

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.

Al preguntarse Einstein ¿qué hay tras el acto de querer? se está formulando una pregunta por el antecedente o por el sujeto de ese acto, confundiéndolos y no sabiéndolos distinguir. Ha comenzado preguntándose por la voluntad humana, propia del ser que es el hombre y que Vaz Ferreira sitúa en el ámbito de la libertad, para pasar seguidamente a preguntarse por el acto propio de ese ser, pero poniéndolo en relación ya no con el primer ser, sino con otro acto por el cual inmediatamente se pregunta.

El papel del hombre como origen de su propia actividad, como ser libre, autónomo, tiene para Vaz Ferreira una significación expresa. "Aun dentro del más riguroso determinismo de causalidad, los hombres no serían autómatas (en el sentido de pasividad que, curiosamente, ha tomado este término: lo serían, sí, en el sentido etimológico)" (77). El sentido aquí concedido es el de automatismo o independencia del sujeto respecto de lo externo, el de autonomía frente al de pasividad.

Aun admitiendo una previsibilidad y un determinismo completos en el orden práctico de la ciencia, Vaz Ferreira no comprende la dificultad que han hallado científicos como Planck o Einstein para admitir, a la vez, la más absoluta libertad para el hombre. "Los dos son deterministas, y están en el perfecto derecho de serlo. Pero ¿por qué esa preocupación sobre el determinismo o no determinismo en el espíritu del hombre, cuando, aun en el caso de ser cierto el más absoluto y universal determinismo, la complejidad y la índole del psiqueo humano hacen que los actos del hombre no puedan ser sometidos prácticamente a completa previsión? Sería una simple cuestión especulativa. En tanto que la cuestión práctica es la previsibilidad en los hechos materiales" (78).

Hay todavía algo de conjetural y no definitorio en el problema del determinismo frente al de la libertad, pues de la libertad hay experiencia, mientras que de un determinismo o indeterminismo absolutos no se ha podido tener constancia como habrían querido ciertos científicos. "Notemos, ante todo, que, en cualquier caso, lo mismo en el de lo psíquico como en el de lo material, este problema del determinismo es, al contrario del de libertad, conjetural. De la libertad hay experiencia; mientras que saber si, en circunstancias dadas, sólo es realizable una sola posibilidad o lo serían varias, es algo que no puede ser experimentado" (79). La experiencia, el hecho, es un dato, y como tal nos viene dado, como es y no como podía haber sido. De ahí que prosiga Vaz Ferreira "así como algunos hombres de ciencia creían que se demostraba el determinismo por su necesidad para la ciencia, hubo filósofos que creyeron que se demostraba el indeterminismo por necesidad para la moral", convencidos como estaban unos y otros de la exclusividad de sus planteamientos.

Frente a los problemas de la libertad, los del determinismo aparecen expresamente en Vaz Ferreira como más sutiles y difíciles de resolver. "Sí: es difícil afirmar que el problema del determinismo quede cerrado. Pero nuestras distinciones, aislando de este problema el de la libertad, han dejado, me atrevo a creerlo, bien establecida la no dependencia total de ciertos sujetos conscientes con respecto de lo que no es ellos: libertad del hombre, de su voluntad, de su personalidad, con respecto a lo que no es esos sujetos" (80). Frente a la terminante solución de la libertad para el ser humano, el problema del determinismo resulta más difícil de concluir en el sentido de su total afirmación o negación. "Se puede ser indeterminista o determinista; pero hay que creer en la libertad" (81). El problema del determinismo queda abierto ante la impo-

sibilidad de poder establecer cada hecho, cada acto, cada fenómeno en estricta relación con sus antecedentes. La libertad, en cambio, queda asegurada desde la propia experiencia. "El problema general del determinismo tendría esta fórmula: dados ciertos antecedentes, ¿sus consecuentes están rigurosamente determinados por ellos? ¿Sólo son posibles en cierto sentido, o lo son en más de uno? La primera sería la solución determinista (una sola posibilidad) la segunda sería la solución indeterminista (más de una posibilidad, o ambigüedad de posibles)" (82).

Un determinismo estricto (posibilidad única) sería en el fondo el anhelo de la ciencia: poder determinar por sus antecedentes to dos los hechos que pudieran llegar a darse en la experiencia. Un incumplimiento tal en la ciencia de hoy y de siempre es la mejor prueba de ese estado abierto del problema del determinismo. Ni si quiera en la ciencia, que es donde parecería tener su lugar natural el determinismo, ha conseguido éste imponerse. El problema sigue abierto, por tanto, entre un determinismo y un indeterminismo parciales. Las mismas leyes físicas, expresión cuantitativa de la causalidad y del determinismo, van agrupándose en teorías de rango superior, pero sin haber llegado a la unificación en una ley su prema que gobierne a todos los fenómenos de la Naturaleza.

Hay en los fenómenos de la Naturaleza que estudia la ciencia un cierto grado de libertad o de indeterminismo, mejor dicho, siguien do la terminología vazferreiriana, que viene propiciado ya no sólo por esa imposibilidad de encerrar a la Naturaleza en el determi no de una ley universal y única que comprendiera y previera todas las variables de los fenómenos naturales, sino que radica ya un cierto grado de libertad inherente a la materia que posibilita des de el principio el indeterminismo en esos fenómenos naturales.

Para la ciencia de este siglo, "los átomos se presentan como fuentes de energía; no sólo como dependientes, en consecuencia. Cuerpos, como el radio 'bombardean', con partículas y rayos (en la ciencia a que yo llegué, eran tres: perdón si hay, ahora, más todavía). Pues ese bombardeo ha de interpretarse como actividad de la materia, y, por consiguiente, como no dependencia de lo exterior. Esto es: en el sentido nuestro, como 'libertad' " (83). Este texto es clave para interpretar mejor la relación de la libertad con el indeterminismo. En primer lugar porque la misma ciencia habría puesto de manifiesto los aprietos del determinismo en la física al ser consideradas las partículas como dotadas de energía, fuerza y actividad propias, y por tanto, como imposibles de prever individualmente, restándole autoridad a los mismos argumentos deterministas que tan necesarios le son a la ciencia y ampliando las razones del indeterminismo. En segundo lugar, ese texto demostraría la posibilidad de seguir postulando la libertad, sin necesidad de hacer concesiones al indeterminismo, tratando a las partículas materiales como seres en sí y tan capaces de ser sujetos de libertad como el mismo hombre, un ser más. La actividad energética de las partículas sería para Vaz Ferreira un paralelismo con la actividad espiritual del hombre. Ambos podrían ser considerados como seres y ser sujetos únicos a quienes atribuir la libertad. Ser y sujeto libre serían entonces equivalentes desde esta patencia de una energía material y espiritual.

Una parte de los científicos del momento habría intentado, sin embargo, no sólo disminuir el peso de esa indeterminación de la microfísica en relación al conjunto de la ciencia (84), sino extrapolar el determinismo propio de la ciencia hasta conducirlo a la libertad humana. Se habría llegado en ese momento hasta negar al hombre esa libertad que incluso las partículas demostraban poseer.

"Esto es : a negar al hombre la propiedad que tienen hasta seres inanimados de agregar, en ciertos casos, energía propia a la que viene del exterior (y, como lo hemos visto, la ciencia contemporánea ha aumentado profusamente estos casos)" (85). Esta transgresión y evidente violencia de lo que para Vaz Ferreira eran verdades indiscutibles tanto para la ciencia como para la filosofía (la actividad de la materia y la libertad del hombre), ayudó sin duda a nuestro filósofo a postular ese original principio de atribución de los problemas de la libertad: no solamente al hombre, si no también a cualquier ser como sujeto de libertad. Si todos los seres son libres, Vaz Ferreira evitará la violencia que deben introducir los deterministas absolutos en las ciencias para salvar la libertad en su misma posibilidad, obligados a negar incluso la actividad de la libertad humana.

La especulación metafísica de Carlos Vaz Ferreira acerca de la libertad de todos los seres habría tenido entonces su origen en estas consideraciones más propias del campo de la ciencia que de la filosofía tradicional. La ciencia moderna intentaría, en efecto, objetivar o alejar cada vez más la obligada referencia experimental, haciéndose cada vez más teórica y con pretensiones deterministas más estrictas. Para la ciencia moderna, la previsión del movimiento de un objeto, por ejemplo, debería hacerse con tal independencia de la naturaleza de ese objeto o ser que las características particulares, especiales e individuales de ese objeto no deberían influir ni ser consideradas en la determinación de su ecuación de movimiento. De hecho, la Cinemática estudia dentro de la Física el movimiento de las partículas con independencia absoluta de su forma o de su naturaleza. De ahí que ante una previsión así objetiva, desde fuera del objeto en movimiento, se diga que ese objeto se mueve libremente o que es libre cuando no se puede encontrar u-

na ley que describa su movimiento. Y de ahí también que se diga que el objeto no es libre cuando sigue una ley que describe su movimiento, y que éste es previsible desde el exterior. Pero según la terminología de Carlos Vaz Ferreira todos los seres son libres y ese olvido de las características individuales de cada ser podría haber conducido a la ciencia a una confusión entre seres libres y seres no libres. "Así, y ya dentro de la ciencia, pudiera objetarse que la distinción entre seres no libres y libres no es exacta" (86).

La ciencia haría entonces salvedad de las características propias del ser al considerarlo tan sólo como objeto localmente móvil, olvidando el estudio completo de ese ser (ontología).

Vaz Ferreira menciona a continuación la imposibilidad de ignorar la forma y otras características individuales del móvil para prever su movimiento, en el caso de un buque arrastrado por la corriente, advirtiendo que esa ignorancia no permite una previsión exacta del movimiento de ese buque y hace imposible una ecuación de movimiento estricta como sería deseable en ciencia. Pero si el movimiento de todos los objetos móviles tuviera que ser previsto teniendo presentes todas las características individuales, sería incabable una previsión general, y todos los objetos serían libres en el sentido de libertad dado antes de que no hay previsión exacta posible, y no habría ciencia. De ahí que Vaz Ferreira se lamenta de esa falta de separación de problemas y de esa falta de consideración a lo individual de cada ser, y afirme que cada objeto que se mueve es un ser individual y propio por mucho que la ciencia no lo pueda considerar como tal en todas sus características y detalles. De ahí también la necesidad de postular el acto o el fenómeno como objeto de la ciencia, independientemente del ser indivi---

dual, para hacer posible la existencia de esa ciencia como teoría general, que no deba ocuparse de los detalles de cada ser.

Los avances de la ciencia de su tiempo le habrían mostrado a Vaz Ferreira, recapitulando ahora conceptos, que todos los seres, hasta los más pequeños, tienen energía o 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. De manera que no habrá que oponer los seres que no 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. Todos los seres serían, pues, capaces de obrar libremente (aunque no siempre estén obrando así) en el sentido que hemos dado antes a ese término" (87). Los seres son todos capaces de obrar libremente porque tienen fuerza, aunque no siempre la pongan en juego. El problema de la libertad, por tanto, estaría definitivamente resuelto en el sentido de la libertad de los seres.

Sin embargo, esa libertad del hombre estaría mejor fundada si se agregara la responsabilidad que conlleva la ambigüedad de posibles. El problema de la libertad "está resuelto en el sentido de la libertad: la del hombre; la de su voluntad; la de su personalidad. Y, eso, ya es algo adquirido. Ahora: ese algo ¿basta? ¿Es completamente satisfactorio? Permite, sí, fundar la responsabilidad humana, y las demás cuestiones que se plantean de conciencia a conciencia, sobre una base que ya no debiera admitir discusión. Ahora bien: ¿mejor fundadas aún no estarían, la responsabilidad, la dignidad humana, si a esa libertad (no dependencia) se agregara ambigüedad de posibles?" Creo que sí; pero aquí se trata de una

aspiración, de un deseo más bien que de una seguridad: es creencia que se puede tener con auxilio de una fe, y aun sin ese auxilio; pero sólo creencia. Algo hay siempre asegurado: la libertad, en el sentido de no dependencia" (88). En el terreno de la seguridad absoluta en que nos encontramos abocados, la libertad es por lo menos una experiencia, por tanto lo más alejado de una ilusión, mientras que la posibilidad de que hubiera indeterminación absoluta arrojaría mejores resultados a los fundamentos de la libertad, pero no pudiendo ser ése un fundamento empírico, constituiría tan sólo un deseo que no puede ser adoptado.

Si, por el contrario, existiera en la acción humana un determinismo absoluto, sin posibilidad de indeterminismo en ningún sentido, las acciones del hombre serían siempre necesarias y el criterio moral sería inútil. Sin embargo, esa sola sospecha de posibilidad no nula, de indeterminismo, arroja sobre la acción humana toda una carga de responsabilidad individual y, por consiguiente, de posibilidad moral. Ante la sola formulación del determinismo total, aparece la duda del indeterminismo, "y aparece en seguida el escrúpulo de la moral y de la responsabilidad. Pero es mi creencia que si ese escrúpulo parece tan fuerte, es porque se tiende a confundir estos problemas de determinismo con los de libertad. Porque es realmente la libertad del hombre la que asegura su responsabilidad, y con ella, las nociones morales. La que asegura bastante. Tal vez (hay que ser bien sincero) no tanto como si hubiera, además, ambigüedad de posibles. Pero, de todos modos, la libertad del hombre y la de su voluntad (...) dan base suficiente y absolutamente indiscutible. Si alguien siente, todavía, la necesidad de agregar ambigüedad de posibles, como se trata de un problema conjetural, es libre de hacerlo" (89).

Para Vaz Ferreira, por consiguiente, el hombre tiene su responsabilidad y su moral fundamentadas en la libertad, la cual está a su vez fundamentada en el ser del hombre. Por consiguiente, no le parece necesario tener que fundamentar la responsabilidad o la moral humanas en la categoría de posibilidad, próxima de la del indeterminismo. Admitir más de una posibilidad es lo contrario de la categoría necesidad y del determinismo: "indeterminismo, es admitir más de una posibilidad; lo que fue, pudo ser de otro modo: lo que es, puede ser de otro modo, y en el futuro no podemos decir lo que será" (90). Hay indeterminismo, por tanto, en todo lo que sea oposición a la previsión del futuro, a la seguridad del presente o a la deducción del pasado. Mas este sentido del indeterminismo, que se acerca así al tema de la posibilidad, pasa a convertirse en un tema lógico que se aparta de nuestro inmediato objetivo, más cercano a la ontología. Con todo, puede afirmarse por lo anterior que la libertad estaría lógicamente cercana al desarrollo del indeterminismo.

Hay, para finalizar, un sentido falsamente metafísico del indeterminismo que corresponde tratar de nuevo ahora con más detalle: el indeterminismo del principio de Heisenberg. Ante todo, quiere Vaz Ferreira dejar constancia de las limitaciones experimentales que supone el principio en sí, para denunciar la trascendentalización o trasposición ilegítima de que ha sido objeto, pasando las conclusiones de la física a la ontología o a la metafísica. "De la imposibilidad --o, si se quiere hacer reservas, de la impotencia-- para determinar al mismo tiempo la posición del corpúsculo y su estado de movimiento, debido a que, en esa micro-escala, la observación altera las condiciones del fenómeno; de esto, que es sólo de hecho, o de posibilidades prácticas --o sea de ciencia-- se sacaría en consecuencia el indeterminismo en sí --o metafísico-- que

es de posibilidades en sí; metafísico, ontológico: la trascendencia ilegítima" (91). Con la facilidad ya denunciada, el filósofo que no está advertido del peligro puede tomar por ontológico o metafísico --esto es, dándole carácter universal de validez-- aquello que solamente era válido en un caso particular y con carácter instrumental.

El peligro así denunciado no estriba sólo en cometer una falta contra la inferencia lógica o un paralogismo al inducir un universal a partir de un sólo hecho particular, sino que lo más grave está en postular como un universal metafísico u ontológico al indeterminismo, en establecerlo como ley, como imposibilidad ontológica de llegar a ninguna determinación experimental o de medida, aruinando así a la ciencia y a cualquier otra posibilidad de conocimiento. Es ésta una concepción a todas luces ilegítima y una transposición del indeterminismo en ciencia o, más precisamente, una generalización ilegítima del indeterminismo de la Física.

Hay, sin embargo, otra concepción lícita del indeterminismo que se contrapone a la anterior. "El indeterminismo ontológico 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 realmente categoría ontológica legítima; que así, en cuanto al futuro, éste no es necesario, o no es todo necesario; que no está predeterminado o no está todo predeterminado" (92). Este indeterminismo legítimo, además de no limitar a la ciencia, va directamente en contra del determinismo estricto, negador de la categoría posibilidad exagerando sus atribuciones respecto de la realidad (seres y fenómenos conjuntamente) y no admitiendo para ella más que una sola razón o causa, excluyendo to

da otra interpretación o posibilidad. En cuanto a la previsión de futuro, el indeterminismo vuelve a rozar especulaciones lógicas que se apartan de nuestro interés.

Desposeído de ese carácter ontológico o de validez universal que hemos caracterizado como propio del determinismo, el indeterminismo posee un significado de pretensión mucho más modesta. La actividad práctica o experimental, hasta cierto punto, es el sentido cotidiano del indeterminismo y de cierto determinismo análogo también, "o, si se quiere llamarlo así científico. (...) El concepto práctico o aplicado de determinismo e indeterminismo se refiere a la previsión o a la demostración, a la posibilidad práctica de prever el futuro, y a la de demostrar en su caso, por ejemplo, en cuanto al pasado, los consiguientes por los antecedentes" (93). Este sentido utilitario y práctico del determinismo es el que se usa cotidianamente para que pueda haber ciencia de los fenómenos naturales. Basado en la inferencia de la ley física, actúa como determinante para prever otros fenómenos. Este determinismo e indeterminismo prácticos no son ni pretenden ser nunca absolutos o excluyentes. Con el determinismo parcial, el que es posible dentro de las ciencias de la naturaleza, coexiste un indeterminismo también parcial que es testimonio de las limitaciones de aquel otro determinismo absoluto e ilegítimo. Ambos son testimonios de nuestra limitada capacidad para interpretar la Naturaleza y para hacer ciencia. Una limitación en nuestras capacidades que no podía menos que recordarnos de nuevo Carlos Vaz Ferreira. "Aun dentro del determinismo teórico, podría no haber posibilidad de prever, y por más de una causa: puede haber insuficiencia e inadecuación del proceso espiritual. Y puede haber hasta inadecuación de la misma realidad para ser prevista. (...) Y todavía puede haber lo que no entendemos..." (94).

Libertad y negación de determinismo o indeterminismo son, por consiguiente, conceptos aparecidos en Carlos Vaz Ferreira dentro del contexto de la misma Ciencia tanto para evitar la posibilidad de un determinismo absoluto en el hombre en tanto que sujeto de la libertad como para negar a la Ciencia el supuesto de ser un saber definitivo, gracias todo ello a la existencia de un indeterminismo cotidiano, compatible con otro determinismo menos absoluto que el anterior.

Una vez comparados estos dos conceptos correlativos, uno para seres y el otro para actos o fenómenos, pasemos finalmente a estudiar los otros dos correlativos.

Negación de libertad y determinismo

Volvamos a plantear de nuevo el principio de Heisenberg, ahora desde el punto de vista no del indeterminismo, sino del determinismo, y también en sus dos sentidos: uno como determinismo ontológico o general, teórico, y otro como determinismo científico, utilitario o práctico. "El sentido teórico o metafísico de determinismo es el de existencia de un posible único (o sea, en el fondo, no existencia de la categoría posibilidad, tanto en pasado como en presente y en porvenir). Lo que fue era lo único que podía ser. Lo que es, lo único que ha podido ser. Y, en cuanto al futuro, sólo una realidad sería posible para cada momento o estado" (95). De nuevo, por un lado, el término posibilidad en sí u ontológico es el que determinará el grado del determinismo. En un determinismo absoluto, la posibilidad es única y no existe tal categoría: los actos y los fenómenos se han producido del único modo en que podían haberse producido. Hay una necesaria y única relación causal en los hechos

que ha de poder ser determinada. "Afirmar que sólo hay una posibilidad, es afirmar que la noción de posibilidad es metafísicamente ilegítima, trascendentalmente ilegítima: que no hay más que necesidad e imposibilidad; que lo que no es necesario es imposible y viceversa; sólo, pues, necesidad, negativa o positiva" (96).

