hombre (la consciencia, que es de naturaleza distinta a la fuerza

bruta del mundo inanimado), estamos expresamente alejados de las tesis materialistas usuales (28) o de sus últimas manifestaciones (29), expresamente negadas por nuestro autor (30).

Con esta advertencia sobre la diferencia de naturaleza entre ambos seres o, por lo menos, la renuncia expresa de Vaz Ferreira a reducir al hombre a sólo materia, podemos afirmar con el autor la unidad de ser entre el hombre y la materia, gracias al concepto de fuerza, de energía o movimiento. Tanto la materia organizada como la materia inorgánica serán seres, pero sólo los primeros podrían contribuir a sus propios actos, "de manera que no habrá que oponer los seres que no contienen fuerza, a los seres que contienen fuerza, sino los casos en que los seres no contribuyen a sus actos o movimientos con la fuerza que les es propia, y los casos en que los seres contribuyen a sus actos o movimientos con la fuerza que les es propia" (31). La diferencia apreciable estriba entonces en seres que contribuyen o no con su fuerza a sus movimientos, en que sean capaces de obrar o no gracias a la fuerza que poseen (32).

De este modo, aceptado que todo ser posee fuerza y que por esa fuerza puede actuar, se deduce una importante consecuencia que con figurará una nota esencial en la caracterización del ser en Carlos Vaz Ferreira: "el ser, por el hecho de ser, es libre; no lo hacen ser, es él quien se da" (33). Recordamos así que esta es la caracterización de Carlos Vaz Ferreira al problema de la libertad, haciéndolo un problema exclusivo para seres. Por el momento debemos renunciar a interpretar el concepto de libertad como solución hasta que no se hayan perfilado las demás definiciones y postulados necesarios del problema.

Una aclaración adicional que puede establecerse en este momento

es la distinción entre seres inanimados. Aunque por un lado se haya afirmado que todo ser posee fuerza (34), puede considerarse a ésta desde distintos puntos de vista. En primer lugar, como una energía interna que no se manifiesta en ningún movimiento exterior. Sería la energía o fuerza propia de los átomos y partículas a que se ha hecho referencia. Pero, en segundo lugar, esa fuerza en los seres puede ser considerada desde el punto de vista de su trascendencia al mundo exterior, al resto de los seres. Desde esta doble perspectiva puede considerarse que si bien todos los seres tienen fuerza, de conformidad con lo ya definido, sin embargo sólo en algunos seres esa fuerza da lugar al movimiento observable desde el exterior como balance de fuerzas. Así, tomando como ejemplo del propio Vaz Ferreira a un barco de vela movido por el viento, a pesar de estar construido de madera que a su vez está constituida por moléculas y éstas por átomos y partículas provistas de energía, diremos que no se mueve por sí mismo o por su propia fuerza, sino que es movido por el viento, por una fuerza exterior a él. En contrapartida, de un buque a vapor diremos, por el momento, que se mueve debido a la propia fuerza que desarrolla y, considerado en relación con el mundo exterior, deberíamos calificarlo de libre, en contra del velero que no sería libre.

De este modo se reduce y aclara el tratamiento de un problema que, de otro modo, podría complicarse indefinidamente, "dado que la fórmula del problema puede aplicarse a cualquier ser: podemos agruparlos prácticamente así: primero problemas de libertad sobre seres inanimados, sobre cosas. Subdivisión de este problema: a) sobre seres inanimados o cosas que no tienen fuerza y (b)) sobre seres inanimados o cosas que tienen o que integran fuerza. (...)

Después tenemos otro problema u otro grupo de problemas: libertad de seres vivos. Y después, un caso especial: el problema de la li-

bertad del hombre" (35).

Con las anteriores precisiones, se podrá comenzar a distinguir con más hondura el problema de la libertad referido a seres (inorgánicos, vivos, hombre), comenzando por distinguir los problemas más claros de la libertad en el hombre para una mayor claridad expositiva, y reservando para el final los problemas de la libertad en los seres inorgánicos y en los seres vivos.

Contra el determinismo, falsamente científico, que pretendería reducir al hombre a una cosa más entre las cosas, nos dice Vaz Ferreira: "no necesitamos ya analizar hasta qué grado es, todo eso, confuso y equivocado: el hombre dependiendo totalmente del mundo exterior, cuando no ya un animal sino los objetos inconscientes, en los casos en que actúa su energía interior, no dependen del todo" (36). Recordemos, en efecto, que hasta para el átomo u otras partículas consideradas en sí mismas, su probada actividad interna es signo de libertad. No podía parecerle entonces muy sensata a Vaz Ferreira esa negación de la posibilidad de libertad al mismo hombre cuando se le podía conceder a las partículas más insignificantes.