Sin embargo, en el determinismo práctico, más matizado que el determinismo ontológico o metafísico, las posibilidades de explicación causal se hacen más numerosas y el grado de dificultad explicativa aumenta con lo que constituye una aproximación más auténtica a la realidad que con el determinismo teórico. "El concepto práctico o aplicado del determinismo (...) se refiere a la previsión o a la demostración, a la posibilidad práctica de prever el futuro, y a la de demostrar en su caso, por ejemplo, en cuanto al pasado, los consiguientes por los antecedentes" (97). Esta última posibilidad, la de demostrar los consecuentes por los antecedentes entra ya a formar parte de los objetivos de toda ciencia: explicar se el pasado por medio de los hechos ya conocidos, si bien el mayor atractivo del saber está en predecir o prever el futuro, por inmediato y a corto plazo que éste sea.

Una previsión segura del futuro a muy largo plazo tan sólo le sería posible al determinismo estricto o teórico antes referido, y que tan alejado se halla de la experiencia y de las realizaciones humanas. "Por lo tanto, determinismo práctico o aplicado es admitir posibilidades o capacidades prácticas de previsión o demostración, en casos particulares o en general" (98). Por lo dicho, resulta claro que una previsión o demostración dentro del determinismo práctico para casos particulares o en general estará siempre dentro de los márgenes de la capacidad humana; esto es, que este determinismo práctico se moverá siempre dentro de las distintas po

sibilidades que podrán ser admitidas como explicación, aumentando la dificultad de interpretación o manifestando aquella limitación de las capacidades humanas tan repetidamente recordada.

El solo planteamiento de un determinismo absoluto o bien presupone ya una inteligencia superior (99) o bien es en sí mismo un planteamiento equivocado para el hombre. En efecto, si no se postula a esa inteligencia infinita, no se haría posible la previsión absoluta aun admitiendo el determinismo teórico, pues en lo que a lo humano se refiere, el hombre tiene experiencia de su incapacidad para alcanzar ese determinismo absoluto o teórico. "Aun dentro del determinismo teórico, podría no haber posibilidad de prever, y por más de una causa: puede haber insuficiencia e inadecuación del proceso espiritual (...) Y todavía puede haber lo que no entendemos. De hecho, sin embargo, se pasa de una noción a otra", de la noción de determinismo teórico o absoluto respecto de nuestras capacidades de previsión a la noción de determinismo teórico respecto de las capacidades de una inteligencia infinita. "Quizá (¿quizá?) si se hablara de un ser capaz de previsión infinita, entonces no hubiera paralogismo" (100). Una inteligencia superior e infinita que fuera capaz de preverlo todo realmente (algo que tenemos experiencia de no estarle permitido al hombre) ocuparía entonces el hueco que el hombre deja en el planteamiento de otro determinismo práctico que sí es en parte capaz de resolver pero que deja sin solución en tanto que determinismo absoluto o teórico. No habría entonces paralogismo por mucho que se planteara ese determinismo en el plano más teórico y absoluto posibles porque si no es el hombre, es una inteligencia propia de un ser superior la que se encargaría de resolverlo, sin que Vaz Ferreira perfila mejor esa posibilidad teológica que no sigue detallando (101).

pero sin postular la existencia de esta inteligencia superior y sin caer tampoco en el paralogismo de identificar previsión con determinismo teórico, éste puede seguir coexistiendo sin contradicción con la limitación que hace del hombre un ser incapaz de preverlo todo, aun suponiendo posible esa previsión absoluta, limitándose al determinismo práctico que, para sus necesidades, sabe que es capaz de resolver con sus limitadas capacidades.

Pretender ahora concluir la posibilidad misma de un determinismo práctico que imite al teórico en la previsión absoluta del futuro es caer de nuevo en el paralogismo de atribuir al hombre capacidades que acaso tan sólo se den en una inteligencia superior a la humana. "Aun teóricamente, dijimos, una noción no sale de la otra; aun en el caso de que existiera sólo necesidad, no se desprendería de aquí forzosamente que esta necesidad sea previsible. Podría haber insuficiencia de la facultad o de los órganos o instrumentos previsores; hasta aún más: podría haber inadecuación de la realidad" (102).

Esta confusión de atribuciones deriva también de una denominación equívoca para el determinismo y para la previsibilidad, que son dos conceptos diferentes. El primero, de carácter general u ontológico, es más estricto que el segundo, utilizado cotidianamente en la práctica. "Aquí voy a introducir dos notas: en primer lugar, quiero hacer notar --y perdónese me que insista tanto, pero es, ésta, aclaración fundamental--: ninguna de estas confusiones, ni de otras análogas, se produciría si se reservaran las palabras 'determinismo' o 'indeterminismo' sólo para aplicarlas en el sentido ontológico; y, para lo práctico se hablará de 'previsibilidad' o 'imprevisibilidad' " (103).

Esta confusión haría que el principio de Heisenberg se llamara de "indeterminación" cuando en realidad sería sólo un principio de "imprevisibilidad o de incertidumbre" para poner de manifiesto así no el carácter ontológico de esa imposibilidad en la determinación sino la simple incapacidad instrumental de realizar con toda precisión y exactitud ciertas medidas en la escala microscópica. "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". La certidumbre sería, en cambio, la total exactitud que se habría alcanzado con toda la precisión de la medida.

El campo de problemas a los que el determinismo podría hacer frente y a los cuales conseguiría responder merece ser discutido también para intentar aclararlo. Hemos mencionado la opción de reducir el determinismo al problema de la posibilidad única. Pero hay otros planteamientos como son la dependencia de un hecho respecto de sus antecedentes, la pregunta sobre un comienzo absoluto del mundo o tiempo cero, y el ya mencionado de un solo posible o varios "y ahí determinismo significa o supone que todo es necesario: en el futuro, en el presente, en el pasado, (...) Dentro del determinismo hay lo que será y lo que no será. La necesidad y lo imposible; en el pasado, lo que tuvo que ser, no pudo ser otra cosa o de otro modo" (104).

En la caracterización hecha del determinismo práctico, del que es llevado a cabo en el campo de la ciencia por ejemplo, no hay tal perfección en la previsión, aunque no por ello es menos deseada la consecución del ideal absoluto de determinismo. Con las limitaciones en que el hombre se debate, ese ideal determinista sigue siendo cosntantemente deseado con la esperanza de llegar a alcan--

zarlo algún día. De aquí que las limitaciones humanas sean tenidas no como tales limitaciones naturales e inherentes al hombre, sino como reflejo de un ideal inalcanzable. Esa es la ilusión trascendentalizadora de la que nos habla Carlos Vaz Ferreira. "La necesidad de trascendentalización ha venido porque al determinismo práctico, al determinismo científico, esto es a la capacidad práctica de previsión o demostración, dan los hombres de ciencia una gran importancia, y por eso, para ellos, el ideal pudiera ser la trascendentalización de ese determinismo práctico que ellos consideran necesario para la ciencia y que efectivamente, (...) lo es. Determinación necesaria para la previsión que hiciera posible la ciencia" (105).

La ciencia, como todo saber humano, intenta en parte conocer para prever. La seguridad con que lleva a cabo esta previsión es tanto mayor cuantas menos son las posibilidades que haya que considerar. La categoría posibilidad es entonces un estorbo y juega un papel de oponente al de previsión, que procura acercarse más a la categoría necesidad; de ahí que, en cuanto que desean saber, la mayoría de los hombres tienen cierta tendencia a ser deterministas, abandonando al indeterminismo como una cierta justificación de la ignorancia. "Si las dos únicas categorías son necesidad e imposibilidad, entonces, me parece que los hombres, si bien tanto en el lenguaje que emplean como en sus actitudes mentales prácticas, se expresan y piensan como indeterministas, si piensan más a fondo, tienden generalmente a ser deterministas" (106). Deterministas en el sentido referido: el de ser capaces por lo menos de cierta previsión en su saber. Tal vez por esa búsqueda de seguridad, el hombre prefiere a lo conjetural lo que siempre puede ser afirmado con necesidad: "me inclino a pensar que, de hecho, los hombres tienen tendencia a ser deterministas" (107).

La separación de problemas propios de la libertad y problemas propios del determinismo le permitía a Vaz Ferreira postular la libertad en el hombre sin dejar de mantener el determinismo en la ciencia, en contra de las innumerables confusiones que han tenido lugar a lo largo de la historia de la filosofía. "Aun el determinista más convencido no tiene ninguna razón para oponerse a la creencia en la libertad del hombre; y si bien nunca fue esa la actitud de los deterministas, ello se debió sólo a la confusión de los dos órdenes de problemas" (108). Y es lógico que entre quienes hayan postulado erróneamente un determinismo absoluto encontremos a los científicos. "Evidentemente, el postulado determinista favorece a la ciencia aunque ella no sea, indudablemente, una demonstración de ese postulado" (109).

Se ha hecho ya mención a esta envidia de la ciencia por un determinismo total en ese campo del saber, aunque no deje de ser un simple anhelo o un deseo. Tendemos a ser deterministas aun cuando a primera vista, parece todo lo contrario. Continuamente nos decimos: "¡Si yo no hubiera hecho aquello que hice! ¡Si hubiera obrado de tal otra manera! Y, con respecto a los demás, lo mismo: ¡Si tal persona (p.ej. un personaje histórico) no hubiera realizado tal acto; si hubiera procedido de tal otra manera!"

Parece, pues, que los hombres, de hecho, son indeterministas" (110). Esta aparente indeterminación estaría en contra de aquel anhelo de determinismo que parece estar siempre presente en el deseo del hombre por saber. Más que una contradicción, esta oposición de términos vendría a reflejar la ambigüedad misma en que se debate siempre el problema del determinismo frente a la claridad que Vaz Ferreira propone para el problema de la libertad, ambigüedad difícil de superar pues necesitamos ser deterministas para hacer posible el saber, mientras que el determinismo es un estorbo para po--

der plantear el problema de la libertad en el hombre con todas sus dimensiones. "Con respecto a este otro problema (del determinismo), hay cuestiones menos claras, y evidencia menor ; pero creo, sin embargo, que, cuando nos planteamos bien el problema, tendemos a ser deterministas" (111) en tanto que inclinados por naturaleza a saber, necesitando para ello de cierto determinismo.

De ese anhelo que anima a la ciencia para conseguir el ideal del determinismo, ningún ejemplo es tan significativo como la propuesta de Laplace por conseguir plantear y resolver una función universal que englobara a todas las variables. He aquí el enunciado: "una inteligencia que para un hecho dado conociera todas las fuerzas de que la naturaleza está animada y las situaciones respectivas de los seres que las componen, si fuera por otra parte bastante vasta para someter estos datos al análisis, abrazaría en la misma fórmula los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y los del más ligero átomo. Nada sería incierto para ella, y el porvenir como el pasado estarían presentes a sus ojos" (112). Una definición tal del determinismo es el mejor ejemplo de lo que el determinismo práctico y finito del hombre sería capaz de atribuirle como capacidad infinita a una inteligencia suprema. "No siendo la previsión total posible por una inteligencia finita, para la nuestra, se supone en esta formulación de determinismo que esa previsión fuera posible para una inteligencia infinita. Y ésta es la célebre definición del determinismo de Laplace" (113). Un determinismo exagerado que, tal y como se presenta en esta fórmula de Laplace, no sería ya un determinismo humano, sino divino, trascendentalizando el determinismo práctico en el que el hombre se ve obligado a moverse.

Hay, sin embargo, cierta parte de determinismo en la acción hu-

mana que nos es absolutamente imprescindible conocer. Ante todo, ca
bría afirmar un determinismo o previsibilidad en cuestiones material
es precisas, y nuestro conocimiento acerca de esas cuestiones po-
dría permitir ese conocimiento exhaustivo por un proceso mental que
generalizara aquellos conocimientos así adquiridos. "Lo repito: ese
proceso mental nos lleva a un determinismo corriente y vulgar cuan-
do se trata de fenómenos materiales. (...) Si supiéramos exhaustivam
ente todo lo que tiene relación con la lluvia, el grado de humedad
de la atmósfera, su temperatura, y los cambios de ella hasta el mo-
mento a que se referirá la predicción; y los vientos, y sus cambios,
y todo lo demás, creeríamos en la previsibilidad" (114).

Pero Vaz Ferreira tiende a hacer determinados no sólo a los fenó-
menos, sino también a los actos humanos. Ante aquella aparente inde-
cisión que iría en contra del determinismo de la acción humana, Vaz
Ferreira encuentra precisamente en este determinismo la hilación ín-
tima de nuestros actos. "Cada uno de nosotros ha ejecutado en la vi-
da actos que, después --ahora, por ejemplo-- quisiera no haber eje-
cutado (lo mismo en la abstención de actos). Y decimos, o pensamos:
'!Si yo no hubiera hecho aquello!' Pero si nos ponemos exactamente
en el caso en que estuvimos, pensando, sintiendo, psiqueando exacta-
mente lo mismo que entonces incluso en la disposición voluntaria,
no pensamos, por más que lo deseáramos, que hubiéramos hecho otra
cosa..." (115). Cuando se dieran exactamente las mismas condiciones,
actuaríamos de la misma manera nos viene a decir aquí Carlos Vaz Fe-
rreira.

Todavía en otro lugar perfila nuestro autor esta importante afir-
mación que realza el valor tanto del determinismo material como el
de la acción humana. "En el caso de lo material, (...) ponerse en
las condiciones estrictas del problema. Aquel agricultor sabe, si

tiene alguna ilustración (...) que, dados todos los antecedentes (higrométricos, técnicos, barométricos, etc.), la lluvia debía producirse cuando se produjo", mientras que parecidas circunstancias ambientales no dejarían de determinar otro tipo de acción: "si me represento a Napoleón pensando, sintiendo, deseando, etc., todo, exactamente todo: todo lo que estuvo en su espíritu cuando proyectó la invasión, ¿no tendré tendencia a creer que hubiera hecho exactamente lo que hizo?" Incluso si el caso es particular, "si yo me pongo en el caso de todos los antecedentes psíquicos, si yo me represento pensando, sintiendo, en todo, exactamente en todo lo que pensé y sentí" ante una acción determinada, ¿no tendré tendencia a creer que hubiera vuelto a hacer exactamente lo que hice? (116)

El texto es importante porque revela la convicción honda de Vaz Ferreira de que el hombre es libre pero que sus actos son determinados, de acuerdo y en coherencia con su separación de ámbitos de problemas de libertad y de problemas de determinismo. Como ser, el hombre es libre; como acción, sus actos vienen determinados unos con otros. El hombre es libre, pero sus actos son determinados, previsibles. Del todo previsibles y determinables con la condición inalcanzable de conocer todas las circunstancias y variables que rodean a una acción dada. Previsibles y determinables en tanto que esta acción es cognoscible como resultado de aquellas circunstancias antecedentes. Conocimiento, causalidad, previsión, toman aquí un significado homogéneo para lo que sería una ciencia acabada y perfecta en el hombre. Tanto para el mundo natural como para el hombre mismo, podemos resumir: "Así como, con respecto a éstos hechos materiales, (un terremoto, una erupción, tales fenómenos meteorológicos) creemos que, dados sus antecedentes totales (aunque los ignoremos), sólo podían ocurrir esos fenómenos como ocurrieron, me parece que, también en cuanto a actos humanos, creemos que, dados todos sus an

tecedentes (exteriores, e interiores al sujeto que actuó, o se abs tuvo de actuar), la actuación, o no actuación, tal como ocurrió, estaba determinada (esto es: sólo era posible como fue)" (117). Li bertad del hombre y determinación en sus actos, podría ser así el resumen de su tratamiento de la libertad y del determinismo, si bien cada una de esas dos palabras como componente de esa fórmula están tan llenas de matices y de significados que han sido necesarias las aclaraciones hasta aquí desarrolladas, invalidando en cier to modo la sencillez de aquella fórmula o resumen.

No se trata de dar por resuelto con un resumen o por medio de u na fórmula un problema tan arduo de la metafísica, habiéndonos li mitado con su autor a establecer la separación de ámbitos de pro blemas, separación que nos ha sido útil para resolver cada uno de esos dos problemas por separado, indicando de paso las confusiones a las que ha dado lugar el no establecer esa previa separación.

Convencidos también de que los problemas más complejos del hom bre escapan al molde del determinismo como dando prueba de la gran diosidad del espíritu humano(118), finalizaremos este apartado con una respuesta abierta al problema en él planteado, oponiéndose nues tro filósofo a dar por concluído el tratamiento de estos problemas, como es habitual en él. "Este problema del determinismo es, lo he mos repetido tanto, un problema para actos, o para hechos, o para fenó menos, o para momentos del devenir... Pero ¿es de buen pensa miento este recorte del devenir en fenómenos o en momentos? (...)
Cuando el problema toma estas formas, yo, por mi parte, lo único que puedo decir es que no lo domino más ni soy capaz de resolverlo..." (119).

Teoría crítica del conocimiento

Era necesario establecer el tratamiento dado por Carlos Vaz Ferreira a los problemas de la libertad y los del determinismo no sólo porque así se ponían de manifiesto algunas confusiones que han sido clásicas en el planteamiento de esos dos problemas, sino también --y sobre todo-- porque la solución propuesta por nuestro filósofo constituía una aportación original a un problema eminentemente metafísico que permitirá poner ahora las bases de la solución al problema del conocimiento.

Es preciso volver a los planteamientos críticos para caracterizar a la filosofía de Carlos Vaz Ferreira para preguntarse de nuevo por la validez y legitimidad de los mismos problemas metafísicos. Se comienza así este apartado abordando primero la teoría del conocimiento desde una perspectiva general para hacerla después crítica, presentando a continuación la solución de Carlos Vaz Ferreira con el dualismo de la percepción en coherencia con la separación de problemas y de sujetos establecida con su metafísica de la libertad y del determinismo del apartado anterior.

Teoría del conocimiento

La perspectiva general con la que aborda Vaz Ferreira el problema del conocimiento es la idea de crisis. Acaso no habría para él conocimiento ni filosofía si no hubiera ya problemas connaturales al hombre, pareciendo lógica la sospecha de que siempre ha habido problemas y tiempos de crisis. "Si se leen libros de distintas épocas, se nota con sorpresa que no ha existido una sola generación

de sociedades vivas y de razas vivas que no tenga la sensación, que tenemos nosotros, de que vivimos en una época de crisis (crisis de sentimientos morales, de doctrinas estéticas, de doctrinas políticas, etc.). Algunos, en cada época, dan a esa sensación de crisis una significación pesimista. Y es al contrario: es la prueba de que la raza o la sociedad está viva. La sensación de crisis sólo ha faltado en razas o sociedades estagnantes o muertas" (120). La crisis, en el sentido de juicio o de necesidad de someter a juicio principios hasta entonces admitidos sin previo examen es un término que se halla seguramente presente en el léxico de las sociedades de todos los tiempos, pues todos los tiempos atraviesan circunstancias que necesitan replantear soluciones y responder a nuevas necesidades. La misma vida del hombre es una crisis y un replanteamiento constante de problemas y soluciones; una readaptación dolorosa que es signo de vitalidad.

Por otro lado, el afán crítico es también una necesidad del hombre despierto, sensible y vivo. Tan sólo el hombre superficial le parece a Vaz Ferreira como libre de problemas. "Comparando hombres de pensamiento libre con los de creencias fijas, parece a los superficiales que los de pensamiento libre habrían de ser menos morales, no sólo por no tener fórmulas sino porque en ellos se dan crisis (a veces toda su vida es crisis). Pero esas crisis, racionales y efectivas, no afectan la moralidad sino que la excitan. Los hombres de creencias fijas, que no tienen crisis, en la acción suelen valer menos. Y hasta se puede explicar por qué; el mismo hecho de no tener crisis, de no sentir dudas, dolor, etc., prueba deficiencia de sensibilidad y ausencia de esfuerzo de auto-superación"(121).

El hombre vivo es entonces el que mantiene despierta toda su sensibilidad, el que es capaz todavía de sentir dolor y duda ante

la elección. La crítica tiene así siempre algo de suspensión del juicio por un tiempo limitado; no hay acción inmediata en la elección consciente que valora con detenimiento argumentos en favor y en contra. Mas para esa labor de análisis es necesario un conocimiento profundo de los diversos campos del saber o ciencias. "La filosofía es una profundización y una generalización de la ciencia; es, si se quiere, una meditación más honda sobre las ciencias, que, como es elemental, empieza por requerir un conocimiento de éstas" (122). La filosofía, como meditación o reflexión sobre un saber previo, adquiere dimensión de crítica en el planteamiento de Carlos Vaz Ferreira (123). Crítica no sólo de las ciencias, sino de cualquier otro saber. La filosofía es así crítica sobre un saber que tan sólo puede ejercerse después de que ese otro saber haya sido asimilado.

Cuando ese saber es la metafísica, la labor crítica consiste en una doble reflexión, en una reflexión sobre la reflexión filosófica o sobre los contenidos que aporten otros campos de saber como las doctrinas tradicionales de la filosofía. De aquí que sea necesario presentar y conocer las doctrinas filosóficas antes de iniciar la labor propiamente crítica, interesada más en conocer la verdad a través de esos sistemas que en buscar la originalidad. Esto último es, para Vaz Ferreira, "de ínfima ley también; lo curioso es que está pensado sobre un fondo verdadero por cuanto es efectivamente cierto que tenemos sobre todo en nuestra época demasiada preocupación por la originalidad y relativamente demasiado poca por la verdad y que la preocupación de originalidad no sólo interfiere con la de verdad sino que la perjudica mucho" (124). Entendida como contribución a la expresión de la verdad, la búsqueda de la originalidad puede constituirse en un peligro. "Con el criterio con que describimos, lo verdadero no puede decirse más que una vez;

después que se ha dicho por ejemplo, la verdad filosófica --supo-- niendo que se haya encontrado alguna vez-- una vez que se ha dicho, ya nadie más la puede repetir. Hay que decir otras cosas" (125).

Vaz Ferreira sostendrá la necesidad de volver siempre a la verdad aunque ya esté dicha o escrita, si bien evitando su expresión paradójica para presentarla como nueva. Lo sostendrá mostrando "lo erróneo que sería la preocupación de evitar el plagio, de decir lo que han dicho otros y entonces tratar de probar en serio, que se debería escribir con otro criterio, que todas las personas que escriben deberían siempre tratar de decir la verdad con una despreocupación absoluta de lo que hubieran dicho otros. (...) Pero esto, así, en ese grado y en esa forma, es una vulgaridad; lo que podría darle algún interés, alguna apariencia de ingenio sería precisamente la paradoja y éste es tipo de las cosas en que debemos abstenernos, si buscando ingenua y honestamente la verdad, vamos a lo vulgar y sólo encontramos la originalidad cuando buscamos efectos" (126). La búsqueda honesta de la verdad recorriendo caminos ya recorridos y volviendo de nuevo sobre lo dicho ofrece a Vaz Ferreira este doble peligro de la vulgaridad y de la paradoja que se esfuerza en inhibir y en evitar por mucha verdad que haya encontrado en una formulación, resistiéndose a escribirla mientras no sea capaz de superar esa vulgaridad o esa paradoja, evitando aparecer como original cuando sería meramente efectista.

La paradoja puede ser, con todo, un buen indicio de que el problema filosófico ha comenzado a despertar bajo la fórmula de la tradición recibida. La crítica ha iniciado entonces su trabajo de recuperación del problema soterrado; tras cada problema recibido puede haber también una posible solución a hallar sobre un fondo que se plantea obscuramente (127).

Si, por lo que acaba de verse, la crítica como actividad racional no puede contentarse con la verdad tal y como queda establecida en el legado filosófico, tampoco puede rechazar otras formas de conocimiento como la mística o la religiosidad, bajo el pretexto de no racionalidad en la búsqueda de la verdad. "El profesor discutiría, lo que no debo hacer yo aquí, si es, o puede ser, el misticismo, una forma de conocimiento superior a la razón, o, en todo caso complementaria de ella, y capaz de darnos lo que ella nos da: punto de vista defendido teórica o prácticamente por tantos escritores antiguos y modernos" (128).

Ante las religiones positivas, el espíritu crítico de Vaz Ferreira se redobla contra los dogmas. "Nuestra 'religiosidad' --si quiere designarse con esa palabra el psiqueo vivo que nos atrae hacia los problemas trascendentales que accionan sobre nosotros desde más allá de la ciencia-- debe quedar viva, como una llama en espacio abierto: de esa llama, la razón es parte externa, más clara; el sentimiento, la parte interna, más oscura y más caliente. Los dogmas son la ceniza. Quitemos la ceniza, y no dejemos ahogar la llama: el aire libre la hace oscilar, pero la alimenta" (129). Esta llama del espíritu que alimenta e ilumina cuanto se acerca a ella, es la expresión más gráfica del anhelo de saber propio del espíritu humano y que todo lo prende.

Mencionando de nuevo esa ceniza que el dogma genera alrededor de la llama, Vaz Ferreira sigue elogiando el valor del espíritu crítico del que también es símil la llama. "A lo que realmente se oponía la ciencia, lo que realmente la ciencia desecha y elimina, es toda esa ceniza; pero con respecto al fuego mismo, con respecto a todo el psiqueo intelectual y afectivo, y a otro más profundo que ni siquiera se puede clasificar, que tiene que ver con lo des-

conocido, con las posibilidades trascendentes, la ciencia, lejos de apagarlo, lo alimenta" (130). Todas las posibilidades de saber deben ser aprovechadas y ninguna rechazada por la crítica que aprovecha algo de ellas como saber previo, incluso de la mística y de la religión.

Esta actitud crítica abierta a todo saber es ya un reflejo de lo que en las ciencias naturales es aceptado y conocido como ensayo de prueba y error. El muchacho que levanta una piedra y la encuentra más pesada de lo que esperaba, "debe corregir su supuesto con el nuevo dato que le viene de la realidad. Pues bien: en su esfera, el físico, el químico, el mineralogista que tengan que ver con esa piedra: ¿qué actitud tomará? La misma: averiguar todo lo que puedan de la piedra; no han de tratar de conservarse de acuerdo con algo que hayan supuesto o admitido, sino de conocer la piedra real" (131). Para ese intento de conocer la realidad en sí, todos los procedimientos serán pocos. La crítica nos dirá cuál será más útil para nuestra investigación.

Con ese ejercicio continuado de aproximación sin prejuicio a la realidad, se conforma una actitud crítica despierta que reacciona inmediatamente contra las afirmaciones de dudoso significado. "Así pensamos. En este estado estamos. Cada vez que oímos o leemos las afirmaciones simplistas, absolutas, vagas, ambiguas, de los hombres, nos irisamos todos de distinciones" (132).

El problema crítico

Una vez planteado el concepto general en el que lleva a cabo la reflexión crítica por Carlos Vaz Ferreira, indicando su utilidad y

validez general, debemos precisar el sentido de esa reflexión crítica. Recordemos, ante todo, la función principal de la metafísica para responder a las tres preguntas capitales de la substancia, la causa y el conocimiento. A las preguntas "¿existen sustancias? ¿Cuáles? ¿Cuál es la causa del universo?" (133) debe precederlas, recordémoslo también, la pregunta por la capacidad cognoscitiva. "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?" (134)

Recordaremos también que dentro de las soluciones expuestas por Vaz Ferreira en el problema del conocimiento y al estudiar los sistemas metafísicos, se mencionaba al escepticismo, al relativismo positivista y al criticismo que matizaba las posturas extremas del idealismo y del realismo mutuamente contrapuestos (135). El antidogmatismo de Carlos Vaz Ferreira respecto de los sistemas metafísicos y el consiguiente postulado de la necesidad de una crítica previa a todo intento de proponer algún sistema metafísico, está en exacto parangón con el intento kantiano de suprimir el dogmatismo para fundamentar mejor el saber sobre la razón y no sobre la creencia. "El dogmatismo en Metafísica, es decir, el prejuicio de hacer que proceda ella sin previa Crítica de la Razón pura es la verdadera fuente de toda incredulidad, contraria a la moral, y por sí misma siempre dogmática" (136)

A pesar de que para Vaz Ferreira el criticismo kantiano "ha llevado a las especulaciones metafísicas uno de los más rudos ataques que registra la filosofía" (137), puede considerarse, sin embargo, que si bien un intento de la Crítica es el de descomponer a toda la filosofía (análisis), su posterior reconstrucción (síntesis) proporciona elementos de apoyo para la tesis aquí sostenida de un

intento de recuperación de esa misma especulación metafísica (138).

Contra lo que aquí sostiene Vaz Ferreira, por tanto, Kant significaría en su más honda intención una voluntad salvadora más que un ataque destructor de la Metafísica.

Por otro lado, y haciendo una referencia más explícita al problema crítico kantiano, es preciso añadir que la intención de la Crítica de la Razón pura de introducir en filosofía una "revolución copernicana" semejante a la que introdujo en su momento la astronomía (B XVII), viene prejuzgada ya, a nuestro entender, por cierta concepción del método de la ciencia (B XIII) que se hace envidiable y digno de ser imitado (B XVI).

En efecto, comienza Kant narrando algunos puntos de la historia y del desarrollo empírico de la ciencia, diciendo que "cuando Galileo hizo rodar sobre un plano inclinado las bolas cuyo peso había señalado, o cuando Torricelli hizo que el aire soportara un peso que él sabía igual a una columna de agua que le era conocida, o cuando más tarde Stahl transformó metales en cales y éstas en metal, quitándoles o volviéndoles a poner algo, puede decirse que para los físicos apareció un nuevo día. Se comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido, según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que la propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje" (139).

De este modo, parecería que Kant entendió la metodología científica no como una imposición de la Naturaleza al hombre, sino como una imposición del hombre a la Naturaleza. Kant no concebía, a juz

gar por este pasaje, que la ley natural pudiera desprenderse de la observación de la Naturaleza como algo inherente a ella que el hombre recibe, sino que interpretaba a la ciencia casi como una imposición del hombre y la razón humana a la Naturaleza.

El hecho de que el experimento científico sea, en el mejor de los casos, una pregunta bien dirigida a la Naturaleza por la cual ésta nos responde un sólo dato, informa de la bondad del método utilizado, pero no autoriza a pensar que sea nuestra razón quien pone la respuesta o "descubre lo que ella ha producido".

"La razón --prosigue Kant-- se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (que son los solos que pueden convertir en leyes a fenómenos entre sí acordes), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ella, y ciertamente que no a la manera de un escolar que deja al maestro decir cuanto le place, antes bien, como verdadero juez que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les dirige. De suerte, que si bien se advierte debe la Física toda la provechosa revolución de sus pensamientos a la ocurrencia de que sólo debe buscar en la naturaleza (no inventar) aquello que la Razón misma puso en conformidad con lo que se desea saber, y que por sí sola no sería factible alcanzar" (140), presentando de nuevo el razonamiento doble confundido en uno solo, pues si bien es cierto que la razón posee esa capacidad reordenadora de los datos empíricos recibidos de la Naturaleza, de ningún modo se sigue que sea la razón la que los pone (141).

Parecería entonces como si Kant confundiera expresamente la posibilidad de poner las preguntas con la de poner las respuestas, concediendo a la razón una capacidad normadora que la ciencia está

lejos de necesitar para constituirse. Así, cautivado por el éxito de las ciencias que sin justificar atribuye a la capacidad normadora de la razón, Kant tomará esa capacidad normadora de la razón para levantar una Metafísica que después podrá utilizar como fundamento de todo otro saber, incluidas las ciencias, de cuyo éxito pareciera partir admirado. Esta primera referencia a la ciencia tiene algo de gratuita y no deja entonces de parecer extraña.

De este modo, es fácil que haya podido escribirse respecto de esta poco afortunada relación de la Ciencia con la Filosofía "... la filosofía no supone simplemente a la ciencia, como era el caso en Kant, buscando una especie de justificación de la ciencia dada, sobre la que de antemano no cabe duda alguna. Con todo el respeto debido al gran Kant, esto tiene algo de juego de espejismo, puesto que si, como se dice al principio de la Crítica de la razón pura kantiana, se supone a la ciencia como algo indudable, válida y absolutamente respetable, el intento de querer derivar después su validez tiene algo de apariencia. Se demuestra aquello de lo que de antemano se está seguro" (142).

Después de esta reflexión acerca del problema crítico en Kant como intento de fundamentación de la Metafísica, digamos que si bien las finalidades del filósofo alemán y del filósofo uruguayo no son exactamente las mismas, su empeño en hacer preceder por una crítica toda formulación metafísica coincide en ambos exactamente al querer liberar al filósofo que se inicia de los prejuicios o juicios previos a los que el dogmatismo inevitablemente le acaba llevando.

La labor propia de esta crítica imprescindible, previa a toda elaboración metafísica, se asemeja a preparación instrumental propia del cirujano antes de comenzar la operación. Aquí los instrumentos

son las palabras y los conceptos, que deben ser definidos muy precisamente y analizados con todo detalle. "Lo más peligroso para la independencia del pensamiento humano, no es precisamente que haya soluciones hechas, sino, ya, que haya problemas hechos. (...) Del mismo modo que los cirujanos no emprenden una operación sin desinfectar previamente todos los útiles que se proponen usar, nadie debería empezar un raciocinio sin haber dejado de antemano todas las palabras que va a emplear, completamente asépticas de equívocos" (143). El prejuicio o juicio previo, como tal problema o solución ya hechos, debe por tanto ser puesto al descubierto tanto como el sentido de cada palabra y de cada concepto.

Sólo este estado de pensamiento crítico, aguzado por el análisis de los planteamientos y la resolución de problemas, debe permitir obtener el mayor éxito en el ámbito de los delicados problemas que se le plantean a la filosofía en el campo de la relación entre el cuerpo y el espíritu, relación básica para comprender la teoría del conocimiento tal y como la plantea Carlos Vaz Ferreira, y que arroja a la luz problemas que están todavía lejos de resolverse. "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, sean, todavía, cuerpo y espíritu manifestaciones concomitantes de una misma actividad (teoría del doble aspecto, 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" (144). Sirva este texto para presentar tan sólo uno de los problemas más delicados para explicar el conocimiento y que detallaremos inmediatamente como objeto de estudio de la Psicofisiología.

Para situar gráficamente su objeto de estudio, Vaz Ferreira re-

curre a las ciencias y fenómenos que le son más próximos (145). De los fenómenos claramente materiales, propios de la Física, indica Vaz Ferreira los fenómenos inorgánicos; le siguen los fenómenos propios de la vida vegetal, estudiados por la Fisiología Vegetal; inmediatamente sigue en la escala de complejidad el acto instintivo o reflejo de un animal, estudiados por la Fisiología Animal. A continuación vendría la sensación, que Vaz Ferreira hace partícipe, sin lugar a dudas, de los fenómenos psíquicos o conscientes. La escala de las sensaciones va siguiendo hacia fenómenos puramente psíquicos más complejos, de los cuales la idea ocupa el lugar más elevado y sin ningún acompañamiento de fenómeno material. La zona intermedia, partícipe a la vez de los fenómenos psíquicos y materiales, es con toda seguridad el lugar donde surgen las dificultades propias de esa Psicofisiología que intentaremos precisar.

Finalmente, digamos que de las ventajas de la educación filosófica (crítica) en todos los campos del saber nos habla la experiencia de los alumnos de bachillerato de letras aventajando a los de ciencias. "A propósito de esto, yo hice conocer la observación de Alfred Fouillée relativa a los alumnos de bachillerato clásico que ingresaban --como allí se les permitía-- a una carrera científica, como la medicina: aventajados, al principio de esta carrera, por los bachilleres científicos, los alcanzaban después y acababan por aventajarlos" (146). La amplitud de miras que proporciona el estudio de la filosofía, ya referido, junto con la agudeza de espíritu que reporta el continuado ejercicio filosófico crítico, proporciona un conjunto envidiable de ventajas para defender el estudio y la enseñanza de la filosofía.

Contra los detractores de la filosofía, "el hecho de que se parte es efectivamente cierto: no puede enseñarse la filosofía comple

tamente bien en enseñanza secundaria; se enseña mucho menos bien que en las facultades. Pero, el que tenga el espíritu un poco educado en el discernimiento de estos sofismas comunes y prácticos, comprende que tal precisión es completamente errónea: aunque no pueda darse ni aprovecharse tan bien como en una facultad, la enseñanza de la filosofía resulta siempre útil y buena" (147), caracterizándola de crítica como se ha dicho.

Dualismo de la percepción

Para ver de precisar ahora el entorno en el que se desenvuelve el problema crítico de Carlos Vaz Ferreira en comunidad de intereses con la nueva ciencia de la Psicología, y alejado de las finalidades fundadoras de la Metafísica previamente expuestas en Kant, pasemos a analizar ante todo la posición de Carlos Vaz Ferreira frente al problema de la substancia, de cuya resolución derivaría su otra postura en teoría del conocimiento.

Si en su exposición de las doctrinas metafísicas quedaba claro que "los dos problemas esencialmente metafísicos son: el problema de la substancia y el problema de la causa" y que "el que debe de precederles es el problema del conocimiento" (148), no quedaba tan clara la respuesta que se daba al primer problema de la substancia. Probablemente, Vaz Ferreira se sentía inclinado por una teoría del doble aspecto de lo físico y de lo psíquico, a mitad de camino entre el dualismo y el monismo expresos. Al tratar de los sistemas metafísicos, menciona en efecto esa teoría como una respuesta monista al problema de la substancia, y la atribuye a Spencer como una posible solución, alejándolo así de las designaciones rígidas de los sistemas: "en igual caso se encuentra la teoría del doble as--

pecto con relación a cualquiera de las otras teorías, por ejemplo, al positivismo, al cual se la asimila vulgarmente cuando se clasifica entre los positivistas a H. Spencer, partidario de la teoría del doble aspecto de lo incognoscible. Se comprende que esta teoría es una solución del problema, en tanto que el positivismo erige en principio la imposibilidad de la solución" (149).

Una vez planteada como posible la solución del doble aspecto de la misma substancia, puede plantearse la correspondiente solución en teoría del conocimiento: el dualismo de la percepción. Si Vaz Ferreira no sigue del todo el monismo de la substancia de Spencer, permanece en todo caso muy cerca de ella: "se comprende, por otra parte, que esta concepción sólo se impone dentro de la ciencia positiva, o, para hablar de otra manera, dentro del dualismo de la percepción; fuera de estos límites, es la Metafísica la que se encargará de decirnos si, en el caso de ser posible la solución del problema de la substancia, y en el caso de que exista alguna substancia, es necesario conservar ese dualismo, o aceptar, por el contrario, algunas de las teorías monistas, entre las cuales la que considera los fenómenos psíquicos y los fenómenos materiales como aspectos de una misma realidad desconocida (...) parecen muy preferibles" (150).

Ya sea como monismo o como dualismo, el intento de resolución crítica del problema de la substancia tiene en Vaz Ferreira un origen profundamente empírico y racional. Sus estudios sobre la Psicología y la Fisiología iban a proporcionarle los datos objetivos que le permitieran avanzar su solución, si bien pronto abandonó esos estudios. "Si, sin pretender resolver por ninguna hipótesis metafísica el problema de la substancia, nos limitamos a pedir a la ciencia los simples datos del problema, la observación nos ofrece dos

órdenes de fenómenos, fenómenos psíquicos o de conciencia y fenómenos físicos o materiales, cuyo relacionamiento podría expresarse por esta fórmula: un paralelismo incompleto (sin dar a la palabra paralelismo ninguna acepción metafísica, ni aun siquiera la de una forzosa y estricta simultaneidad)" (151). Tenemos, por tanto, una dualidad y un paralelismo de fenómenos cuya relación entre sí es difícil de salvar de la identificación mutua y también difícil de aclarar.