"Y en cuanto a esa otra pseudoconcepción de un hombre 'dependiente de sí mismo', sería incomprensible si no nos diéramos cuenta de que el autor está pensando, confusamente, no en el hombre, sino en actos del hombre" (37). Esta última observación pone ya de manifiesto la presencia de un término nuevo en la semántica hasta ahora utilizada y en relación, ante todo, con el problema de la libertad referida a ese ser que es el hombre: el acto humano se presenta en contrapartida a la fuerza o energía presente en todo ser. La presencia de una fuerza es una condición en el ser humano para que

cumpla con el requisito de ser; pero además el calificativo de humano establece una diferencia cualitativamente distinta y superior a la de fuerza. El hombre es entonces un ser distinto de los otros seres y como tal debe ser distinguido de los demás seres en los que también es posible la libertad. "Los problemas de libertad (o sea: la independencia de seres respecto a lo que no es esos seres) se resuelve sin dudas posibles en favor de la libertad o, más bien, ni siquiera son problemas, cuando el ser con respecto al cual se plantea la cuestión de independencia es un ser que contiene fuerza --más si contiene fuerza espiritual" (38). Sin dudarlo, Vaz Ferreira decide poner en el ámbito de la libertad la solución a los problemas que se plantean en el hombre, porque el hombre cumple doblemente el requisito de ser por su condición de ser espiritual como acaba de indicarse. El hombre, como ser espiritual, es el ser libre por excelencia, el único que puede ser calificado de libre con la mayor propiedad.

Esta propiedad en ser llamado libre que en grado máximo corresponde al hombre, adquiere una precisión mayor al considerar el hecho de la consciencia en el hombre como algo que lo individualiza y que lo diferencia de lo que no es él mismo, de lo externo. La consciencia de sí mismo parece ser capaz de establecer la diferencia entre lo que es yo y lo externo a mí, haciéndose capaz de saberse distinto a lo que no es él. De ahí que ese ser consciente, ese ser que sabe que es algo distinto a lo que no es él, obtenga respecto del ser no consciente la ventaja adicional de poder considerarse a sí mismo como dependiente o independiente de lo externo a él, capacidad de saber de la propia libertad o falta de libertad que negaríamos a las partículas atómicas como seres inconscientes o que no saben de su libertad.

Desde este punto de vista, el ser consciente, que sabe de sí, es de nuevo más propiamente ser y adquiere mayor entidad (más ser) frente al ser no consciente. De nuevo el hombre ha ganado en entidad (y en la libertad que le es correlativa al ser) con esta nueva consideración acerca de la consciencia. De paso, esa libertad se ha reafirmado como no siendo una ilusión sino una consciencia plena. "La conciencia hace, p.ej., del hombre, un ser (...) Y es así como el problema de la libertad tiene sentido, por lo menos para los seres conscientes. Podemos legítimamente considerar desde afuera como un ser a ese que se siente como un ser desde adentro. Y cuando siente que lo que hace no siempre depende de lo que no es él, siente su libertad (en el sentido que tantas veces hemos explicado) sin que ese sentimiento sea ilusorio, como tantos filósofos han pensado tan equivocadamente" (39).

En este hecho de la conciencia que siente como suya la propia libertad y que se siente a sí mismo como individualidad, como "unum per se", se redobla esta actividad o fuerza que caracteriza a los seres, haciendo del hombre un ser que además sabe de sí mismo (consciente), y en esa adición entitativa cobra nuevo valor la libertad. En este reconocimiento de libertad auspiciado por la actividad de la conciencia hace radicar Vaz Ferreira la así fortalecida y nada ilusoria realidad de la libertad humana. "El problema de la libertad se salva de artificialidad por el hecho de la conciencia, que individualiza seres; y en estos casos se salva su solución positiva" (40).

Queda, finalmente, una observación pendiente respecto de los seres inanimados y de su fuerza interna, que habíamos dejado deliberadamente en segundo lugar. Si consideramos de nuevo el buque que hasta el presente hemos considerado como libre porque se movía gra

cias a su propia fuerza por él desarrollada, debemos reconocer que esa fuerza o energía es más propia del carbón quemado que del mismo buque. Luego este buque dejaría de ser libre porque estaría movido por una fuerza exterior a él. El problema de la libertad en los seres inanimados puede retrotraerse, por consiguiente, y puede hacerse llegar hasta el átomo de carbono cuya energía comunicará al buque; sin embargo, la fuerza o energía siempre queda asignada a la materia, al ser inanimado.

El problema de la libertad en el hombre no podía retrotraerse más allá del mismo hombre porque él era el generador de sus propios actos. Esto es: el verdadero problema de la libertad radica en el hombre, no en las cosas inanimadas. "Esto mismo nos indica que estos problemas de libertad, planteados sobre cosas, no son problema de mayor trascendencia, y quizá la única que pueden tener es una aplicación como pedagógica" (41).

La retrotracción de la fuerza o energía en los seres inanimados no presenta verdaderos problemas para la libertad en esos seres inanimados o cosas al no ser ellos el origen de sus actos, origen que debe buscarse en el exterior. En los seres inanimados, el problema de la libertad ni siquiera se plantea por tanto.

En cambio, el problema vuelve a plantearse y a tener sentido para los seres vivos, pues son el origen de sus propios actos y aplicando ahora la retrotracción para determinar el momento en que se introduce en ellos por primera vez la fuerza que les hace actuar, ya no es posible reducirla a la energía interna de sus átomos sin riesgo de caer en el materialismo postulando que toda la energía del ser vivo es la misma que le suministran sus átomos inorgánicos en eterno movimiento. "Tratándose de seres vivos, por atrás que se



vaya, hay antecedentes tan anteriores al momento que consideramos al ser, que, en realidad, no podemos llegar al momento en que esos antecedentes son introducidos del exterior. (...) tenemos una serie de antecedentes englobados en el ser o en los antecedentes de ese ser, englobados en el problema germinativo, englobados por la herencia, integrados en él" (42), llegando sin remedio al problema del origen del ser vivo... No hay seguridad del momento preciso en que tiene lugar la implantación de esa otra fuerza que distingue al ser vivo del ser inanimado, pero lo que sí resulta claro es que, frente a éste, el ser vivo es el origen de sus propios actos, y la pregunta por la relación de dependencia o independencia de ese ser vivo con respecto de lo que no es él vuelve a tener el sentido que había perdido para el ser inorgánico o inanimado.