De nuevo, se plantean las preguntas metodológicas ante la problemática recién abordada. "Ante todo, ¿qué es un fenómeno? Cuando en las ciencias naturales, se habla de fenómenos minerales o físicos, el término no ofrece ninguna ambigüedad; cuando hablan de la idea o de la volición, los autores que admiten que estos fenómenos psíquicos superiores no tienen concomitantes fisiológicos, no existe tampoco la más mínima confusión; ésta aparece, sólo, cuando se trata de los fenómenos de doble aspecto, o de los fenómenos que, perteneciendo a uno de los dos órdenes, tienen en el otro sus fenómenos correspondientes" (152).

No puede dudarse, nos dice Vaz Ferreira, de la existencia de fenómenos físicos o materiales ni tampoco de la existencia de fenómenos psíquicos o de conciencia. Negarlos sería negar la experiencia y no se ven los beneficios que se obtendrían con una negación tan forzada de la evidencia. Los datos empíricos corresponden a los denominados fenómenos a falta de una precisión terminológica mayor. "Sea cual sea el valor de esta terminología, voy a servirme de ella para hablar de las relaciones de la Filosofía y la Psicología. He dicho que se confunde generalmente la distinción de los fenómenos fisiológicos y psicológicos con la distinción de la Fisiología y la Psicología; que la primera es muy fácil, y que la segunda ofre-

ce dificultades, por lo menos en la práctica" (153).

Esta dificultad en la distinción absoluta de ambos ámbitos de problemas, lejos de ser pretendidamente resuelta por Vaz Ferreira, se instituye en el planteo de una cuestión abierta y difícil de cerrar, a la cual deberían pertenecer todavía muchos de los problemas que pretendidamente han resuelto las dos ciencias extremas: la Fisiología o la Psicología. "La conveniencia de estudiar conjuntamente los dos órdenes de fenómenos da nacimiento a una ciencia doble o mixta, la Psicofisiología, cuyos límites se confunden con los de la Fisiología y con los de la Psicología propiamente dichas. Pero esta confusión no depende de la confusión de los fenómenos conscientes con los fenómenos orgánicos, sino de la imposibilidad de saber si unos u otros existen en ciertos casos determinados" (154). La ciencia propuesta por Vaz Ferreira, la Psicofisiología, se preocupa más por las dificultades que plantean ambos ámbitos de problemas que de las soluciones que proporcionan cada una de esas ciencias en particular y separadas.

La dificultad principal reside en separar o distinguir los dos aspectos, material y espiritual, que van unidos en el concepto de substancia, razón por la cual era ya difícil una interpretación precisa de la substancia entre el monismo y el dualismo. "En efecto: existen ciertos fenómenos psíquicos que se hallan ligados, o que, para hablar más propiamente, guardan correspondencia con ciertos fenómenos materiales; si ascendemos en la escala de los primeros, encontramos algunos (fenómenos psíquicos superiores) para los cuales la correspondencia a que nos hemos referido es puramente hipotética, y si, a la inversa, descendemos en la escala de los fenómenos físicos o materiales, se hace cada vez más hipotético también atribuirles aquella correspondencia consciente" (155). Resulta

ta, por consiguiente, que cuanto más nos adentramos en la materia, tanto más clara aparece la solución de los fenómenos como materiales dentro de las ciencias naturales. Y cuanto más nos acercamos al espíritu, tanto más clara aparece la solución en el ámbito estricto del espíritu y de la consciencia. Por tanto, no hay dificultades cuando los fenómenos son claramente materiales ni cuando son netamente espirituales, pues es posible estudiar los primeros dentro de la Fisiología y los segundos dentro de la Psicología, aun dentro de las dificultades propias de cada una de esas ciencias.

Sin embargo, bajando por la misma escala desde los fenómenos psíquicos a los materiales, y ascendiendo de los materiales a los psíquicos, hay una zona intermedia de confusión de ambas ciencias. "Así como existe una región del conocimiento en que no se sabe si a una modificación orgánica determinada acompaña o no un estado de consciencia correspondiente, y, por consiguiente si llega hasta allí la Psicología, existe otra en que no se sabe si a un estado de consciencia determinado acompaña o no una modificación orgánica correspondiente, y, por consiguiente, si llega hasta allí la Fisiología" (156). El objeto propio de la Fisiología es aquí el estudio del substrato material donde tiene lugar la consciencia, aunque no la consciencia en sí misma.

"El límite superior de la Fisiología, no coincide, como tantas veces se escribe, con el límite inferior de la Psicología, puesto que la primera de estas ciencias estudia y debe estudiar los concomitantes orgánicos de la memoria, la imaginación, etc., como estudiará, si existen y si ella llega a descubrirlos, los de la idea ción o la volición" (157).

Cada una de estas ciencias, por supuesto, deberá conocer cuantas

ciencias afines considere de provecho para su propio desarrollo. "Así, nada se opondría a que, si lo exigieran las necesidades del estudio, la ciencia de los fenómenos psíquicos se dividiera en varias ciencias parciales; pero, de hecho, se la estudia como una ciencia única, con el nombre de Psicología; entre tanto, la ciencia de los fenómenos materiales se subdivide en una gran cantidad de ciencias parciales; es esto, precisamente lo que hace olvidar a veces las verdaderas relaciones de la Psicología con las ciencias físicas y biológicas" (158).

Psicología, Fisiología y Ciencias Naturales tienen por tanto estrechas relaciones entre sí. Si bien la Psicología ahonda en los fenómenos materiales hasta tocar casi la Fisiología por las Ciencias, no parece clara una identificación de fenómenos que haga de la física o de la química el punto de unión entre la Psicología y la Fisiología: no todos los fenómenos psíquicos pueden reducirse a fenómenos fisiológicos de los cuales la ciencia natural de en la materia su última explicación. No puede, por ejemplo, reducirse la sensación a una descarga eléctrica entre los portadores químicos de las neuronas. "Si el paralelismo fuera completo, esta tercera ciencia (la Psicofisiología) tendría una extensión igual a la de las otras dos y su dominio se extendería desde los fenómenos inorgánicos más simples, a los cuales, por hipótesis, acompañaría ya cierta conciencia, hasta los fenómenos psíquicos más elevados, a los cuales, por hipótesis, acompañaría todavía cierta modificación orgánica" (159). En este planteamiento ideal, habría una explicación natural del universo donde todo, desde un mineral hasta el hombre, vendría explicado por una agregado de materia y espíritu en proporciones diferentes, donde la materia primero casi carece de espíritu y donde al final la conciencia se ha liberado casi de la materia.

Se querría demostrar por la ciencia que todos los fenómenos espirituales o de conciencia son reductibles a fenómenos puramente materiales. "Pero la ciencia sólo ha podido constatar un paralelismo parcial e incompleto" (160) entre ambos fenómenos, sin que haya podido encontrar ese pretendido origen fisiológico de la psicología.

Como respuesta, "la Psicofisiología es, entre todas las ciencias de que hemos hablado, la única que comprende a la vez fenómenos de las dos clases. Siendo ella, como su nombre lo dice, una ciencia doble, que estudia fenómenos de los dos lados y siendo sólo parcial, como hemos dicho, el relacionamiento de unos y otros fenómenos, se comprende que los límites de una ciencia semejante deben ser inciertos" (161), constituyéndose así en una ciencia abierta que no pudiendo cerrar sus conclusiones ni por la Fisiología ni por la Psicología se mostrara congruente con las respuestas que hasta ahora nos ha venido ofreciendo Carlos Vaz Ferreira.

Los fenómenos de la conciencia no están resueltos por los fenómenos materiales. Por tanto, es preciso reconocerlo y seguir indagando en ambas regiones del problema. "Primero en la región en que se hace dudosa la existencia de fenómenos psíquicos que acompañan a los fenómenos materiales que han llegado a cierto grado de inferioridad (aquí se confunden los límites de la Psicofisiología con la Fisiología animal), y segundo, en la región en que se hace dudosa la existencia de fenómenos materiales que acompañan a fenómenos psíquicos que han llegado a cierto punto de elevación (aquí se confunden los límites de la Psicofisiología con la Psicología)" (162).

Esta nueva ciencia limitaría, por tanto, con las dos ciencias ya establecidas en una gradación de fenómenos orgánicos a los que

cada vez es menos razonable atribuir estados de conciencia, desde la Psicología hasta la Fisiología, cuyos límites se confunden en esa nueva ciencia. "En la práctica, la conveniencia de estudiar conjuntamente los dos órdenes de fenómenos da nacimiento a una ciencia doble o mixta, la Psicofisiología, cuyos límites se confunden con los de la Fisiología y con los de la Psicología propiamente dichas; pero esta confusión no depende de la confusión de los fenómenos conscientes con los fenómenos orgánicos, sino de la imposibilidad de saber si unos u otros existen en ciertos casos determinados" (163), haciendo posible esa ciencia intermedia.

Volvamos a interpretar ahora, para finalizar, esta teoría del dualismo de la percepción desde una perspectiva distinta: haciéndonos una respuesta previa al problema de la substancia, tal y como le corresponde en tanto que teoría del conocimiento, según los planteamientos repetidamente indicados por Vaz Ferreira. Si recordamos haber situado la resolución al problema de la substancia en la teoría del doble aspecto, el dualismo de la percepción como teoría del conocimiento sería ahora no una solución posterior al problema metafísico de la substancia, sino un criterio anterior para abordar con éxito el planteamiento mismo de ese problema de la substancia.

La resolución que se da al problema metafísico de la substancia depende, en el orden del conocimiento y siguiendo a Vaz Ferreira, de la solución previa que se da al problema de la percepción. Si se admite que el sujeto es otro que el objeto observado, la solución al problema de la substancia será ya esencialmente dualista. Si se mantiene, por contra, un fondo subjetivista en el problema del conocimiento dando al objeto mera categoría de fenómeno, se tendrá una solución eminentemente monista, derivando con facilidad hacia el espiritualismo idealista o hacia el materialismo, siguiendo

la terminología del autor en su exposición de los sistemas metafísicos, haciéndose entonces central la teoría del conocimiento para explicar una posición metafísica (164).

"Toca a la teoría del conocimiento ensayar la explicación integral del mundo exterior por las facultades perceptivas, y a la Metafísica propiamente dicha, resolver el problema de la substancia por una teoría cualquiera, dualista, monista o fenomenista" (165). En las explicaciones dadas por las facultades perceptivas mismas radica entonces ya la explicación del mundo exterior, pues es en ellas donde se establece el contacto entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el mundo, contacto y relación que se ha esforzado en poner de manifiesto durante la primera parte de este subapartado con la explicitación de esa ciencia que debería ser la Psicofisiología.

De ahí que Vaz Ferreira, en este importante texto, se esfuerce en poner el acento en la percepción, como subrayando que la raíz del problema está en esa correlación física (externa) y psíquica (interna) de la sensación tal y como intenta estudiarla la Psicofisiología, y que contiene ya como embrionario el problema de la dualidad entre el sujeto y el objeto o entre la consciencia y el mundo. Explicarse el mundo es resolver ya el problema del conocimiento y de la percepción a partir de la sensación en adelante, ascendiendo en la escala de los fenómenos psíquicos hacia la idea.

He aquí por qué la teoría vazferreiriana del dualismo de la percepción está en el centro mismo de una teoría del conocimiento que es previa a toda metafísica. El problema del saber humano, propio de la filosofía o de la metafísica es para Vaz Ferreira el problema del conocer. Pero como no hay conocimiento sin sensación y ésta

se resuelve por un dualismo de la percepción que estudia desde sus dos vertientes la Psicofisiología, de ahí también que toda la investigación filosófica de Carlos Vaz Ferreira pudiera centrarse en una Psicofisiología científica.

El estado en que Vaz Ferreira dejó esos estudios puede resumirse --como se ha indicado-- en una disposición de los fenómenos físicos y psíquicos según un orden creciente de elevación hacia los fenómenos espirituales. Entre ambos extremos, el paralelismo psicofísico constatado por la ciencia se basa en la sensación. Fuera de ella se hace cada vez más hipotético establecer ningún paralelismo o relación. "Si nos fijamos en fenómenos conscientes cada vez más elevados, ese paralelismo se hace puramente hipotético, y lo mismo sucede si seguimos en orden inverso, o sea de elevación decreciente, (con) los fenómenos materiales: el atribuir conciencia a los fenómenos que pasan en el cerebro de un animal es ya una hipótesis, aunque muy verosímil; menos lo es la que atribuye conciencia a los centros inferiores del hombre o de los animales; la que la atribuye a los vegetales es arriesgadísima, y, finalmente, atribuirla a la materia inorgánica es una de las especulaciones más atrevidas e inverificables" (166).

En Vaz Ferreira no hay, por consiguiente, concesión posible al materialismo recogido por el naturalismo y el positivismo evolucionista. La ciencia, en efecto, no ha sido nunca capaz de mostrar atisbos de consciencia en lo inorgánico y se hace difícil de sostener la tesis materialista por la cual la conciencia aparece de modo espontáneo por una mera acumulación de materia. El espíritu es irreductible a la materia, y la mejor prueba de ello es ese paralelismo que nos ofrece Vaz Ferreira donde aquél no se puede explicar por ésta. "La ciencia positiva no tiene otra misión, en este punto, que la de

de pueda, y, después, sacar de él todo el partido posible para sus observaciones, experiencias y teorías; toda tentativa de explicarlo es ultracientífica" (167).

A pesar del perdurable fracaso de todas las tentativas científicas para resolver ese paralelismo, no es lícito dejar hacer investigaciones ni dejar de cultivar esas ciencias que despiertan "cuestiones de base científica y proyecciones filosóficas inmensas, y que quizá pudiera algún día la experiencia ceñir de más cerca" (168), conocer más a fondo para ser todavía más conscientes y para estar todavía más seguros de que ese paralelismo es inexplicable.

Han incurrido en errores inadmisibles en el estudio del paralelismo psicofísico, entre otros, autores positivistas que no han sabido distinguir los dos aspectos del problema, el físico y el psíquico. "La ciencia (en este caso la ciencia psicofisiológica) no hace explicaciones, sino sustituciones que le son muy útiles (...); olvidando que se trata de una sustitución y no de una explicación, se pretende pasar de las simples cuestiones de encadenamiento, relaciones etc., a las cuestiones de naturaleza y esencia (...) como ha sucedido, p.ej. a Taine y Spencer, cuando han pretendido deducir de la complejidad y de la descomponibilidad de una excitación la complejidad y la descomponibilidad del estado de conciencia correspondiente" (169), de modo que el cómo de esa excitación no explique el qué de esa sensación o estado de conciencia.

Terminaremos la exposición de este apartado con la reafirmación de la irreductibilidad de lo psíquico a lo físico como dualismo de fondo en la metafísica de Carlos Vaz Ferreira. "Así, pues, resumiendo nuestras conclusiones generales: la distinción de los fenómenos psíquicos y los fenómenos materiales (de que forman parte los fi--

siológicos) es la más fundamental que existe en el terreno de la ciencia" (170).

Metodología

Finalizaremos este capítulo con una referencia a la metodología de la investigación filosófica que caracteriza a Carlos Vaz Ferreira y que será utilizada en los dos próximos capítulos, donde se desarrolla buena parte de los resultados de esa investigación.

Ante todo, conviene mencionar el entorno en el que esta metodología va a ubicarse. Si poco antes se ha caracterizado a la crisis como momento obligado en el devenir del hombre, ahora esta misma actitud crítica es considerada desde el punto de vista racional o metodológico. La capacidad de análisis no debe ser considerada como una desafortunada evolución en el pensamiento humano, sino revalorizada como uno de los mayores logros para la racionalización del comportamiento humano. "En esta época en que muchos pensadores daban por demostrada la mayor incapacidad de acción de la sociedad moderna, a causa del análisis, de la crítica y de los hábitos del razonamiento, la humanidad --y en las peores condiciones, esto es: debiendo actuar todavía en sentido contrario a sus sentimientos mejores y a sus ideas mejores; esta humanidad analítica, llena de sentimientos encontrados, y que tiene que combinarlo todo--, llamada a la acción, ha dado más y mejor acción, no sólo que la que humanidades anteriores hubieran dado, sino que la que hubieran podido desear y hasta imaginarse" (171).

La apuesta de Vaz Ferreira por la racionalidad crítica es aquí patente, de conformidad con su espíritu analítico en tantos textos

evidenciado. Una fe en las posibilidades del análisis de la razón, bien sustentada por los éxitos que este análisis ha proporcionado, le permiten mostrarse confiado respecto del futuro de la humanidad por este camino de racionalización crítica de sus propias acciones, a las que tanta mejora atribuye respecto de toda la historia de la humanidad.

Su actitud analítica y crítica ante los problemas es más beneficiosa que la formulación dogmática y estática calificada por -ismos. Vaz Ferreira prefiere analizar el problema desde muchos puntos de vista antes que limitarse a uno fijo, contenido en el planteo inicial. "Tengo muchas más posibilidades de resolver bien un caso concreto sobre alimentación, o sobre vestido, que un naturista, o que un antinaturista: que un ista cualquiera. (...) Por consiguiente, a consecuencia de mi análisis, no he perdido; he ganado. Entendámonos: ya no tengo fórmulas que me sirvan para resolver o para interpretar todos los casos; esas fórmulas las he perdido; pero eran falsas y malas, porque me condenaban fatalmente a equivocarme en más o menos casos; (...) Estoy, pues, en la situación del que hubiera perdido una inmensa fortuna que tenía en moneda falsa, y hubiera adquirido otra más modesta, pero saneada, en buena moneda" (172).

Los -ismos con que se denota a las escuelas y doctrinas filosóficas en general, suponen más inconvenientes que ventajas en esta labor de análisis propuesta por Vaz Ferreira. Un análisis que lo primero que disuelve es, precisamente, todos los prejuicios encerrados en los -ismos. Esta disolución es ya una muestra de la poca consistencia del razonamiento sustentado por la doctrina instituída. La utilidad del análisis es la de arrojar lastre y eliminar carga para permitir el vuelo y la ascensión en la investigación fi

losófica. El análisis es, por tanto, el método para entrar en los problemas de la filosofía, por debajo de las doctrinas y de los sis temas, disolviendo los -ismos que encierran filosofía. "Es éste, pues, un libro de análisis. (...) Sería deseable que todas las cuestiones filosóficas fueran removidas de tiempo en tiempo por es te 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, dejándolas, en todo caso, en estado de ser claramente pensadas y criticadas útilmente" (173).

Mas no pretende Vaz Ferreira que el análisis sea una solución de su tiempo y reconoce su existencia a lo largo de la historia de la filosofía. Pero no deja de darle al actual análisis una tendencia muy particular que acentúa su capacidad corrosiva. "Siempre hu bo, en todas las épocas, espíritus analíticos y espíritus sintéticos; sólo que, sobre este punto, los espíritus analíticos de antes no eran como los de ahora: el análisis escolástico trituraba, el nuestro disuelve; aquel tendía a geometrizar más los esquemas; éste, a esfumarlos; si, en los dibujos rígidos, aquel análisis introducía el claroscuro, era éste aparente, como en esos dibujos en que se hacen las sombras con líneas minúsculas: nosotros lo hacemos al esfumino" (174). No se trata, por consiguiente, de un análisis que descomponga en partes elementales para una reconstrucción poste---rior o síntesis, sino de un análisis que no conoce límite en su acción por borrar las líneas demasiado rígidas o los esquemas definidos.

No los borra para lograr la meta de una unidad o identidad de

contrarios como pretendería la dialéctica del idealismo alemán, sino que, por el contrario, Vaz Ferreira utiliza el análisis como instrumento o método de investigación filosófica que le permita encontrar matices de la realidad escondidos tras los esquemas simplificadores de los sistemas metafísicos.

En este punto de nuestra comparación con la dialéctica, diría--mos del método de Vaz Ferreira que más que limar asperezas, las busca, procura encontrar diferencias por debajo de la unidad apa--rente de las teorías generales con que las doctrinas filosóficas cubren la realidad filosófica bajo una explicación única que las uniforma. El análisis metodológico de Vaz Ferreira pretende enton--ces perforar esa capa uniformadora que vela la realidad para encontrar las diferencias donde sólo se proponía igualdad doctrinaria. Contra el idealismo hegeliano, Vaz Ferreira busca la diferencia más que la identidad porque encuentra que aquélla es más instructiva que ésta. Partiendo de la estéril identidad de la realidad que las doctrinas filosóficas presentan, Vaz Ferreira buscará por el análisis las fecundas diferencias. Partiendo de la realidad diversa, el idealismo, con Hegel, intentará reducirla a la unidad. Son dos puntos contrapuestos de partida y de llegada, con un mismo mé--todo para recorrer el camino que los separa: el análisis. El uno (Hegel) busca la igualdad en la diferencia. El otro (Vaz Ferreira) busca la diferencia en la igualdad. (175).

Las prevenciones metodológicas aquí utilizadas no siempre se llevan adelante indistintamente. Vaz Ferreira deja fuera de su ac--ción, sin ninguna reserva ni prejuicio, las que considera verdades de uso diario así como las referencias a la realidad dentro de un discurso claro e inequívoco. "Más reservas: no creer que la irisación de distinciones es para todo lo que se afirma. !Al contrario!:

cuando se nos habla claramente, cuando se usan términos unívocos, o se fija su sentido con precisión perfecta: cuando se determina, si es necesario, el plano de abstracción en que se piensa, o él es es tá determinado por una convención tácita, entonces somos sencillos, y decimos sí, no, no sé, muy simplemente" (176).

Esta ambigüedad en la utilización del análisis, conservando el sentido común donde se pueda y utilizando el análisis donde aporte beneficios, negándose expresamente a utilizarlo indiscriminadamente siempre, es ser consciente de las posibilidades de ese análisis sólo como método de investigación filosófica que se destaca y contrasta sobre el lenguaje no filosófico. "Lo que se desprende más fundamentalmente de este afinamiento moderno del sentido crítico, de esta adquisición de hábitos de análisis, de nuestra manera matizada de interpretar las fórmulas verbales, es un hecho de significación esencialmente optimista: que vamos aprendiendo a usar cada vez mejor el lenguaje" (177).

Los éxitos en la utilización del análisis como instrumento, herramienta o método de la investigación, señalan el éxito en la dirección tomada por Carlos Vaz Ferreira al considerar el análisis una ayuda para la reflexión filosófica al poner en claro los matices escondidos en una meditación superficial. El análisis propuesto por nuestro autor toca de cerca también las mismas palabras con que nos referimos a la realidad, y al encontrar las limitaciones con que esas palabras efectúan esa aproximación, se va cobrando conciencia de las auténticas posibilidades del lenguaje, lo cual ayuda, sin duda, a usarlo con mayor cuidado y precisión. El análisis es así un ejercicio para el manejo del pensamiento y el lenguaje como instrumentos útiles al servicio de la filosofía, si bien sus éxitos de aplicación los supone Vaz Ferreira ya extendidos a

la sociedad en la que vive. "Nuestro perfeccionamiento mental con relación a anteriores épocas; se manifiesta en las cosas que pensamos y en la manera de pensarlas: pensamos más cosas, y pensamos mejor; y esta segunda adquisición es tan valiosa, que, si fuera forzoso desprenderse de una de las dos, yo conservaría la segunda" (178).

Tomemos un ejemplo para resumir esta utilísima actividad: "después de razonar sobre el 'naturalismo', discriminando sentidos, apreciando grados y pesando razones, reconociendo también deficiencias o ignorancias, yo he quedado más capaz que antes de resolver bien, o de resolver menos mal, o, en todo caso, de no resolver mal, un caso concreto cualquiera de los que se relacionan con esa cuestión" (179). Razonar, analizar, es ahora sinónimo de apreciar, sopesar, reconocer ignorancia y vacilar antes de aceptar una solución. Estos últimos verbos no dejarán de tener, como veremos, su peso específico dentro de la "solución" aportada por Carlos Vaz Ferreira al final del desarrollo de su filosofía.

Para detallar ya en qué consiste exactamente el método analítico de Carlos Vaz Ferreira, tal vez una sola palabra bastaría para definirlo: aproximación sucesiva. "Me resulta un buen procedimiento, en la práctica (...) aplicarme a un trabajo de rectificaciones y de limitaciones que, sin suprimir a la expresión su inadecuación fundamental (...) la van haciendo cada vez menos inadecuada, hasta obtenerse una aproximación cada vez mayor" (180).

Pero no pretende Vaz Ferreira haber descubierto con ello un método nuevo. Este proceder se encontraba ya latente en la investigación científica que lo usa habitualmente como Vaz Ferreira lo pone de manifiesto. "Este modo de pensar no es más que un caso del modo

de pensar de los espíritus analistas y concienzudos (...), que, cuando tratan asuntos de cierta complejidad, empiezan (porque de algún modo hay que empezar) por una proposición simplista, y después la corrigen, la limitan, la matizan, la apenumbra, por to--ques cada vez más delicados" (181).

De algún modo hay que empezar, nos dice Vaz Ferreira en este texto. El punto de partida en la investigación filosófica puede ser la misma tradición o legado recibido. Desde ahí, ejercitando el análisis sobre ese punto de partida, comienza a desarrollarse la reflexión filosófica. El análisis, con su poder corrosivo, intentaría penetrar en ese cúmulo de conceptos heredados para descubrir las diferencias de concepto y de matiz dentro de igualdad sistemática, más que la igualdad dentro de la diferencia.

Tan sólo como procedimiento metodológico, para forzar la aparición de esas diferencias, Vaz Ferreira propone contraponer a lo dado otro concepto irreconciliable con él para contrastarlo. El análisis vazferreiriano partiría entonces de una idea a la que opon--dría otra para iniciar el trabajo crítico de disolución y corro--sión de la primera, para poner así de relieve los contrastes, matices y diferencias que pudiera contener. "Lo que hay es que, dentro de ese procedimiento generalísimo de partir de esquemas y esfumarlos, el especial que consiste en partir de dos esquemas en vez de uno, y de dos inconciliables, resulta muy especialmente bueno, por que el mismo conflicto de los dos esquemas crea un estado mental oscilante, impreciso, muy plástico por consiguiente, y especialmente propio para recibir los más delicados retoques" (182). El procedimiento metodológico es así bien claro: ablandar las tesis pro--puestas con antítesis contrarias para obligarnos a nosotros mismos a encontrar una síntesis que nos satisfaga."De modo que me conten-

taré con este ejemplo simple: razonar por tesis, antítesis y síntesis, es un procedimiento prácticamente convenientísimo en una inmensa cantidad de casos" (183). Subrayémoslo una vez más: el método analítico de Carlos Vaz Ferreira es un simple instrumento práctico que rechaza expresamente intentar hacer de esa contraposición una unidad metafísica (184).

El método, como tal, sólo debe procurar ser eficaz en su misión, que aquí es la de ayudar a encontrar las diferencias que enriquecen nuestra meditación filosófica. De ahí que siga perfilando nuestro autor su metodología: "me resulta un buen procedimiento, en la práctica, sugerir primero un esquema, por una expresión, en seguida, otro esquema, por la expresión contradictoria, y, después, atacada ya de este modo la engañosa simplificación --producido en los demás y en mí mismo, por el conflicto de esquemas, un estado oscilante y confuso favorable al mejoramiento de la comprensión--, aplicarme a un trabajo de rectificaciones y de limitaciones" (185). En la base y en el origen de esta metodología hay, según puede verse en el texto, un afán por ensanchar y agrandar la comprensión de las cosas que queda estrechada y limitada por la engañosa simplificación de la tesis única, haciéndose necesario ese ataque de contrastación para ampliar nuestro conocimiento. Una vez finalizada la primera etapa de ataque del problema y una vez extraídas las consecuencias útiles de ese contraste, se procede, por lo demás, a la reestructuración de esas consecuencias así enriquecidas, de nuevo dentro del marco de lo ya recibido para corregir en él cuanto ahora resulte necesario.

La práctica continuada de este método analítico debería terminar por constituir un hábito mental, de inestimable valor para Vaz Ferreira. "Como otra adquisición valiosísima debemos estimar nues-

tros hábitos analíticos, nuestra desconfianza por las fórmulas y por las simetrizaciones ficticias, verbales y conceptuales" (186), pues un hábito mental como el que nuestro filósofo preconiza nos proporcionaría la ventaja de liberarnos de preconceptos y falsos juicios que nos impiden contemplar la riqueza y variedad de la realidad al mostrarnos sólo simetrías ficticias e identidades falsas.

Estos son, por consiguiente, los beneficios del método analítico propugnados por Carlos Vaz Ferreira. Un método analítico que se inscribe, como se ha indicado ya, dentro de un anhelo universalizador que defiende siempre la independencia de criterio individual. "Lo que hay que comprender es lo siguiente: es deseable y bueno darnos cuenta de todo lo que ignoramos, discernir lo cierto de lo dudoso" (187), y en cuyo discernimiento nadie puede ayudarnos sino nosotros mismos. De aquí que concluya nuestro autor: "he aquí cuál sería mi deseo: yo pediría que un discípulo mío se distinguiera por la continua atención moral hacia sí mismo" (188). Atención moral o atención lógica, el método analítico de Carlos Vaz Ferreira debe ser siempre un método individual, una irrenunciable actitud de conjunto ante la vida.

NOTAS AL CAPITULO III

(1) Carlos VAZ FERREIRA, Obras, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, 2ª ed., tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión", pp.246-257, p.247.

De no indicar nada en contra, citaremos siempre por esta edición y se entenderá que nos referimos a Carlos VAZ FERREIRA cuando no aparezca nombre de autor.

Aunque en la definición dada aquí no aparece la palabra actos, éstos son análogos a los fenómenos, hechos o estados ahí mencionados, denotando realidades análogas en el hombre (actos) o en la naturaleza (fenómenos o estados) que pueden ser calificados en general como hechos o datos de lo que hay en el mundo.

Cualesquiera de los nombres anteriores son utilizados indistintamente por el autor, quien procura guardar siempre la relación de de una parte de la realidad (el hombre o la naturaleza) con los hechos o datos que de ella se derivan (actos o fenómenos, respectivamente).

(2) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo. 2ª conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-216, p.212.

(3) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión. Las dos fórmulas y el ondeo de la falacia por confusión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.246-248, p.247: "Nosotros recortamos en seres y en ciertos casos, por nuestra conveniencia o uso".

Recuérdese el empleo del verbo découper, recortar y también trocear utilizado por H.BERGSON (L'Evolution créatrice, Libr.Felix Alcan, Paris, 1917, 20ª ed., Cap.I, p.33), ya mencionado en el capítulo I de esta obra, nota (121), en relación con el verbo análogo de William James (to chop).

(4) "La falsa precisión", tomo IV (Lógica Viva), pp.122-135, pp.133-134. Subrayado mío.

Sin perjuicio de volver de nuevo sobre ello, señalaremos la importancia de esta última expresión de Vaz Ferreira: en toda enseñanza hay un peligro inherente de esconder más que mostrar (enseñar) la verdadera dificultad de los problemas.

(5) "Un paralogsimo de actualidad", tomo X (Fermentario), pp.144-172, p.144.

También en otro lugar ("Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, p.96), nos dice: "mi creencia (es) que la contradicción es un hecho verbal o conceptual, que no está en la realidad objetiva, sino en el lenguaje con que debemos referirnos a ella (o en el pensamiento con que procuramos corresponder a ella)". Subrayado en el original.

Realidad objetiva se corresponde exactamente con hecho ontológico de la cita inmediatamente anterior.

Recuérdese, por lo demás, la coincidente expresión francesa de H.Bergson (Essai sur les données immédiates de la conscience, Felix Alcan Ed., Paris, 1889, Avant-Propos, p.VII) "traductions illogiques" al referirse a las transposiciones, transportes o trascendentalizaciones ilegítimas.

(6) Una separación tal arruinaría la pretendida identidad entre ser y pensar (o entre decir y ser) que el racionalismo, con Hegel, habría exagerado hasta pretender que cuanto fuera racional (pensable) debería ser real.

En este sentido, aquella primera identidad tan sólo sería válida en su primera mitad para salvar la inteligibilidad de lo real, para pensar el ser, pero nunca para determinar al ser con el pensar, pues acabamos de analizar un paralogismo por el cual se llega incluso a pensar una realidad (un ser) como contradictoria. Esto es, que el racionalismo extremo llega por el idealismo a pensar como contradictorio al ser.

(7) "Un paralogismo de actualidad", tomo X (Fermentario), pp.144-172, p.144. Subrayado en el original.

(8) *Ibíd.*, p.145.

"El Señor de la Palisse --nuestro Pero Grullo, continúa-- suscribiría esta nueva proposición con tanta facilidad como la primera (la realidad es como es). La Filosofía ya no" (*Ibíd.*, *id.*).

Tras esta proclamación consciente de la separación entre realidad y pensamiento se hace muy difícil comprender la acusación de psicologismo atribuida a Vaz Ferreira cuando se menciona "la sustitución de la realidad por la realidad psicológica, por un pensamiento que se hace sustantivo por sí mismo, que no (se) refiere a realidad alguna distinta de él". (Cf. Diana CASTRO y Mauricio LANGÓN, Pensamiento y acción en Vaz Ferreira, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 1969, 1ª ed., Cap.I, p.13. Subrayado mío).

(9) *Ibíd.*, p.171. "El darnos bien cuenta de esto --continúa diciendo-- nos servirá para estimular nuestro pensamiento, (...) mostrándonos que la ejercitación de los hábitos de pensar analíticos acerca el pensamiento a la realidad" (*Ibíd.*, pp.171-172).

(10) "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, p.79.

La observación se dirige contra el pretendido determinismo universal que pretendería conseguir una suerte de función universal que permitiera determinar con exactitud matemática el estado en que se hallan cada uno de los seres que existen en el universo.

(11) *Ibíd.*, p.98.

El texto aquí referido, así como las pp.97-98 de ese tomo XI, son citas del tomo X (Fermentario), pp.146-148, pues se trata de un texto de 1908 ("Un paralogismo de actualidad") anterior a la conferencia de 1939 ("Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas") pronunciada por Carlos Vaz Ferreira en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

(12) "Nietzsche", tomo XX (Inéditos), pp.234-239, p.236. El aforismo que aquí comenta Vaz Ferreira pertenece a La gaja ciencia (No.111, Origen de la Lógica) y Vaz Ferreira aprovecha aquí para hacer de este aforismo el origen de todo el Pragmatismo posterior, como se ha indicado ya (capítulo I, notas (78)-(80)).

(13) *Ibíd.*, p.237.

La palabra institutos podría ser tal vez substituída por instintos o instrumentos para darle al texto un sentido más preciso, pues una de las bases de la filosofía de Vaz Ferreira consiste precisa-

mente en afirmar que existe un progreso en el modo de pensar del hombre como hábito o instinto de análisis e instrumento de expresión (cf., p.ej., tomo X, p.165) para acercarse mejor a la realidad.

(14) "Un paralogismo de actualidad", tomo X (Fermentario), pp. 144-172, pp.167-168.

(15) *Ibíd.*, p.148.

(16) "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, p.74.

(17) *Ibíd.*, p.80.

El postulado posibilista invalidará después las pretensiones del determinismo teórico, como veremos.

(18) "La falsa precisión", tomo IV (Lógica Viva), pp.122-135, p. 133.

Vaz Ferreira expone seguidamente un ejemplo --que refiere como un relato que le fue narrado como verdadero-- del extremo al que puede llegar esa sorpresa de leer al autor en el original: un profesor enseña las teorías de Hobbes siguiendo el resumen de un manual, "y un día un estudiante tuvo, espontáneamente, la idea de ir al original para leer la teoría en el mismo Hobbes. Expone en la clase la teoría, que, naturalmente, no era tan simple como en el resumen; y el profesor le dice: 'ésta no es la teoría de Hobbes'. 'A tal punto lo es --responde el estudiante-- que acabo de leerla en el mismo Hobbes'. El profesor queda algo desconcertado, pero pronto reacciona: 'Pues léala en N.' (nombre del autor del resumen que usaba en la clase): 'allí está más clara' " (*Ibíd.*, p. 134). Esto es, más clara que en el mismo autor. El resumen del manual se había encargado de arreglarla para hacerla más comprensible aun corriendo el riesgo de desfigurarla.

(19) "Un paralogismo de actualidad", tomo X (Fermentario), pp. 144-172, p.167.

(20) "Enseñanza de las matemáticas en secundaria: valor educativo de las matemáticas", tomo XXI (Inéditos), pp.231-252, p.240. Entre estas "ciencias de la realidad", menciona Vaz Ferreira a la física, a la química a la biología o a la geología en oposición a las matemáticas, dentro de las denominadas Ciencias.

(21) "Los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión. Las dos fórmulas y el ondeo de la falacia por confusión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.246-248, p.248.

(22) *Ibíd.*, *íd.*

(23) "Y ya hemos ahondado hasta la metafísica, ya tendremos que especular sobre las mónadas de Leibnitz", dice inmediatamente Vaz Ferreira (*Ibíd.*, p.248). Sin embargo, esa especulación metafísica acerca de la filosofía natural no tendría su lugar aquí, y "como estamos recién distinguiendo los problemas (de la libertad y del determinismo) yo pido que se inhiban esas especulaciones" (*Ibíd.*, *íd.*).

(24) Véase cómo esas semillas están dotadas de fuerza interior propia e indestructible en De Rerum Natura, libro II, verso 84:

"grauitate sua ferri primordia rerum".

(25) "Etiología de la confusión. Complicación por la conciencia", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp. 253-257, p.253.

(26) *Ibíd.*, pp.253-254.

El carácter no ilusorio de la libertad radica, por consiguiente, en la consciencia de sí mismo y en la consciencia de la propia fuerza o voluntad.

(27) "Los problemas de la libertad y los del determinismo. Libro I. Para distinguir los problemas. Cap.I", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.27-41, p.39.

(28) Para el epicureísmo, por ejemplo, y según las tesis de Lucrecio, no hay más que materia en movimiento derivada de la existencia única de ésta y de su negación, el vacío. El movimiento consiste entonces en el paso de la materia al vacío. (Cf. Tito Lucrecio CARO, De Rerum Natura, libro I, verso 420, libro II, versos 297-299 y 90-93). Para una caracterización del materialismo de Lucrecio, en estrecho paralelismo con manifestaciones recientes del positivismo, puede verse mi estudio El positivismo y su valoración en América, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1989, 1ª ed., especialmente Cap.II, pp.42-44.

(29) El evolucionismo de H.Spencer, por ejemplo, consistiría en postular también una fuerza (expresión análoga a energía o movimiento) que explicaría desde el átomo hasta el pensamiento por una complejidad creciente de lo homogéneo a lo heterogéneo. (Cf. Herbert SPENCER, Creación y evolución, Ed. Prometeo, Valencia, s.f., p.134). No ha faltado quien haya identificado ya ese evolucionismo de novedad aparente con la más antiguas formas del materialismo. (Cf. la Revista de la Academia Literaria del Uruguay, citada por Arturo ARDAO, Espiritualismo y positivismo en el Uruguay, Depto. Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1968, 2ª ed., p. 244).

Para un estudio más detenido de esta confrontación con el evolucionismo de Spencer, refiriéndolo al materialismo epicúreo de Lucrecio siguiendo la citada Revista, puede verse mi estudio El positivismo y su valoración en América, *op.cit.*, Cap.V "Carlos Vaz Ferreira y el final del positivismo en el Uruguay", pp.197-215, pp.200-202.

(30) Vaz Ferreira se muestra contrario al evolucionismo de H.Spencer (tomo X, p.291), así como a su pretendida autoridad filosófica (tomo XIV, p.155), y reconoce que le costó trabajo liberarse de su influencia (tomo XXIII, p.25).

(31) "Los problemas de la libertad y los del determinismo. Libro I. Para distinguir los problemas. Cap.I", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.27-41, p.39. Subrayado mío.

(32) "Todos los seres serían, pues, capaces de obrar libremente (aunque no siempre estén obrando así) en el sentido que hemos dado antes a ese término", prosigue la cita(p.39).

(33) *Ibíd.*, *íd.* Esto es: el ser es libre por su misma naturaleza y esa libertad, derivada de su misma fuerza, le viene dada por naturaleza y no la recibe de fuera.