Queda establecida, por consiguiente, la siguiente escala de atribución de la libertad como problema de seres: a los seres inorgánicos se les atribuye impropiamente, pues en ellos el problema no tiene trascendencia; a los seres vivos se les atribuye propiamente y al hombre se le atribuye la libertad máximamente y en el grado más propio.

Como resumen diremos, como al comienzo, que lo fundamental en este apartado es distinguir los problemas y los sujetos a quienes se les atribuyen. "Los problemas de la libertad son problemas de seres; los problemas sobre determinismo son problemas sobre fenómenos, hechos, estados. Unos y otros problemas pueden considerarse como problemas de dependencia e independencia, pero los problemas de libertad se refieren a la dependencia de un ser, con respecto al mundo exterior a ese ser. Los problemas de determinismo se refieren a dependencia de un fenómeno, hecho o estado, con relación a sus antecedentes" (43). Los sujetos de los problemas de la liber

tad o no libertad son los seres, las consecuencias visibles de cuyos movimientos (actos, hechos y fenómenos) serán sujeto de los problemas del determinismo o indeterminismo.

Una vez clarificada ya la terminología que va a ser utilizada, es el momento de proseguir con la metafísica de la libertad y del determinismo, comenzando tanto por una definición general de libertad como por otra de determinismo, para proseguir con la contraposición de ambas: la libertad para el ser y el indeterminismo para sus actos, seguido de la negación de su libertad y el determinismo para sus actos.

#### Metafísica de la libertad y del determinismo

Corresponde determinar ahora en este apartado la personal aportación de Carlos Vaz Ferreira al problema siempre latente en la filosofía de la libertad frente al determinismo, problema especialmente candente a principios de este siglo, como se ha indicado. Esta personal aportación, que es ajuicio de algunos su contribución más hondamente metafísica (44), tiene para el mismo Carlos Vaz Ferreira un hondo sentido (45) y si bien no ocupa en él el lugar más importante de todos los problemas metafísicos (46), es quizá el que mejor se presta a una elaboración racional completa sin tener que recurrir a postulados religiosos no racionales, y es quizá también el que estudia más de cerca uno de los problemas que más le interesa al hombre resolver: el de su libertad.

Por otro lado, se ha indicado ya que el tratamiento de los problemas de la libertad y del determinismo que tanto interesaron a Vaz Ferreira y a sus contemporáneos, marca a toda una generación

de filósofos y de científicos entre cuyas preocupaciones principales están esos mismos problemas de la libertad y del determinismo (47), haciéndose posible articular de nuevo buena parte de la relación de Vaz Ferreira con los filósofos y científicos contemporáneos en base a esta problemática de la libertad y del determinismo, si bien ello exigiría un obligado estudio comparativo que está constitutivamente alejado de nuestra primera intención.

Para presentar su contribución a tan importante problema metafísico, y de conformidad con lo ya señalado al finalizar el apartado anterior, desdoblaremos el tratamiento realizado por Vaz Ferreira en tres subapartados. Así, comenzaremos con un estudio introductorio de ambos grupos generales de problemas (libertad y determinismo), para agruparlos seguidamente en dos pares correlativos: libertad e indeterminismo por un lado, seguidos de negación de libertad y determinismo por otro lado.

### Libertad y determinismo

Recordemos que la primera observación de Vaz Ferreira acerca del problema de la libertad y del determinismo (o problemas de libertad y problemas de determinismo, como al autor le gustaba precisar) es la de que ambos conceptos se han presentado siempre como mutuamente excluyentes cuando en realidad no lo son. "Desde que se escribe y enseña filosofía, se ha entendido que esas dos nociones son contrarias; esto es, para hablar con más precisión, soluciones opuestas de un mismo problema. Se defiende la libertad contra el determinismo, o viceversa; y se cree que hay que optar.

Esa creencia, tan difundida, es equivocada. Los problemas de libertad y los de determinismo son distintos: son dos problemas (de

los que cada uno, y especialmente el primero, se descompone en varios)" (48).

Ante todo, es preciso separar de nuevo en dos ámbitos distintos los dos grupos de problemas, sin que pueda haber posibilidad de con fusión entre ellos: de un lado quedarían los problemas de libertad y de otro lado quedarían los problemas de determinismo, y entre am bos ámbitos no debe haber comunicación posible. Los problemas de la libertad atañen al hombre como ser y cobran en él una importancia especial, pues sólo el hombre siente su libertad y la revaloriza. Como decíamos, "es así como el problema de la libertad tiene sentido, por lo menos para los seres conscientes. (...) Y cuando siente que lo que hace no siempre depende de lo que no es él, sien te su libertad" (49). Esta es la acepción más extendida de la li-- bertad: la humana; sin embargo, se aplica también el término a se-- res que no son el hombre, tal vez porque éste es el ser por excelen-- cia dentro de lo creado: porque es consciente y sabe (50). La li-- bertad tiene en Vaz Ferreira un sentido para los seres vivos, no sólo para el hombre, que otros filósofos les negarían. El determi-- nismo, queda referido a los fenómenos.