De ahí que no pueda decirse que al ser "le hagan ser (libre)", pues es él mismo quien se da esa capacidad de libertad o reside en él mismo por su fuerza o por su naturaleza.

Sin embargo, lo anterior no es obstáculo para que los seres puedan verse privados de su libertad por una fuerza mayor que la suya.

(34) "Todos los seres tienen fuerza", se indica en "Los problemas de la libertad y los del determinismo. Libro I. Para distinguir los problemas. Cap.I", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.27-41, p.39.

(35) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión. Problemas especiales", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.249-250, p.249.

La ambivalencia, identidad e indistinción con que se utilizan las palabras fuerza, energía o movimiento queda de manifiesto en el texto siguiente: "Como resultado de ese análisis de la noción de fuerza, algunos hombres de ciencia conservan como legítima dicha noción; otros le substituyen la de energía; otros la resuelven en movimiento; pero estos análisis, hechos en otro plano de abstracción, en nada alteran los teoremas fisicomecánicos, cuyas fórmulas, para el que lo considera necesario, pueden ser traducidas, simplemente, del lenguaje dinámico en que generalmente se enuncian, al lenguaje energético o al cinético". ("Los problemas de la libertad y los del determinismo. Libro I. Para distinguir los problemas. Cap.I", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.27-41, p.37).

En efecto, esta traducción de una expresión a otra podría resultar de comparar la fuerza, la energía y el movimiento (velocidad) entre sí, y diferenciarlas tan sólo por un múltiplo o escalar, afirmando que un cuerpo sólo altera su movimiento por acción de una fuerza que desarrolla un trabajo o energía al recorrer un cierto espacio.

Por lo demás, toda forma de trabajo y de calor es una manifestación de la misma energía.

Respecto de la fuerza o energía interna de los átomos y partículas, no deja de observar nuestro autor cómo los recientes descubrimientos de la ciencia han hecho de la materia algo activo. "Entre paréntesis, la ciencia contemporánea, descubriendo no sólo la energía, sino la permanente actividad atómica, no sólo la energía atómica en reposo o reserva, sino en actividad, complica extraordinariamente y quizá borra esta distinción, pero no la posibilidad de hacerla de otro modo: caso en que el ser no agrega fuerza a la del mundo exterior y casos en que la agrega" (Ibíd., p.250).

Es decir, que la materia no hubiera presentado posibilidad de ser activa de no ser por el descubrimiento de esa fuerza interior que la convierte en un ser. De ahí que, para seguir con la división entre animados e inanimados, Vaz Ferreira proponga separar entre seres que ponen y no ponen esa fuerza suya en balance con el exterior.

(36) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, pp.205-206. Vaz Ferreira se refiere aquí a las manifestaciones deterministas de Albert Einstein en su obra Mi visión del mundo.

(37) Ibíd., p.206. Vaz Ferreira sigue refiriéndose a A.Einstein. Por lo dicho hasta aquí no podría entenderse que el hombre fuera a la vez determinado y dependiente de sí mismo (libre) si el autor no confundiera los actos con el ser capaz de libertad, tal y como lo

advierde Vaz Ferreira.

(38) "Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232-242, p.233.

(39) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, p.213.

Recuérdese que la afirmación de que la libertad no tiene nada de ilusoria había sido tratada ya en otro lugar (tomo II, p.254; véase la nota (26) del presente capítulo).

(40) *Ibíd.*, p.214.

(41) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión. Complicación por retropensamiento", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp. 251-252, p.252, subrayado mío.

(42) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión. La complicación por retropensamiento en los seres vivos", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.252-253, pp.252-253.

(43) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Primera distinción", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.245-246, p.245.

Obsérvese la posibilidad de afirmar con Vaz Ferreira que un ser inorgánico --como un buque o un velero-- es libre cuando el balance de fuerzas con el exterior le es favorable.

(44) "Este libro fue considerado por Vaz Ferreira y por otras personas autorizadas como el mejor. Integra su más valioso aporte a la filosofía general", afirma Sara VAZ FERREIRA de ECHEVARRIA (Carlos Vaz Ferreira, Vida, Obra, Personalidad, Bibliografía, División de Publicaciones y Ediciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1984, Cap. III, p.24) de la obra de su padre Los problemas de la libertad y los del determinismo, publicada por primera vez en 1907 que fue retocando constantemente en sus cuatro ediciones, la última en 1957.

También para Arturo ARDAO (La filosofía en el Uruguay en el siglo XX, FCE, México, 1956, 1ª ed., Cap.III.9, p.70) "el libro Los problemas de la libertad (...) ocupa un puesto singular, con mucho de interrogante, dentro de la producción filosófica de Vaz Ferreira. Ensayo inconcluso, es para muchos su obra cumbre, a la vez que una fundamental aportación del pensamiento hispanoamericano a la filosofía universal".

Finalmente, para Alejandro C.ARIAS (Vaz Ferreira, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1948, 1ª ed., Cap.VIII, p.199), "el primer fascículo de Los problemas de la libertad --magna obra del pensamiento americano, cuya importancia universal en la filosofía contemporánea es inexcusable destacar-- es un nuevo y extenso capítulo de lógica viva, un admirable exponente de razón concreta y plástica...", subrayado mío.

(45) El propio autor era consciente de la hondura del problema planteado en el libro, pues "Vaz Ferreira gustaba narrar que, habiendo interrumpido por un tiempo su preparación, cuando quiso seguir se encontró con que no sólo no podía hacerlo, sino que ni siquiera entendía lo ya escrito. Necesitó un período previo de con

centración y enfocamiento para poner de nuevo en marcha su pensamiento". Sara VAZ FERREIRA de ECHEVARRÍA, loc. cit., íd.

(46) "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 importante de todos, para nosotros: el de la inmortalidad, el de la supervivencia de la conciencia". (Cf. "Sobre la enseñanza de la filosofía", tomo XV (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.2), pp.68-78, p.71).

(47) También para Henri BERGSON (Essai sur les données immédiates de la conscience, Felix Alcan Ed., Paris, 1889, Avant-Propos, p.VII-VIII) la elección del problema de la libertad está entre los más importantes a tratar, siendo común a la metafísica y a la psicología.

Entre los científicos que han tomado también en consideración el problema del determinismo, citaremos con Vaz Ferreira a P.S.Laplace, M.Planck, A.Einstein, L.de Broglie o a J.v.Neumann como algunos de los oponentes con quienes polemiza en Los problemas de la libertad dada la inclinación natural del científico por el determinismo aun a costa de la libertad.

(48) "Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232- 242, p.232.

(49) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.163-225, p.213.

(50) "La conciencia hace, p.ej., del hombre, un ser", afirma en el mismo lugar (p.213).

(51) "Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.163-225, p.232.

(52) "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, p.77, nota.

Esta conferencia fue pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1939.

Aunque Vaz Ferreira no lo precisa por el momento, adelantemos ya que ser es tanto el hombre como la materia, mientras que acto o fenómeno es aquello que le acontece a ese ser.

(53) "Apéndice. Problemas de la libertad y del determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp. 227-232, p.231.

Esta conferencia está contenida también en el tomo XII, pp.35-39, donde se la fecha en 1954 junto con otras materias (ver tomo XII, p.17). Por consiguiente, el tratamiento que aquí se da al problema de la libertad, sobre el cual volvió continuamente a lo largo de toda su vida, como se ha dicho, puede considerarse el más cercano a su exposición última y definitiva.

(54) "Libertad y determinismo", tomo XII (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2ª serie), pp.246-256, p.246.

(55) "Apéndice. Problemas de la libertad y del determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp. 227-232, p.229. (En tomo XII, pp.36-37).

No será necesario recordar que el acto es la manifestación externa del movimiento del ser vivo, mientras que el fenómeno o el hecho lo es del ser inanimado.

(56) Ibíd., p.228.

Que la conciencia es la facultad más íntima del hombre por la cual éste queda doblemente constituido en ser, fue puesto ya de manifiesto por el mismo Vaz Ferreira en un texto ya citado anteriormente. (Notas (39) y (50) de este capítulo.)

Respecto de la voluntad nos dice en otro lugar que "si se admite el libre albedrío, se admite que la voluntad es libre. Admitir la libertad es pues, atribuir al yo o a la voluntad de determinarse de más de una manera en el mismo momento y en las mismas condiciones: los que admiten esta facultad se llaman libre arbitristas". "Sobre los problemas de la libertad. El problema del libre albedrío. ¿Es libre la voluntad?", tomo XXV (Inéditos), pp.209-222, p.211. En esa libertad de la voluntad distingue Vaz Ferreira el aspecto psicológico (libertad de poder hacer) del aspecto metafísico (libertad de poder elegir).

Finalmente, en el hombre "entero" o tomado como totalidad, como conjunto de esa conciencia y esa voluntad, es donde puede plantearse con toda propiedad la pregunta por la dependencia o no dependencia respecto de lo que es exterior al hombre. Correlativamente a lo anterior, "la teoría contraria afirma la imposibilidad de determinarse de más de una manera en el mismo momento y en las mismas condiciones, y es llamada determinismo" (Ibíd., tomo XXV, p.211).

(57) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo. Segunda conferencia", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.175-193, pp. 187-188.

Estas conferencias fueron pronunciadas en 1949.

(58) "Libertad y determinismo", tomo XII (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2ª serie), pp. 246-256, p.246.

(59) "Sobre los problemas de la libertad. Consecuencias de las doctrinas", tomo XXV (Inéditos), pp.217-220, p.219.

Este texto se hallaba incluido en la 8ª reimpresión de su Curso expositivo de psicología elemental de 1917, según nota de p. 209 en ese tomo XXV, y es probable que figurara ya en la primera edición de 1897 del citado Curso.

(60) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Complicación por la conciencia", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.253-257, p.257.

(61) "Los problemas de la libertad y los del determinismo. Libro I. Para distinguir los problemas. Cap.I", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.27-41, p.31.

(62) "Extracto de ideario. 'Libertad' y 'Determinismo' ", tomo XII (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2ª serie), pp.246-256, pp.248-249.

Las conferencias citadas fueron pronunciadas en 1951 en la Cátedra de Conferencias.

(63) Ibíd., pp.247-248. Subrayados míos.

Aparece ahora una caracterización ya apuntada más arriba y que va a ser desarrollada en profundidad: el hombre como totalidad es una unidad de materia y espíritu, pasando a estudiar sólo el espí-

ritu, toda vez que la materia no representa un problema en el tratamiento de la libertad.

El espíritu del hombre se desdobra a su vez, en el estudio que aquí realiza Vaz Ferreira, en voluntad y personalidad.

Una caracterización adicional de estos tres grupos de problemas puede encontrarse en "Apéndice. Problemas de la libertad y del determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.227-232, p.228, donde se dice que el problema de la libertad se plantea con especial interés "con respecto al hombre: al hombre entero (si el hombre --un hombre-- depende o no totalmente de lo que es exterior a él). Con respecto a la voluntad humana, toda como sujeto (en este caso, además del mundo exterior al hombre, son exteriores, al sujeto voluntad, los otros aspectos del espíritu: p.ej.: los hechos intelectuales, etc.) O bien, todavía, con respecto al núcleo, diremos, del espíritu, que llamamos personalidad". (Subrayados míos.)

(64) *Ibíd.*, p.248.

Una posibilidad de concomitancia entre el cuerpo y el espíritu permitiría hacer de lo psíquico un simple resultado de la fisiología. El problema es debatido por Vaz Ferreira bajo el nombre de "teoría del doble aspecto" para terminar afirmando la irreductibilidad de lo psíquico (el espíritu, en definitiva) a lo meramente físico (la materia).

(65) *Ibíd.*, p.249. Los subrayados son míos e intentan resaltar e se carácter menos claro y menos fácil en la resolución de estos dos apartados de problemas.

(66) *Ibíd.*, pp.249-250. La voluntad, concebida como fuerza, "como sujeto de acción" nos dice al final de este texto, pasaría a ser de nuevo sujeto de esa libertad que es definida por la fuerza.

Así se borra para Vaz Ferreira la dificultad del problema, haciéndolo desaparecer como tal: nada hay más propio que atribuir libertad al sujeto activo, dotado de fuerza. De ahí, por tanto, que las discusiones en torno al "libre arbitrio" le hayan parecido fic ticias, pues no debieron constituirse siquiera como problemas, comenzando ya por conceder libertad al hombre.

(67) *Ibíd.*, p.250.

(68) *Ibíd.*, p.252. El estado de movimiento indica aquí la velocidad.

El principio establece, en efecto, que la precisión de ambas medidas no puede exceder un valor dado. En este pretendido "principio de la no determinación" vendría a postularse la imposibilidad física de obtener medidas de las magnitudes espacio y tiempo con lo que se arruinaría la misma física experimental.

Sin llegar a invalidarla, se han producido movimientos fuertemente indeterministas dentro de la Física como consecuencia del principio de Heisenberg. Entre estas corrientes en las que no se inscribiría según su propio testimonio, cita Vaz Ferreira las de De Broglie y J.von Neumann relativas tanto al azar como a la contingencia, invalidando el determinismo microfísico y haciendo del determinismo macrofísico un simple resultado estadístico.(Cf. "De Broglie y el indeterminismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.217-225, p.225).

(69) *Ibíd.*, pp.252-253.

La imprecisión terminológica ha dado lugar, una vez más, al equívoco que Vaz Ferreira se esfuerza ahora en denunciar.



(70) *Ibíd.*, p.246-247.

(71) "Extracto de ideario. Cuestiones sociales", tomo XII (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2ª serie), pp.205-213, p.211.

Vaz Ferreira dedicó numerosas conferencias a los temas sociales y algunas de ellas han sido especialmente recogidas en el tomo VII que lleva precisamente ese título de Sobre los problemas sociales. Otras muchas de esas conferencias se hallan dispersas, sin embargo, a lo largo de toda su obra bajo los epígrafes de Democracia, Individualismo, Socialismo, Crisis Social, Partidos Políticos...

La solución de Vaz Ferreira de asegurar un mínimo a cada individuo dejando el resto a la libertad puede hallarse en la "Primera Conferencia" del citado tomo VII (pp.17-41, pp.26-27) así como en la "Tercera Conferencia" (pp.61-89, pp.73-77) o en "Recuerdos de una clase de filosofía del derecho" (tomo XI, pp.243-259, p.257).

Esta política social liberalista no ha dejado de ser calificada de burguesa. "La idea de igualdad tiene en Vaz Ferreira un origen burgués, se apoya en el hecho de la sociedad burguesa y, por lo tanto, aparece naturalmente opuesta a la idea de libertad e identificada con el concepto de uniformidad". Cf. Pedro CERUTI CROSA, Crítica de Vaz Ferreira, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, s.f., Cap.I, p.11.

(72) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.246-248, p.246.

(73) *Ibíd.*, *id.*

(74) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, p.200.

La expresión negativa "no depender totalmente del exterior o de lo que no es sí mismo" es, por supuesto, un equivalente de la libertad y Vaz Ferreira la preferirá a la expresión positiva depender de sí mismo que parecería dejar de considerar lo externo y su relación con ello.

Afirmar que un ser "no depende totalmente" es dar por sentado que depende en cierto modo, mientras que "depender de sí mismo" parecería no dejar lugar a ninguna otra posible relación de ese ser.

Para Vaz Ferreira, como acabamos de ver, ser libre no es incompatible con cierta dependencia, y esta compatibilidad permite reafirmar de nuevo el carácter no ilusorio de la libertad.

(75) *Ibíd.*, p.202. La palabra acontecimiento aparece ahora como novedad dentro de las ya familiares de hecho, acto, fenómeno o estado que lo describen, si bien hecho viene a constituir casi un equivalente exacto.

(76) *Ibíd.*, pp.203-204.

A.Einstein responde aquí a su interlocutor (Murphy) en el "Diálogo socrático" que cita Vaz Ferreira de la última parte de la obra de J.C.Crowth, Esquema del universo.

Por otro lado, a las palabras del mismo A.Einstein en la primera página de Mi visión del mundo "No creo, en el sentido filosófico del término, en la libertad del hombre. Cada uno obra no solamente bajo una contrainte exterior, sino también según una necesidad anterior", citadas por Vaz Ferreira (*Ibíd.*, p.205), éste replica inmediatamente "No necesitamos explicar una vez más que el ser determi-

nista en el problema respectivo, o sea el de la relación de actos, hechos, fenómenos, momentos del devenir, con sus antecedentes, no lleva, sino por confusión, a creer que el hombre obra (siempre) bajo una contrainte exterior", negando así la libertad (Ibíd., p.205). Contrainte podría traducirse por presión, aprieto o apremio.

(77) Ibíd., p.201.

El término autómata ha adquirido hoy, en efecto, un sentido peyorativo que denota dependencia y manejo externo. Baste recordar, por ejemplo, que con ella se designa hoy a cierto tipo de muñecos que el hombre hace mover de modo que imiten a los seres vivos.

El sentido etimológico original, sin embargo, designaba a un sujeto que llevaba a cabo por sí mismo la acción.

(78) Ibíd., p.206.

El éxito de la previsión total o el determinismo de los hechos experimentales habría salvado, sin duda, la posibilidad misma de la ciencia, y es lo primero que tanto Planck como Einstein habrían intentado con toda legitimidad poner fuera de toda duda. Sin embargo, Vaz Ferreira les reprocha la extrapolación de ese determinismo necesario a la ciencia más allá de ella, hasta hacer del hombre un sujeto más de observación experimental.

(79) "Apéndice. Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232-242, p.239.

(80) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, p.215.

(81) Ibíd., p.216. Subrayado en el original.

(82) "Apéndice. Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232-242, p.237.

(83) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo. 2ª Conferencia", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.175-193, p.189.

Los rayos a los que se refiere el autor son las tres radiaciones nucleares alfa, beta y gamma que acompañan al desprendimiento de protones, electrones y neutrones del núcleo, respectivamente. Esta teoría de la radiación nuclear sigue siendo todavía válida en lo fundamental para la ciencia de hoy.

Respecto de la caracterización de la materia como fuente de energía, no estará de más observar que casi toda la física de partículas es hoy física de las altas energías, recordando cómo la célebre fórmula de Einstein expresa la energía que liberaría una partícula de masa m que alcanzara la velocidad c de la luz: mc^2 .

(84) Es conocida la resistencia que Einstein ofreció siempre a aceptar como válidas las interpretaciones estadísticas y probabilísticas de la nueva mecánica (cuántica) de partículas. A su amigo M. Born le confía: "la mecánica cuántica se va imponiendo. Pero una voz interior me dice que todavía no es el non plus ultra. Es cierto que la teoría nos informa de muchas cosas, pero apenas si nos dice nada del secreto del Amigo. En todo caso, estoy convencido de que por lo menos El no juega a los dados". "La mécanique quantique force le respect. Mais une voix intérieure me dit que ce n'est pas encore le nec plus ultra. La théorie nous apporte beaucoup de choses, mais elle nous rapproche à peine du secret du Vieux. De toute

façon, je suis convaincu que lui, au moins, ne joue pas aux dés".
"Carta de A.Einstein a M.Born de 4.XII.1926", Albert EINSTEIN-Max BORN, Hedwig BORN, Correspondance 1916-1955, Ed.Seuil, Paris, 1972, p.107.

(85) De nuevo, refiriéndose a Einstein en Mi visión del mundo o Cómo veo el mundo en la traducción de Vaz Ferreira. Cf. "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, p.205.

Esta conferencia fue pronunciada en 1949, lo bastante tarde como para considerar que la postura de Vaz Ferreira estaba ya consolidada.

(86) "Los problemas de la libertad y los del determinismo. Libro I. Para distinguir los problemas. Cap.I", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.27-41, p.38.

Como, en el fondo, la ciencia sólo se ocupa del balance de fuerzas que hacen desplazar a un cuerpo, se desentiende del aporte de fuerzas que éste pueda realizar.

Otro pasaje al final del mismo tomo II ("Etiología de la confusión. Problemas especiales", pp.249-250), aclara este punto: "Por ejemplo, un buque de vela que se mueva al impulso del agua y del viento, puede decirse que depende totalmente del mundo exterior; si algo pone de su parte en este caso sería la forma (aquí hay complicaciones sutiles que inhibimos también en este momento). Un buque de vapor pone fuerza, y, por consiguiente, considerado en este momento con relación al mundo exterior, sería libre" (p.249) en el sentido de no depender totalmente de lo que no es él (el viento y el agua).

Como, además, la actividad atómica habría remarcado todavía más la fuerza o actividad de la materia, resultaría entonces difícil decir cuándo un ser no es libre. Tan sólo cabe entonces hacer la distinción de otro modo: casos en que el ser intercambia energía con el exterior y puede establecerse un balance, o casos en que no hay tal intercambio, "caso en que el ser no agrega fuerza a la del mundo exterior y casos en que agrega" (Ibíd., p.250).

(87) "Los problemas de la libertad y los del determinismo. Libro I. Para distinguir los problemas. Cap.I", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.27-41, p.38.

El sentido dado al término libertad de un ser es, como se sabe, el de "no depender totalmente de lo que no es ese ser".

(88) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, p.216.

(89) "Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232-242, pp.241-242.

Adelantaremos ya que si bien el hombre es libre como ser, puede estar determinado en sus actos.

(90) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión. Complicación por la consciencia", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.253-257, pp.254-255.

(91) "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos).

ficos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, p.76.

(92) Ibíd., p.79.

La posibilidad de una realidad mayor, aunque tal vez ignorada, es una característica de abertura en la ontología de Vaz Ferreira, tal y como ha podido observarse al comienzo de este capítulo al referir con la nota (10) una parte de este mismo texto.

(93) Ibíd., íd.

(94) Ibíd., p.80. Subrayados míos. En las prevenciones lógicas del comienzo de este capítulo se habían puesto ya de relieve la riqueza de matices de la realidad por encima de nuestras capacidades y la consiguiente postura de humildad del hombre frente a ella.

(95) Ibíd., pp.77-78.

Se ha suprimido en prefijo in- de indeterminismo en la primera frase para dar sentido al texto, toda vez que inmediatamente se pasa a tratar de éste (p.79) al dar por concluido el determinismo.

(96) Ibíd., p.78.

Vaz Ferreira cita ahora a W. James como a uno de los autores que han explicado mejor las relaciones entre necesidad y posibilidad.

(97) Ibíd., p.79.

(98) Ibíd., íd.

(99) "Si sólo un futuro es posible, entonces debe ser previsible. Si sólo un pasado era posible, entonces debe ser demostrable. Pero previsible ¿por quién?; demostrable ¿por quién? Por una inteligencia infinita u omnipotente" (Ibíd., p.80).

El tratamiento del determinismo absoluto no hace entonces sino proponer la necesidad de una inteligencia que ultrapase a la del hombre.

(100) Ibíd., pp.80-81. De nuevo, se hace lógicamente necesario postular un ser de inteligencia infinitamente superior a la humana.

(101) "...si se hablara de un ser capaz de previsión infinita, entonces no hubiera paralogismo --aunque la consecuencia sería puramente teórica. Hay aquí, cuando más, posible salvedad teológica" (Ibíd., p.81). Lo más que puede concluirse, a juicio de Vaz Ferreira ("cuando más"), es la posibilidad de existencia de esa inteligencia superior que previéndolo todo hiciera posible el determinismo absoluto.

(102) "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, p.85.

(103) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. 2ª Conferencia", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.175-225, pp.187-188.

(104) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión. Complicaciones por la conciencia", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.253-257, p.254.

Dentro del determinismo ontológico, todo cuanto es, es necesariamente; de modo que toda otra posibilidad quede anulada y no haya

más que necesidad.

(105) *Ibíd.*, pp.255-256.

(106) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, p.207.

Siguiendo con el estudio comparativo de la necesidad y la posibilidad, prosigue "se puede dar a estos problemas de determinismo, otras formas; p.ej., ésta: si los hechos son posibles en más de un sentido; esto es: si la noción de 'posible' es una noción real, o si, al contrario, los hechos o fenómenos sólo son posibles en un sentido solo, o, según expresión que suele emplearse, si los fenómenos son 'necesarios', lo cual quita realidad objetiva a la noción de posibilidad", caracterizando de otro modo al determinismo. "Sobre algunas que creo verdades. Problemas de la libertad y el determinismo", tomo XII (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2ª serie), pp.35-39, p.37.

(107) "Apéndice. Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232-242, p.240.

(108) *Ibíd.*, p.238.

Recuérdese que la consciencia de la libertad del hombre viene formulada por su consciencia de la no dependencia total con el mundo exterior a él.

(109) *Ibíd.*, *id.*

La relación que muchos de estos hombres de ciencia han tenido con la filosofía ha sido la causa de que el determinismo haya estado también presente en ella, enfrentándose al postulado fundamental de la libertad del hombre. "Y en Filosofía, grandes espíritus, como el de Kant, inclinados científicamente al determinismo, tenían que recurrir, para romperlo, a la ley moral". ("Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, p.211). En este mismo texto aprovecha Vaz Ferreira para hacer notar cómo el hombre ha tenido siempre cierta inclinación por el determinismo, al observar que una parte de la Teología estudia a la Inteligencia Suprema como máximamente previsoras.

(110) "Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232-242, p.240.

(111) "Sobre algunas que creo verdades. Problemas de la libertad y del determinismo", tomo XII (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2ª serie), pp.35-39, p.38.

(112) "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, pp.81-82.

Pierre Simon, Marqués de Laplace (1749-1827), siguió la idea de J.L.Lagrange de una mecánica celeste del todo previsible gracias a las ecuaciones de movimiento que permitirían plantear las leyes de Newton.

(113) "Sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. Etiología de la confusión. Complicación por la conciencia", tomo II

(Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.253-257, p.256.

(114) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y los del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, pp.208-209.

La discusión no se centraría nunca aquí en la posibilidad misma de la lluvia, puesto que dadas todas las condiciones atmosféricas requeridas, esa lluvia se producirá necesariamente. La discusión podría darse acerca de las consecuencias de esa lluvia, y otro problema hubiera sido saber qué hubiera ocurrido si no se hubieran dado esas condiciones que harían necesaria la lluvia, por ejemplo para el desenlace de una batalla como la de Waterloo, llevando así Vaz Ferreira el problema del determinismo más allá de una sola causa (la lluvia) para plantear otras muchas (condiciones atmosféricas) la mayoría de las cuales no conocemos, "admitiendo que llovió por causas meteorológicas que determinaron el hecho aunque no se las conociera..." (Ibíd., p.209), volviendo de nuevo al determinismo de los hechos y de los actos: dados los antecedentes que se han dado, aunque no los conocamos, sólo puede haber ocurrido un consecuento.

(115) Ibíd., p.210.

(116) "Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232-242, pp.240-241.

(117) "Apéndice. Problemas de la libertad y del determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.227-232, p.231.

(118) Refiriéndose a la historia, a la psicología y a la vida, a firma que "en toda esa región (...), aunque pueda ser cierto el determinismo, no es normalmente aplicable de una manera práctica". ("Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", tomo XI (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp.68-102, p.83).

Recuérdese que el determinismo práctico es siempre imperfecto y que nunca es posible conocer del todo las circunstancias que acompañan a la acción humana ni sus antecedentes.

De ahí las reservas de Vaz Ferreira ante las explicaciones de la Historia, siempre parciales, incluidas las del materialismo histórico, con pretensión de "demostraciones históricas de gran apariencia científica" (Ibíd., id.), es decir, determinista.

Comprobando de este modo que tanto el espíritu como la naturaleza escapan a la previsión absoluta de la razón humana, Vaz Ferreira extrae una nueva lección de modestia y de humildad. "Antes, hasta la psicología presumía de determinismo práctico. Ahora, hasta la físico-matemática se presenta con modestia indeterminista" (Ibíd., p.84).

(119) "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo. 2ª Conferencia. Estadística y previsión", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.193-217, pp.211-212.

Para Vaz Ferreira, como sabemos, estos recortes no son sino meras actitudes pragmáticas de nuestro espíritu para pensar y actuar, procedimientos humanos que acaso estarán para siempre alejados de la realidad en sí misma.

(120) "Pensamientos..Idea de crisis", tomo XII (Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª serie), pp. 174-180, p.176.

E.Husserl registró para Europa la profunda crisis de valores que el cientifismo dejaría en las almas de quienes lo vivieron hacia finales del siglo pasado, haciendo referencia a la íntima incapacidad de la ciencia para responder a las preguntas más acuciantes para el hombre. "En la miseria de nuestra vida --oímos decir-- esta ciencia no tiene nada que decirnos, pues excluye por principio las preguntas que en estos tiempos funestos, en los cuales el hombre se siente abandonado al torbellino de la fortuna, son más acuciantes para él: las preguntas por el sentido o sinsentido del ser humano tomado en su conjunto". "In unserer Lebensnot --so hören wir-- hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade die Fragen schliesst sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins". Edmund HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Felix Meiner Vlg., Hamburg, 1982, 2ª ed., Cap.I.2. "La reducción positivista de la idea de la ciencia a mera ciencia de hechos. La 'crisis' de la ciencia como pérdida de su sentido de la vida", pp. 3-5, pp.4-5.

(121) *Ibíd.*, pp.177-178. La crisis moral es, por consiguiente, el indicador más inmediato de la crisis de las ideas descrito anteriormente.

(122) "Algunas piezas relativas a la actuación administrativa y docente de Carlos Vaz Ferreira. 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 XXII (Inéditos), pp. 320-325, p.322.

(123) También en nuestro país ha sido planteada la necesidad de ejercitar los estudios de filosofía sobre algún conocimiento previamente adquirido. (Cf. Manuel SACRISTÁN "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores", Panfletos y materiales, vol.II (Pa-peles de filosofía), Ed.Icària, Barcelona, 1984, p.378.

(124) "Sobre la sinceridad literaria", tomo XX (Inéditos), pp.377-437, p.414.

(125) *Ibíd.*, *íd.* El razonamiento expuesto será inmediatamente rebatido por Vaz Ferreira.

(126) *Ibíd.*, *íd.* Vaz Ferreira aprovecha aquí para denunciar como búsqueda efectista de la originalidad la presentación de las ideas bajo formas paradójicas y novedosas, siendo muy otro su propio estilo.

(127) Recuérdense la comparación de las doctrinas filosóficas recibidas: "podemos representarnos al conocimiento humano como un mar, cuya superficie es muy fácil 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 región más profunda, dejará de verse del todo)". ("Falacias verbo-ideológicas.(Algunas)", tomo IV (Lógica Viva), pp.140-153, p.151). Esa obscuridad propia del fondo hace que los elementos recogidos en él puedan parecer extraños o paradójicos a primera vista, pero Vaz Ferreira se esfuerza en aclararlos,

resistiéndose a presentarlos en ese estado bruto primitivo, chocan te y paradójico. "Si algún día se puede, se escribe; entre tanto y por otras causas, hay que inhibir". ("Sobre la sinceridad literaria", tomo XX (Inéditos), pp.377-437, p.417).

(128) "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, p.138.

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

En otro lugar ("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, p.120) perfila el valor del sentimiento religioso para investigar la verdad sin prejuicios de racionalidad: "en cuanto al sentimiento, al sentimiento en general, y, más especialmente, al sentimiento de lo trascendente --en su posibilidad--, a ese sentimiento, que no hay inconveniente en llamar religiosidad o sentimiento religioso en el sentido más amplio de todos, hay que mantenerlo en una atmósfera siempre libre y viva, para que se alimente y subsista, y caliente y trabaje. El aire libre, aunque parezca apagarla, es lo que alimenta esa llama. En cuanto a los dogmas, no son más que cenizas de ella, que tienden a ahogarla; limpiar la llama de esa ceniza, es precisamente, en alto sentido, función religiosa".

(130) "Ciencias de la Naturaleza", tomo XXI (Inéditos), pp.361-366, p.363.

(131) "Enseñanza de las Matemáticas en Secundaria. Valor educativo de las Matemáticas", tomo XXI (Inéditos), pp.231-252, p.240.

(132) "Un paralogismo de actualidad", tomo X (Fermentario), pp.144-172, pp.161-162.

El paralogismo, como se ha indicado, consistía en atribuir a la realidad injustificadas simplificaciones en su estructura íntima. Las cosas son como son, y no como queremos que sean, decíamos resumiendo el paralogismo.

(133) "Enseñanza de la Metafísica", tomo XXV (Inéditos), pp.135-150, p.140.

(134) *Ibíd.*, *Id.* Sin duda, la pregunta es exactamente la misma que se plantea Kant en primer lugar en la trilogía ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? (KrV B 833) y sólo ésta posee el valor teórico que interesa por ahora.

(135) *Ibíd.*, p.141. Véase una aclaración de términos también en "Programa de Metafísica", tomo XXV (Inéditos), pp.151-154, pp.151-152.

(136) Manuel KANT, Crítica de la razón pura, trad. del Perojo, B XXX.

A pesar de que para Vaz Ferreira "el criticismo kantiano(...) ha llevado a las especulaciones metafísicas uno de los más rudos ataques que registra la filosofía", intentaremos demostrar que el intento kantiano tuvo otra intención, si bien partió ya prejuzgado.

(137) "La enseñanza de la Metafísica", tomo XXV (Inéditos), pp.135-154, p.147.

(138) Esta intención salvífica frente a lo que el mismo Kant califica de intento destructivo por parte de Hume queda de manifiesto en el texto de los Prolegómenos cuando afirma "la cuestión no era si la noción de causa es justa, útil e indispensable en relación a todo el conocimiento natural, pues esto jamás se le había ocurrido dudarle a Hume, sino si había sido concebida por la razón a priori y, en cierto modo, como una verdad interior independiente de toda experiencia. (...) Yo inquirí, pues, primeramente, si la objeción de Hume no puede plantearse en general, y pronto encontré: que la noción del enlace de causa y efecto, no es, ni con mucho, la única por medio de la cual el entendimiento concibe a priori los enlaces de las cosas, sino que la Metafísica toda consiste en eso. Traté de asegurarme de su número, y por haber logrado esto según mi deseo, a saber, por un principio único, llegué a la deducción de que, estas nociones, de las cuales estaba yo ahora seguro, no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura". (Manuel KANT, Prolegómenos a toda Metafísica futura, trad. Julián Besteiro, "Prefacio"). (Ídem, KrV B20.)

Si nadie hubiera conseguido demostrar la deducción de esas nociones categoriales con absoluta independencia de la experiencia, se hubiera invalidado la posibilidad misma de la Metafísica. Pero Kant había rechazado el peligro introducido por Hume de hacer imposible la meta-física alejada de toda experiencia.

(139) Manuel KANT, trad. José del Perojo. KrV, BXII-XIII

(140) Id., id., B XIII. Subrayado mío.

(141) Una afirmación parecida, sosteniendo que es el hombre quien dice o pone cuanto hay de racional en la naturaleza, sería la nota característica del positivismo (derivado de pono, poner) tal como lo sostendría hoy un hombre de ciencia moderno: "el 'ser' es siempre algo mentalmente construido por nosotros, es decir, algo que es puesto libremente (en el sentido lógico)". " 'Being' is always something which is mentally constructed by us, that is, something which is freely posit (in the logical sense)". Albert EINSTEIN, Reply to criticisms, en P.A.Schilpp (ed.), Albert Einstein: Philosopher-Scientist, Open Court Pubns., Co., La Salle, IL, 1970, 3ª ed. pp.663-688, p.669.

Por lo demás, recuérdese la caracterización utilitarista de la nueva física dada por P.Dirac al afirmar que el cometido de esa ciencia es tan sólo proporcionar leyes que sirvan para descubrir nuevos fenómenos, citada en el capítulo I, nota 133.

(142) Theodor W.ADORNO, Terminología filosófica, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Ed.Taurus, Madrid, 1976, vol.I, p.68.

Véase la "revolución copernicana" como intento capital de la Crítica en Francisco CANALS VIDAL, "La deducción subjetiva en el 'intento capital' de la Crítica", Cuestiones de Fundamentación, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1981, pp.61-78, reproducido de Convivium, No.21 Enero-Junio (1966), donde al dar por supuesto (sin tener que recurrir fuera, a la ciencia) que "la fundamentación de la metafísica, ha de investigar 'desde sus gérmenes originarios' y sin apoyarse en hecho alguno la posibilidad y el ámbito del uso puro de la razón" (p.77, subrayado mío), puede comprenderse más cabalmente cuál debería haber sido el intento capital de la Crítica: fundamentar la Metafísica en las mismas facultades del sujeto cognoscente. "La tarea de mostrar que los conocimientos a priori se originan en el sujeto cognoscente (...) o empleando un lenguaje también auténticamente kantiano, la de mostrar la originación de los conocimientos a priori en las mismas facultades del espíritu humano (...) es el tema esencial sobre el

que pregunta la Crítica de la razón pura" (Ibíd., p.77).

Pero además, admitida la necesidad de fundamentar la Metafísica en los conocimientos a priori que se originan en el sujeto cognoscente y puesto en duda el acierto de tomar del éxito externo y aparente de la ciencia la capacidad normadora de la razón, parecería mucho más acertado basar la Metafísica en la consciencia misma de la íntima naturaleza discursiva y locutiva del hombre, fundamentándola en la fuerza del verbum mentis que toda introspección revela, sin necesidad de buscar en el éxito de fuera la fuerza que posee ya en sí mismo y desde dentro el espíritu del hombre. "Lo que no redescubrió Kant, ni siquiera en la reflexión sobre la razón práctica, parece haber sido la naturaleza expresiva y locutiva de la facultad de juzgar". Francisco CANALS VIDAL, Sobre la esencia del conocimiento, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, Cap.II, "La génesis del idealismo trascendental", pp.318-331, p.321.

(143) "Psicogramas", tomo X (Fermentario), pp.173-195, pp.173-174.

Piénsese, no obstante, en la dificultad de conseguir el éxito desde el comienzo en un intento parecido, pues el valor exacto de las palabras va perfilándose solamente con la exposición progresiva y reiterada del pensamiento del autor, no con una definición previa que, lógicamente, debe contener conceptos que sólo al final se desarrollarán en su totalidad.

(144) "Sobre libertad y determinismo", tomo II (Los problemas de la libertad y los del determinismo), pp.232-242, p.234.

La "Teoría del doble aspecto" como se la denomina en América, es denominada en el continente europeo "Teoría del paralelismo psicofísico", siguiendo a Milič Čapek (Bergson and Modern Physics, D.Rie del Pub., Dordrecht, 1971, "Appendix II", p.350) y conservando la denominación de W.James (The Principles of Psychology, Encyclopedía Britannica, Inc., Chicago, 1952, Cap.V "The automaton-Theory", p.94) y la de H.Bergson (Essai sur les données immédiates de la conscience, op.cit., Cap. III, p.112), respectivamente, tal y como se había anticipado ya en parte en el capítulo I de la presente obra, notas (143) y (101), también respectivamente para W.James y H.Bergson en su relación con Carlos Vaz Ferreira.

(145) "Psicología y Fisiología", tomo I (Ideas y observaciones), pp.79-94, p.80.

La comparación entre la Psicología y la Fisiología se expresa en esa p.80 mediante un gráfico o esquema lineal que aquí intentamos reproducir con palabras solamente.

(146) "Sobre algunas cuestiones de enseñanza", tomo XVI (Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol.3), pp.249-258, p.254.

Alfred Fouillée (1838-1912) fue profesor de la École Normale Supérieure de Paris.

(147) "Enseñanza de la filosofía", tomo XXII (Inéditos), pp.161-176, p.162.

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

(149) Ibíd., p.143.

(150) "Psicología y Fisiología", tomo I (Ideas y observaciones),

pp.79-94, p.94.

(151) *Ibíd.*, p.79.

Siguiendo la acepción más inmediata de la palabra paralelismo, se significará por ella una correlación entre la Psicología y la Fisiología tan cercana como se pueda establecer, pero sin que entre ellas exista ningún punto de contacto donde la materia de razón del espíritu o la Psicología se explique por la Fisiología.

(152) *Ibíd.*, p.84.