"Los problemas de libertad se refieren a seres. Los del determi-- nismo, a fenómenos" (51). De este modo, los dos grupos de problemas son tan estancos como lo son sus sujetos. Los dos grupos de proble-- mas se constituyen en sí mismos objetos propios de tratamiento se-- parado. No existe, en esta concepción, la posibilidad de contraponer a la libertad el determinismo, sino la falta de libertad, ni al determinismo la libertad, sino el indeterminismo. "Quiero hacer la salvedad de que hay muchos (sentidos de libertad y determinis-- mo), y de que no me refiero aquí al caso más habitual, que es oponer 'determinismo' a 'libertad'. Son dos problemas, o dos grupos

de problemas: los problemas de la libertad se refieren a seres; los problemas del determinismo e indeterminismo se refieren a hechos, actos, fenómenos o estados. Los problemas de la libertad o no libertad se refieren a dependencia o no dependencia de algún ser con respecto del mundo exterior, a lo que no es él, a lo que no es el mismo sujeto del problema; en tanto que los problemas de determinismo e indeterminismo se refieren a la relación de fenómenos con sus antecedentes, de estados a estados anteriores. Lo que confunde es que a veces los problemas de libertad se plantean con aspecto de problemas de indeterminismo" (52).

Dos lecciones inmediatas se desprenden de este texto. En primer lugar que los problemas de la libertad y los problemas de la falta de libertad deben tratarse conjuntamente, y no pueden mezclarse con el tratamiento de los problemas del determinismo y del indeterminismo, que a sus vez deben ser tratados conjuntamente y separadamente de los anteriores. Existe pues una diferencia de naturaleza entre ambos grupos de problemas, que les hace heterogéneos e inmiscibles entre sí. En segundo lugar, se desprende de la anterior lectura que el primer grupo de problemas tiene como sujeto el ser, mientras que el segundo grupo de problemas tiene como sujeto el hecho o el fenómeno, siendo intransferibles las atribuciones o predicados propios del ser a las atribuciones o predicados propios del fenómeno. Es decir, que no puede predicarse de un ser aquello que se predica de un fenómeno (su determinabilidad o su indeterminabilidad), ni puede predicarse de un fenómeno aquello que se predica de un ser (su libertad o su falta de libertad).

Queda pues, destacada la primera intención de Carlos Vaz Ferreira en este tratamiento de los problemas de libertad y de determinismo, aislando, separando y dejando estancos ambos grupos de pro-

blemas para comenzar por evitar desde el principio la confusión y la inútil discusión. Por otro lado, y una vez limitados a tratar del problema de la libertad o no libertad (falta de libertad) en los seres, podremos decir que un ser (y nunca un fenómeno) es libre o carece de libertad cuando, respectivamente, ese ser no depende o depende del mundo exterior, de lo que no es él. Si el ser no depende totalmente de lo exterior a él diremos, siguiendo a Vaz Ferreira, que ese ser es libre (pero nunca que está indeterminado). Y si el ser depende totalmente de lo exterior a él, diremos que no es libre, (pero nunca que está determinado).

La propiedad del lenguaje que comienza por instituir Vaz Ferreira como tratamiento previo del problema consiste, en resumen, en atribuir al ser exclusivamente los predicados de libre o no libre, mientras que atribuye al acto, hecho o fenómeno los predicados de determinado e indeterminado también exclusivamente. He aquí una precisión terminológica sencilla que, a su modo de ver, hubiera ahorrado muchísimas discusiones. "Si la diferencia entre los dos problemas o grupos de problemas se hubiera comprendido, se hubieran ahorrado, en filosofía, más de la mitad de las discusiones, polémicas, teorías equivocadas, producidas, en general, por la creencia de que había que optar entre la libertad y el determinismo.

Tampoco se hubieran creído, tantos filósofos, obligados a negar el determinismo para hacer posible la moral en nombre de la libertad, ni tantos hombres de ciencia a negar la libertad en nombre de la ciencia" (53).

Con esta distinción terminológica, adelanta Vaz Ferreira, no se hubiera planteado nunca la pregunta acerca de si el hombre es un ser libre o determinado (pues la segunda calificación le es impropia y está fuera de lugar), ni se hubiera planteado tampoco la pre

gunta acerca de si los actos del hombre son libres o determinados (pues ahora es la primera calificación la que está fuera de lugar). Como ser, al hombre sólo cabe atribuirle libertad o falta de libertad; a sus actos, sólo cabe atribuirles determinismo o indeterminismo. Y, sin embargo, desde que se escribe y se enseña filosofía, se ha venido creyendo que la libertad y el determinismo eran conceptos mutuamente contrarios y excluyentes, y que era preciso elegir entre una u otra opción. "Esto es, para hablar con más precisión, soluciones opuestas a un mismo problema" (54) cuando Vaz Ferreira se esfuerza en aislar ambos conceptos y enseña que no es entre la libertad y el determinismo donde radicaría la exclusión y donde habría que realizar la elección, sino entre la libertad y no libertad en un caso y entre el determinismo y el indeterminismo en el otro caso. Los conceptos mutuamente excluyentes dentro de su terminología consisten en la libertad y no libertad del lado de los seres y en el determinismo y el indeterminismo del lado de los actos o fenómenos.

Yendo ahora a los problemas del determinismo (y del indeterminismo), precisaremos una noción más respecto de los antecedentes de los fenómenos a los que Vaz Ferreira se refiere elemento principal en el tratamiento de los problemas del determinismo. "los problemas del determinismo, se refieren a la relación --dependencia o independencia, total o parcialmente-- de acontecimientos, hechos, actos en su caso; a la relación de hechos o acontecimientos con sus antecedentes, o sea con hechos o fenómenos anteriores" (55). Esto es, que en el planteamiento de los problemas del determinismo y del indeterminismo hay unas características que le son propias y que consisten en la presencia de actos, hechos o fenómenos que entre ellos se encadenan en el tiempo. Actos o fenómenos que anteceden a otros actos o fenómenos que ocupan un tiempo posterior en un

encadenamiento de actos entre sí homogéneo que no se halla presente en el tratamiento del otro ámbito de problemas de la libertad propio de seres.

Muy otro es el tratamiento de los problemas en el ámbito de la libertad o la falta de libertad de los seres, ajeno a la temporalidad, y que por el momento tan sólo dejaremos planteado. Resulta claro que el problema de la libertad concierne especialmente al hombre, y resulta también notorio que esa cuestión es para él de especial interés, y Vaz Ferreira lo tratará distinguiendo en el hombre tres capas sucesivas de profundidad que se van haciendo cada vez más independientes de lo exterior a él, tomando al hombre como conjunto de voluntad y de consciencia (56).

Finalmente, señalemos otra distinción respecto de la utilización del término determinismo e indeterminismo. En la mecánica cuántica de las partículas elementales se utiliza impropriamente el término indeterminismo para señalar la imposibilidad de medir con absoluta precisión a la vez la posición y la velocidad de un electrón, como indicara Heisenberg. Este principio bien merecería, a los ojos de Vaz Ferreira, ser denominado con mayor propiedad principio de "incertidumbre" que no de "indeterminación", pues en él se trata de precisar la exactitud de una medida más que de determinar un hecho por sus antecedentes. El principio de incertidumbre se refiere a una medida instrumental y humana, no a un hecho ni a un fenómeno natural.

Desde este punto de vista, el principio haría sólo referencia a la dificultad de precisar medidas en microfísica experimental, y no pretendería nunca establecer las bases de ninguna ontología o teoría negativa del conocimiento. "El principio de Heisenberg se



llamaría de imprevisibilidad (o incertidumbre) en los casos a que él se refiere (de la micro-escala); y no habría ninguna discusión ni duda si se reservaran las palabras 'determinismo' o 'indeterminismo' sólo para aplicarlas en el sentido ontológico o general"(57). "Indeterminismo" se utilizaría entonces con toda propiedad para indicar aquello que es en sí o por naturaleza no determinable como hecho o fenómeno respecto de sus antecedentes, mientras que "incierto" o "imprevisible" se utilizaría para designar a una medida instrumental imperfecta, pero que es en sí absolutamente realizable por su naturaleza como lo es determinar la posición y la velocidad de un satélite o de un planeta. Se trata de una mera limitación instrumental y no ontológica.

Hecha esta aclaración, necesaria para eliminar de la palabra indeterminismo aquel sentido que derivaba de una errónea interpretación del principio de Heisenberg, y que dejaba entrever la imposibilidad en sí u ontológica de conocer con exactitud el valor de una medida cuando esa dificultad dependía solamente de las condiciones experimentales y debía denominarse más correctamente incertidumbre de la micro-escala (el principio de Heisenberg se refiere por tanto a una dificultad más que a una imposibilidad), pasamos a perfilar el sentido de las palabras determinismo e indeterminismo en sí mismas.

"Se denomina determinismo a "la relación de un fenómeno con sus antecedentes. Y este problema plantea cuestión sobre si, dados los antecedentes en su totalidad, sólo es posible un consecuente, o si son posibles más de uno" (58). La relación entre hechos o fenómenos es, por consiguiente, una relación de posibilidad causal y lógica, como la que existe entre el antecedente y el consecuente. El determinismo se presenta así como el estudio de la relación lógica

de la causalidad, separable de la ontología, mientras que el estudio propio de la libertad no puede emprenderse sin hacer referencia al ser como sujeto propio. Los problemas de la libertad corresponderían entonces a la Ontología, mientras que los del determinismo corresponderían a la Lógica, y la confusión con el principio de Heisenberg vendría a demostrar la necesidad de separar ambos campos de saber cuando la ciencia, en tanto que parte de la Lógica, habría pretendido ocupar el lugar de la Metafísica en el estudio del ser, irreductible a fenómeno.

Con lo referido hasta aquí (separación de problemas de libertad y de determinismo, interés principal del problema de la libertad para el hombre y necesidad de precisión terminológica del indeterminismo científico), hay ya elementos suficientes como para plantear el problema de la libertad y el del determinismo desde un ángulo históricamente aceptado: libertad y determinismo son dos conceptos que han venido oponiéndose entre sí del mismo modo a como han venido oponiéndose ciencia y filosofía. La libertad es necesaria al hombre tal y como sostiene la filosofía, mientras que el determinismo es necesario para la ciencia. Si los hechos de los hombres fueran necesarios, no habría acaso libertad; pero si los fenómenos de la naturaleza no fueran necesarios, tampoco parece que pudiera haber ciencia. El dilema parece insalvable si no se tienen en cuenta las anteriores distinciones . Kant, por ejemplo, debió poner a salvo la moral más allá de la razón, y la libertad a salvo de la necesidad más allá de la ciencia. "Kant, que consideraba el libre albedrío como necesario a la moral, consideraba, en cambio el determinismo como necesario a la ciencia. ¿Qué sería de ésta, preguntaba, si una causa como la libertad, que, por naturaleza se sustrae a toda determinación, viniera a intercalarse entre el encadenamiento de los fenómenos? Toda previsión sería aleatoria; toda de

terminación de las leyes, imposible; el mundo sería un caos" (59), y así, la ciencia sería imposible. Kant sería, según el presente texto, uno de los muchos filósofos que habrían confundido el ámbito de aplicación de los problemas de la libertad con los del determinismo, planteando impropriamente el problema de la libertad en las leyes o fenómenos de la naturaleza (para negarla), mientras que plantea también impropriamente el determinismo en el hombre donde el problema se resuelve desde el principio, siguiendo a Vaz Ferreira, en términos de libertad. De ahí que, refiriéndose al determinismo propio y necesario a la Ciencia de los fenómenos, pueda alejar el filósofo uruguayo al hombre como ser de ese problema del determinismo, para decirnos que "lo importante es comprender, y comprender bien, que, cualquiera que sea la solución que se admita (afirmativa, negativa o de duda), esa solución o actitud espiritual no afecta en nada el problema de la libertad del hombre, de su voluntad y de su personalidad: problemas cuya solución es claramente positiva, sin ninguna duda, y sin que esa libertad tenga nada de ilusión" (60), reafirmando en la solución positiva del problema de la libertad en el hombre como ser, dejando el problema del determinismo para los actos y los fenómenos. De este modo, no es necesario postular como un añadido la libertad en el hombre, que la posee de por sí, y es inherente a su personalidad.

Inherente, como sabemos, por su doble condición de ser y de ser consciente, terminando por resumir este apartado diciendo con Vaz Ferreira: "el término libre, en el sentido en que lo hemos tomado, es naturalmente aplicable a los seres.

El término determinado, en el sentido en que lo hemos tomado, es naturalmente aplicado a los actos" (61).

### Libertad e indeterminismo

Por la aclaración de términos realizada en el estudio ontológico del apartado anterior estamos en condiciones de afirmar ya que el sujeto de la libertad puede ser tanto un ser inorgánico como un ser vivo, pero siempre un ser, y estábamos en condiciones de afirmar también por ese estudio y por la anterior introducción que el problema de la libertad se planteaba con toda propiedad solamente en el ser vivo y especialmente en el ser vivo dotado de conciencia, quedando excluidos los seres inorgánicos como reductibles siempre o bien a una energía interna que no tenía trascendencia exterior o bien a una energía externa que le era suministrada, sin llegar a ser nunca origen de sus actos.

Dentro de los seres vivos, sin embargo, no solamente es el hombre quien para Vaz Ferreira es poseedor de conciencia, pues también hay algo de ella en los animales, con el consiguiente grado de libertad que es preciso delimitar y comparar con la conciencia y libertad del hombre. "Se podrá, en todo caso, discutir si la libertad puede atribuirse no sólo al hombre sino a los animales dotados de conciencia, o de cierto grado de elevación de conciencia (...) Pero todas estas extrapolaciones hacia abajo (las llamaremos así) no oscurecen ni complican en nada el caso del hombre, del cual puede afirmarse sin duda alguna que es libre, en el sentido de que no depende totalmente de lo que no es él (verdadera definición de la libertad)" (62). Podemos entresacar tres puntos importantes de este texto, que resumen lo analizado hasta este momento: en primer lugar, que los seres inanimados (extrapolación máxima hacia abajo) no plantean ningún problema serio a la libertad; en segundo lugar, que se hace necesario discutir si la libertad es exclusiva del hombre o si los animales son también libres gracias a su conciencia y, en tercer lugar, es preciso afirmar la libertad del hom

bre independientemente de las dos primeras observaciones. El primer aspecto mencionado deja de lado a los problemas aquí planteados. Respecto del segundo, puede afirmarse que los animales son también sujetos de libertad. Pero sólo el tercero de los tres aspectos mencionados deja planteado el problema de la libertad en todas sus dimensiones al hacerlo el más propio del hombre.

Los problemas de la libertad, de interés eminentemente humano, se hallan subdivididos en Vaz Ferreira bajo tres apartados: "1º si el hombre es libre. 2º Si la voluntad del hombre es libre. 3º Si es libre la personalidad del hombre; entendiéndose por ese término el núcleo central de su espíritu" (63). El primer grupo de problemas, el más externo de los tres, también para Vaz Ferreira "es clarísimo. El hombre tiene cuerpo y espíritu. Sea, el espíritu, independiente en parte del cuerpo, y en parte dirigente de él, sea un simple efecto de las actividades corporales (...) lo esencial es, en cualquiera de esos casos, que el hombre es un ser activo, no dependiente (totalmente, se entiende) de lo que no es él: del mundo exterior" (64). En cuanto a los otros dos grupos de problemas, sucesivamente más internos al espíritu humano, su solución ya no se presenta con tanta claridad.

De ambos grupos de problemas, "uno tiene un sujeto abstracto (la voluntad humana). El otro, un sujeto concreto, pero difícil de limitar: ese núcleo psíquico, más permanente, o más hondo, o más propio, que podríamos llamar la personalidad. En los dos casos se trataría de la libertad, no del hombre entero, o de su espíritu entero, sino de una parte del hombre o de su espíritu, con relación, no ya ahora sólo al mundo exterior al hombre, sino con relación al mundo exterior al hombre más una parte del hombre o de su espíritu" (65). Ante el intento de resolución del problema de la libertad

del espíritu, ahora desdoblado en voluntad y personalidad, el planteamiento se muestra en apariencia difícil.

Ya no se trata de estudiar la dependencia con lo que no es simplemente él, sino que que ahora la personalidad tiene algo exterior a ella que sigue siendo parte del mismo sujeto: la voluntad. La resolución del problema vendrá entonces condicionado, en cierto modo, por la resolución que se de al problema de la voluntad. "El problema de la libertad de la voluntad es el que ha motivado más discusiones, más confusiones y más paralogismos. (...) Yo tengo tendencia a considerarlo un problema ficticio. Como tiene por sujeto una de esas abstracciones que han sido llamadas 'facultades' del espíritu, no se lo puede pensar bien concretamente" (66), y la solución viene entonces establecida porque Vaz Ferreira piensa la voluntad como una fuerza más del espíritu. "Siempre sería la voluntad, así concebida en lo posible, un sujeto de acción, sería fuerza", razón por la cual en la discusión del problema del libre arbitrio habrían tenido razón los defensores de la libertad de la voluntad (67), coincidiendo en este extremo con la solución de Vaz Ferreira.

Si bien la libertad es una atributo necesario al hombre en tanto que ser, el indeterminismo presenta a su vez sus propias dificultades interpretativas. Después de reconocer la necesidad del determinismo para que sea posible la ciencia, Vaz Ferreira hace observar la objeción profunda a esta necesidad que supondría el planteamiento del principio de indeterminación de Heisenberg en la misma ciencia. "Es curioso, dicho sea de paso, que, en los últimos tiempos, se haya sostenido por algunos que, en la micro-escala, dejaría de ser cierto el determinismo; y que se haya creído por algunos que el principio de Heisenberg (imposibilidad de determinar al

mismo tiempo la posición y el estado de movimiento del corpúsculo) introducía el indeterminismo en la ciencia" (68). Con todo, esta creencia que parecería sustentada con las pruebas que proporcionaría la misma ciencia, no dejaba de tener en sí misma un erróneo planteamiento en sus términos. "Tal creencia no ha sido más que un equívoco, resultante de haber llamado, al principio de Heisenberg, 'principio de indeterminación', cuando no es más que un principio de incertidumbre (imposibilidad de hecho de determinar, en la micro-escala, a la vez la posición y el movimiento).

No se debe decir principio de indeterminación sino principio de incertidumbre de Heisenberg" (69).

La impropiedad en la designación ha dado lugar al equívoco. Designando por indeterminación aquello que no es sino una limitación instrumental, se ha incurrido en la falta de asignar a la ciencia una limitación intrínseca que le era ajena. No se ha demostrado que la posición y la velocidad sean dos magnitudes imposibles de determinar ni que estos sean los primeros ejemplos del camino hacia una ciencia de la indeterminación en sí. Vaz Ferreira se ha encargado de mostrar, al contrario, que ese principio es una prueba más de las limitaciones instrumentales que no consiguen resolver las medidas en la escala microscópica. Sin embargo, esas mismas magnitudes son en sí perfectamente determinables, como lo demuestra su medida en la escala macroscópica y como ocurre en la astronomía. Llamando incertidumbre a esa accidental incapacidad instrumental para ciertas medidas, Vaz Ferreira evita la carga entitativa de imposibilidad de la medida que conlleva la palabra indeterminación y que imposibilitaría la ciencia. No se trata, por tanto, de que posición y velocidad sean en sí indeterminables, sino de que con las técnicas instrumentales actuales no es posible hoy mayor a proximación en la micro escala. La aclaración no podía ser ni más

oportuna ni más juiciosa para evitar las extralimitaciones que invalidaban la posibilidad misma de la ciencia.

Una vez planteadas algunas características más que aclaran el sentido de la libertad y del determinismo, Vaz Ferreira recuerda que otro de los lugares comunes de la filosofía ha sido negar la libertad si aceptaba el determinismo; cuando, con la separación de problemas propuesta por Vaz Ferreira, no tiene lugar esa exclusión. "Los filósofos creen, por error, que si son partidarios de la libertad, deben negar el determinismo: o que, si son deterministas, deben negar la libertad. (...) los dos problemas o grupos de problemas tienen relaciones, pero son en parte independizables" (70).

Por otro lado, ningún problema es tan sencillo (irreal) como para resolverlo en términos absolutos de libertad completa, en especial para el hombre, que vive en sociedad. Hay entonces un mínimo de libertad al que debe renunciarse y que debe reducirse en beneficio mutuo, dejando el resto al individuo al que, en verdad, le corresponde. "Habría, sí, dentro de esa fórmula, una diferencia posible, porque unos querrían asegurar más al individuo: más bienestar asegurado, aunque sea a expensas de la libertad. Y otros preferirán asegurar menos, y dejar más a la libertad. (...) Pero aquí está lo fundamental: la diferencia es sólo de grado" (71).

Con esta consideración de la limitación de la libertad humana cabe entrar a interpretar ahora a los actos humanos como susceptibles de tal limitación tras aquella asignación de libertad total que se hizo al hombre como ser. Dentro de la libertad que le corresponde como ser humano, sus actos pueden estar limitados o, por lo menos, pueden ser objeto de tal limitación y determinación. "Todo problema de libertad de un ser tiene dos fórmulas: una directa y o



tra indirecta; una directa, si ese ser depende o no totalmente de lo que no es él, y una indirecta: si los actos, o tales actos de ese ser, dependen o no totalmente de lo que no es ese ser. Este último, repitámoslo, es un problema de libertad, pero formulado en función de actos" (72). De este modo, el problema de la libertad humana planteado desde el punto de vista de las acciones del hombre, esto es, planteado desde el punto de vista no del ser en sí mismo que es el hombre, sino desde el punto de vista de sus actos, esto es, de la manifestación exterior de su ser, pasa a constituirse un problema susceptible de ser tratado bajo las mismas consideraciones que los problemas de hechos o fenómenos: los actos humanos pueden ser estudiados desde el determinismo sin que por ello el hombre deje de ser libre.

El problema general de ese ser humano puede ser así formulado de otro modo, "formulado, esto es, en función de actos, en lugar de serlo en función de seres" (73). Pensar en los actos del ser humano en vez de pensar en el ser humano como tal es pensar en la manifestación, en la exteriorización, en lo que aparece o se muestra (fenómeno) de su actitud. Cada uno de esos actos considerados como exterioridad en el ser humano puede ser interpretado dentro de una línea temporal y causal de estricta relación de antecedente a consecuente. Es una consideración de los hechos humanos en que cabe hablar de determinismo con toda legitimidad según la atribución de problemas del determinismo a hechos, actos y fenómenos ya establecida por Carlos Vaz Ferreira. Los actos humanos, por tanto, podrán ser tratados dentro de los problemas del determinismo o del indeterminismo sin que por ello el hombre deje de ser libre, pudiendo adelantarse ya que el hombre es libre como ser y determinado en sus actos, frente a las soluciones extremas de una libertad o de un determinismo absolutos.

Frente a los exclusivismos de las dos soluciones extremas, la de Vaz Ferreira es una solución que permite la coexistencia tanto de la causalidad y el determinismo necesarios para la ciencia como la libertad necesaria para la dignidad del hombre y la filosofía. "Aun admitiendo en toda su extensión el principio de causalidad, y dándole el alcance del más absoluto determinismo, cuando se considera no la realidad entera sino una parte de ella que, como la voluntad humana, no depende totalmente de lo que no es ella (...), los seres que tienen actividad tendrían libertad, y, en caso de ser conscientes, como lo es el espíritu humano, o actividades especiales de él, la conciencia de esa libertad (no dependencia total) no es ilusoria ni tiene nada de ilusoria" (74).

También la temporalidad contribuye a mantener la confusión entre los problemas de afirmación de la libertad y los problemas de negación de la libertad. El tiempo, en efecto, es la coordenada en que se desarrolla toda acción y, en particular, la humana. La acción del hombre y su relación con el mundo exterior a él puede entenderse entonces tanto desde el punto de vista de otros actos como desde el punto de vista del sujeto mismo. En el primer caso, puede establecerse una secuencia temporal de acciones en la cual unos actos tendrán el papel de antecedentes y otros el de consecuentes, pudiendo entonces hablarse de determinismo.

En el segundo caso, la relación del hombre (ser) con lo que no es él sigue referida a él mismo y englobada en la libertad que se le asigna. "Cuando se pregunta si la conducta debe ser atribuída a los 'acontecimientos pasados' o al 'medio circundante presente', es evidente que se confunde el problema sobre acontecimientos o fenómenos en relación a sus antecedentes (problema de acontecimientos con relación a los anteriores, o sea el del determinismo) con

el problema de la dependencia o no dependencia de la conducta de un ser respecto al medio circundante, o sea lo que no es él: el problema de la libertad" (75). Tanto en acontecimientos pasados como frente al medio circundante presente, la temporalidad relaciona a los actos entre sí, si bien para el determinismo es el tiempo pasado el que da razón de los antecedentes y de las causas, mientras que la relación del ser con el medio externo se va llevando a cabo en un momento presente y esa relación en ese momento es la que interesa precisar si se da o no se da gracias a la fuerza del ser para poder llamarlo libre o no libre. Es un hecho concreto, que puede darse en un momento dado, el que interesa saber si tiene o no lugar para poder hablar de libertad.

Esta sutil distinción de ámbitos de problemas entre el ser considerado libre y el hecho o acto considerado determinado ha pasado desapercibida entre los más destacados filósofos que tienden a exagerar la libertad, mientras que no han faltado científicos exagerando el determinismo y la causalidad. Entre estos últimos, A. Einstein es un caso representativo de este horror a la libertad malinterpretando las posibilidades de la ciencia, y Vaz Ferreira le lee comentando como sigue: " 'honradamente no puedo comprender lo que las gentes quieren decir cuando hablan de la libertad de la voluntad humana'. (Interrumpo: quieren decir algo muy sencillo: que los actos de la voluntad humana no dependen totalmente de lo que no es ella en un momento dado, de lo que no es ella en el momento en que quiere...).

'¿Qué hay tras el acto de querer...? ¿Otro acto de voluntad?' (Ya se va pasando al otro problema: al de la relación de actos con sus antecedentes...)" (76). Este texto es un buen ejemplo de la sutil confusión que Vaz Ferreira ha querido denunciar y en la que a menudo incurren los sabios más destacados.