Psicología y Fisiología es el título del estudio publicado por Carlos Vaz Ferreira en los Anales de la Universidad de Montevideo en 1897, fecha en la que apareció su primer libro Curso expositivo de psicología elemental, indicando con ello su interés por la Psicología en los comienzos de su carrera filosófica, llegando a iniciar la instalación de un laboratorio de psicología experimental que se vió obligado a abandonar a causa de la dificultad en el suministro de instrumentos.

En el tomo XXV (pp.195-247) se reproducen "Algunos capítulos del Curso expositivo de psicología elemental".

(153) *Ibíd.*, p.86.

El sentido del texto pretende insistir en la dificultad de distinguir el tratamiento teórico dado a los fenómenos fisiológicos y psicológicos, poniendo la dificultad en separar la Psicología de la Fisiología.

(154) *Ibíd.*, p.94.

(155) *Ibíd.*, p.79.

(156) *Ibíd.*, p.89.

La región intermedia entre los fenómenos claramente psíquicos y los fenómenos claramente fisiológicos sería objeto de estudio de una ciencia tan alejada de la Psicología como de la Fisiología instituidas en los extremos de esa escala de fenómenos, y los intermedios no serían resolubles ni por una ni por otra ciencia. De ahí la necesidad de postular como una nueva ciencia la Psicofisiología, o, si se prefiere, la Fisiopsicología, que da razón de esos fenómenos de frontera.

(157) *Ibíd.*, *íd.*

Obsérvese que esos límites superior e inferior a que se hace referencia para la Fisiología y la Psicología, respectivamente, suponen aquella escala de fenómenos a que se ha hecho referencia, y donde la materia ocupa un lugar inferior y el espíritu otro superior en el extremo opuesto.

(158) *Ibíd.*, p.90.

Entre las ciencias parciales en las que se subdivide el estudio de la materia se citará a la física, la química, la biología y la geología principalmente. La Fisiología se fundamentaría en las tres primeras principalmente, y la Psicología estaría ya más alejada de ellas aunque incluyera elementos de Fisiología.

(159) *Ibíd.*, p.91.

(160) *Ibíd.*, *íd.*

(161) *Ibíd.*, p.92.

(162) *Ibíd.*, íd.

(163) *Ibíd.*, p.94. Subrayado mío.

(164) La recuperación del objeto como entidad contrapuesta a la del sujeto cognoscente y rompiendo con el monismo de la idea es también el intento mayor de Jürgen Habermas contra el positivismo en Conocimiento e interés: "Los sujetos (...) pierden toda su significación para una teoría del conocimiento, que se ha limitado a ser pura metodología (...) Una teoría del conocimiento rebajada a metodología pierde de vista la constitución de los objetos de la experiencia posible (...) La posición positivista oculta la problemática de la constitución del mundo". (Cap. II "Positivismo, Pragmatismo, Historicismo", trad. M. Jiménez y J.F. Ivars, Ed. Taurus, Madrid, 1982, 1ª ed., pp.75-192, pp.76-77).

En el fondo de esta lucha del idealismo por hacer prevalecer al sujeto pueden reconocerse también los postulados de Ernst Mach en contra del objeto, para acabar en un psicologismo de las sensaciones que bastándose con la mera relación prescindiría incluso del ese centro unitario y receptor que es el sujeto cognoscente. "El yo es insostenible (...) Si nos basta el conocimiento de la relación de los elementos (sensaciones) y preguntamos: '¿quién es el sujeto de esa relación de sensaciones, quién es el que siente?', es que cedemos a la antigua costumbre de subordinar todo elemento (toda sensación) a un complejo no analizado; es que volvemos, sin notarlo, a un punto de vista más antiguo, más bajo y más limitado". (Análisis de las sensaciones, trad. E. Ovejero Maury, Daniel Jorro, Ed., Madrid, 1925, p.23, subrayado mío).

(165) *Ibíd.*, p.82.

Que el intento de Vaz Ferreira en este temprano estudio de 1897 es el de establecer la distinción entre el sujeto y el objeto que la nueva psicología pretendía eliminar, queda puesto de manifiesto con sus propias palabras en una nota al pie de esta p.82: "Una de las tendencias más claras y enérgicas del pensamiento moderno fue la que imprimió un carácter cada vez más idealista a la filosofía de la percepción. (...) Esto es: admitir que el espíritu no conoce directamente más que estados de conciencia. El lector comprenderá sin trabajo que lo que combato en este artículo no es esta reducción de los fenómenos materiales a los fenómenos conscientes, que no hace más que interpretar, sin suprimirla, la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, sino la hipótesis, absolutamente distinta de la anterior, que pretende borrar, dentro del terreno mismo de la ciencia, la distinción citada". Subrayado mío.

(166) *Ibíd.*, p.81.

(167) *Ibíd.*, íd. Subrayado mío.

La ciencia, por lo que se deduce de aquí, no se encuentra facultada para dar solución en favor de la materia (o fenómeno material) al paralelismo o correlación psicofísico.

Este punto muerto en la capacidad de la ciencia no legitima, por descontado, un abandono de estas investigaciones por ahondar en el paralelismo ni una indecisión sobre el problema en espera de la solución definitiva, mesiánicamente depositada en el mañana de la ciencia.

(168) *Ibíd.*, p.82.

Vaz Ferreira ofrece, para terminar, algunas perspectivas de futuro del avance de estas ciencias, que no han dejado de cumplirse sin que por ello se haya resentido el valor de la exposición hasta

aquí realizada, viniendo a ampliar o alargar ese paralelismo en sus extremos, sin acercarse por ello más esas dos líneas paralelas. "Hagamos notar, para terminar, que es concebible la posibilidad de que la ciencia llegara alguna vez a suministrar argumentos para extender el paralelismo psicofísico hasta los fenómenos vegetales, y aún, por poco posible que esto sea, hasta los inorgánicos; (...) se podría hablar de una Psicofisiología vegetal, de una Psicoquímica, etc." (Ibíd., p.93), sin que por ello se moviera lo más mínimo el problema de reducir a fisiología los fenómenos conscientes.

(169) Ibíd., pp.82-83.

Explicar el encadenamiento de fenómenos de conciencia por el encadenamiento de las ruedas dentadas de un mecanismo es dar por su- puesta la identidad de ambos fenómenos, lo que explica ya los re- sultados a los que llegan los autores citados.

(170) Ibíd., p.93.

La concesión de la confusión entre los límites de la Psicología y la Fisiología no proviene de la "confusión de los fenómenos cons- cientes con los fenómenos orgánicos" que al distinguirlos se vuel- ven irreductibles entre sí, "sino de la imposibilidad de saber si unos u otros fenómenos existen en ciertos casos determinados" (I- bíd., p.94, subrayado mío), siendo partidarios de conceder la posi- bilidad de que existan tales fenómenos quienes así confunden los citados límites.

(171) "Apéndice sobre el paralogismo de falsa oposición", tomo IV (Lógica Viva), pp.62-66, p.66.

(172) "Un paralogismo de actualidad", tomo X (Fermentario), pp. 144-172, p.166.

(173) "Los problemas de la libertad y los del determinismo. In- troducción", tomo II (Los problemas de la libertad y los del deter- minismo), pp.17-26, p.26. "Inútil agregar --termina-- que la con- fianza que tengo en este método es independiente de mi esperanza de haber obtenido éxito en el presente ensayo", que fue leído en 1907 por vez primera pero que como metodología continuó utilizando a lo largo de toda su vida.

(174) "Un paralogismo de actualidad", tomo X (Fermentario), pp. 144-172, p.162.

La capacidad de disolución que elimina o borra las diferencias tiene su representante máximo en Hegel, quien tomando la idea de mezcla ($\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\lambda\gamma\upsilon\upsilon\tau\alpha\lambda\acute{\iota}$) de contrarios en Platón (Sofista 259 a4), la transforma en identidad (Identität) de contrarios dando origen de este modo a una dialéctica de la igualdad y no de la diferencia como en el texto platónico. (Cf. G.W.F.HEGEL, Leçons sur Platon, texto inédito bilingüe de 1825-26, ed., trad. de J.-L.Vieillard-Ba ron, Ed.Aubier-Montaigne, Paris, 1976, pp.97, 99).

(175) Manuel A.Claps se refiere a la ilegitimidad de la trascen- dentalización de la contradicción pasando del plano lógico al onto- lógico tal y como lo denuncia Vaz Ferreira, y por cuanto de oposi- ción al idealismo supone esta denuncia afirma de Vaz Ferreira que "en esto es decididamente antiheracliteano y antihegeliano". (M. A. CLAPS, "Vaz Ferreira. Notas para un estudio", apartado de Núme- ro (Montevideo), Año 2, Nos.6-7-8, (1950), pp.5-31, p.13, subraya- do mío.)

(176) "Un paralogismo de actualidad", tomo X (Fermentario), pp.

144-172, pp.162-163.

(177) *Ibíd.*, p.165.

La consciencia de que el lenguaje es un instrumento tendrá sus repercusiones en la mejora del ámbito del pensamiento en general.

(178) *Ibíd.*, p.153.

(179) *Ibíd.*, p.166.

(180) *Ibíd.*, pp.151-152. El subrayado es mío.

(181) *Ibíd.*, p.152. Subrayado mío.

No será preciso recordar que el método de las aproximaciones sucesivas es el utilizado en toda la ciencia para tratar de acercarse lo más posible a la realidad mediante un modelo que sea lo más coherente posible con la observación o la crítica.

(182) *Ibíd.*, *íd.*

Obsérvese una vez más cómo en Vaz Ferreira no hay intención de hacer iguales esas dos tesis que se contraponen y de las que se parte para encontrar las diferencias que pueda haber ocultas en nuestra expresión de la realidad.

(183) *Ibíd.*, p.151.

(184) Buena parte de la argumentación lógica de Carlos Vaz Ferreira sirve, justamente, para prevenir del peligro trascendentalizador de las contradicciones prácticas o de palabra hasta hacerlas contradicciones teóricas u ontológicas. "En cuanto a ejemplos, no sólo sería fácil buscarlos en los autores, sino que en ciertos casos hasta encontraríamos a nuestro paralogismo trascendentalizado en sistemas: 'Todo cambia; todo deviene, uno y vario a la vez; todo es y no es...'" (*Ibíd.*, p.150).

(185) *Ibíd.*, p.151.

(186) *Ibíd.*, p.171.

(187) *Ibíd.*, *íd.*

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

CAPÍTULO IV

LÓGICA Y CIENCIA

En el capítulo anterior se ha perfilado el carácter metodológico de la filosofía de Carlos Vaz Ferreira , hasta ponerla en condiciones de ser utilizada en un campo concreto de saber como es la ciencia. Abordaremos, por tanto, este capítulo desde las perspectivas metafísicas y metodológicas que nos proporcionan los capítulos anteriores para emprender una revisión crítica del concepto mismo del saber que sólo en una de sus particulares dimensiones o manifestaciones conocemos como ciencia.

No podía, sin embargo, iniciarse sin más esta aplicación analítica y crítica si previamente no se incluía a esa metodología dentro de un contexto mucho más general y epistemológicamente válido como el que proporciona la Lógica de Carlos Vaz Ferreira.

La función de una Lógica Viva

Uno de los puntos básicos de toda la metodología crítica de Carlos Vaz Ferreira es su concepción de la lógica y de los modos de pensar. No habría en Vaz Ferreira una metodología crítica si previamente no hubiera habido una revisión de la lógica en un plano más amplio. La filosofía de Carlos Vaz Ferreira, por lo que interesa en estos momentos, se genera por consiguiente al calor de una transformación mucho más honda en los modos de pensar, tal y como se intará exponer a lo largo de la génesis de su Lógica Viva (1).

Una lógica viva es ante todo una lógica en constante replanteamiento de sus problemas, una lógica en movimiento que tiene como primer objetivo el estudio de los procesos mentales del pensamiento tales cuales son y no como deberían ser. En este sentido, la lógica de Vaz Ferreira es un estudio de los modos de pensar del hombre o de sus procesos psicológicos tal y como se dan en el hombre y no como se deberían dar según la lógica clásica. "Un análisis de

las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. No una Lógica, entonces, sino una Psico-Lógica..." (2) es lo que se pondría llegar a ser esta Lógica Viva de Carlos Vaz Ferreira. Una Psico-Lógica, palabra formada por Psique y Lógica, que es entonces un estudio (logos) de los modos de pensar, teniendo más presentes los procesos de la mente (psique) por los cuales se llega a razonar mal que las reglas de la lógica clásica por las cuales se debe razonar bien (3).

De este modo, es el pensamiento vivo, tal como transcurre, el que a Vaz Ferreira le interesa estudiar, y no el pensamiento cristalizado en reglas y muerto, tal como aparece en los manuales de la lógica. A resultas de su dedicación e interés por los mecanismos y procesos de la mente que hacen posible el razonamiento, presenta Vaz Ferreira numerosos resultados de ese razonamiento vivo como ejemplos de gran interés para nuestro estudio y que presentaremos en dos secciones sucesivas: los errores básicos no detectados por la lógica tradicional y las limitaciones del lenguaje y del pensamiento. La primera sección incluirá, a su vez, dos subapartados: las falacias del razonamiento tradicional y el peligro de la trascendentalización.

Algunos errores en la lógica tradicional

Se tratará de poner de manifiesto en este apartado más que supuestos errores en la lógica clásica (4), errores en el razonamiento cotidiano, en este sentido tradicional, arrastrado desde siempre; errores o paralogismos que vienen repitiéndose asiduamente en

nuestra vida y en nuestro pensamiento corrientes (5). No son siempre errores gruesos, sino casi siempre falacias y malentendidos que no son fáciles de detectar y que exigen un ejercicio continuado para reconocerlos, siendo los errores más sutiles los que se muestran más persistentes, precisamente porque son los más difíciles de denunciar.

Entre los errores más comunes, disimulados en las conversaciones cotidianas, cabe destacar los errores de falsa oposición, las cuestiones de palabras y, agrupadas en varias categorías, las cuestiones normativas o de acción. Seguirán los errores de falsa precisión, las falacias verbo ideológicas, el pensar por sistemas, la psicología de las discusiones y de las clasificaciones, para finalizar con unas observaciones acerca de las limitaciones del mismo razonamiento, agrupables todos bajo el epígrafe señalado a continuación.

Falacias del razonamiento

Desarrollaremos cada uno de los anteriores errores, comenzando por el de falsa oposición. Constituiría para Vaz Ferreira un logro importantísimo de la humanidad el que ésta comprendiera con cuánta frecuencia ha tomado por contradictorias soluciones que no solamente no eran tales sino que, con frecuencia, eran complementarias. "Una de las mayores adquisiciones del pensamiento se realizaría cuando los hombres comprendieran --no sólo comprendieran sino sintieran-- que una gran parte de las teorías, opiniones, observaciones, etc., que se tratan como opuestas, no lo son. Es una de las falacias más comunes, y por la cual se gasta en pura pérdida la mayor parte del trabajo pensante de la humanidad, la que consiste en

tomar por contradictorio lo que no es contradictorio" (6).

Dentro de esa actitud falaciosa de tomar por contradictorio aquello que en realidad no lo es, existe todavía otra actitud contenida ahí, que es más perjudicial aún, y que consiste, como hemos indicado, en tomar por contradictorio lo que es complementario.

"Dentro de esa falacia, la muy común que consiste en tomar lo complementario por contradictorio, no es más que un caso particular de ella, pero un caso prácticamente muy importante" (7). Tomar por contradictorio aquello que no solamente no lo es, sino que es además mutuamente complementario, es decir, que perfecciona o mejora, es haber incurrido en un profundo y esterilizante error al limitar o impedir la posibilidad de mejora y perfeccionamiento de una solución dada.

Otro peligro, derivado del error anterior y al que es fácil sucumbir también, es el de tomar por verdadera una única idea y considerar falsas a todas las demás. "Casi toda la pedagogía es una ilustración de esas falacias que no son más que aspectos distintos del mal modo de pensar de los hombres en la práctica, y que yo he llamado falsa oposición, o sea tomar lo conciliable y lo complementario, por contradictorio; falsa sistematización, o sea pensar con una sola idea dejándose hipnotizar por ella" (8).

El poder de la hipnosis, seducción o sugestión a que hace referencia el autor, es el peligro de la explicación sencilla y única que supera o vence al farrago de las explicaciones largas y pesadas. Frente a la elección entre la idea única y sencilla o la variedad de soluciones imperfectas, es fácil elegir lo primero aun a riesgo de eliminar notas constitutivas de la realidad. Una solución sencilla es preferida siempre aunque sepamos que, muy probablemente,

no responde a la realidad siempre más compleja, pero es una solución siempre aceptable mientras seamos conscientes de sus limitaciones. Pero una actitud ya más negativa es considerar a la solución sencilla como idea única, tomando como falsas todas las demás.

Esa actitud que acepta la idea o solución únicas y rechaza todas las demás, se manifiesta en amplios sectores de opinión de la sociedad respecto del progreso. "Los hombres intelectuales, se han dado cuenta del valor de la práctica, de la industria, del comercio, de las profesiones manuales; pero, como sucede casi siempre en la historia del pensamiento, no se ha podido emprender el elogio de una cosa, sin al mismo tiempo combatir o denigrar lo que no era contradictorio, sino complementario de ella" (9). En el caso que nos ocupa, la cultura no se oponía al cultivo de las artes mecánicas, como se daba por supuesto. "De manera que casi todos los que hoy escriben o declaman (y son bastantes) en favor de las profesiones manuales e industriales, creen que no pueden hacerlo sin deprimir al mismo tiempo a la alta cultura" (10). De modo que la cultura, sin ser incompatible con los saberes prácticos o el progreso tecnológico, puede llegar a ser considerada como tal.

También el que Vaz Ferreira denomina "sofisma conservador" se halla presente en la sociedad cuando se considera nociva toda novedad por el solo hecho de introducir cambios que no solucionan todos los problemas pendientes. "En un momento dado, la sociedad, por ejemplo, está organizada de cierta manera, y se procura introducir una modificación. Esa modificación tiene probablemente algún inconveniente. La tendencia a buscar en esta clase de problemas soluciones perfectas, hace que los hombres tiendan a rechazar la innovación, porque, como se dice en la práctica, no resuelve el pro-

blema; esto es: porque no es una solución perfecta" (11). Resolver el problema es aquí resolver todo el problema. Poco importa que to davía no esté totalmente resuelto con la solución hasta entonces a doptada y se haga necesario buscar otra: a la nueva solución se le exigen perfecciones absolutas de las que carece la antigua solución. Si se hace necesario abandonar la antigua, parece necesario que la nueva solución sea definitiva, cambiando sólo a condición de alcanzar la perfección.

Para precisar todavía más estos errores de falsa oposición, tomaremos algunos de los ejemplos que el mismo Vaz Ferreira propone. Habíamos hecho ya referencia a la seducción de la idea única en pedagogía. La falta de estudios completos en este campo facilitan la caída en ese estado que explica todo el proceso educativo desde una idea única. "Si no estudiamos a fondo la pedagogía, somos víctimas del primer libro que cae en nuestras manos, de la primer teoría hecha que nos hipnotice, de la primer lectura que nos seduzca, y hasta de cuanta verdad se nos ocurra a nosotros mismos, o de cuanto hecho verdadero podamos observar, porque inmediatamente seremos nosotros quienes elaboraremos la exageración y la falsa sistematización, si no tenemos el antídoto" (12).

Ante una exageración tan tentadora como la de la idea única en los planes educativos, el lector no avisado, que no dispone del antídoto o que no ha leído mucho al respecto, tiene la tendencia natural a encontrar él mismo otras razones dentro de esa misma línea que le hacen entrar en el juego de la idea única que esa ciencia propone, extrayendo así él mismo sus propias conclusiones y otras nuevas, acordes con esa misma línea. Todo antes que ofrecer una explicación en base a ideas alternativas que se matizan unas a otras.

Por otro lado, "descubren u observan los pedagogistas o los maestros que es bueno enseñar sin libros, que la enseñanza de viva voz es buena, útil, conveniente; en seguida se concluye, consciente o inconscientemente, que la enseñanza con libros es mala; y se destierra el libro; y todo un inmenso y largo trabajo de práctica y buen sentido es necesario para llegar después a esa conciliación tan natural que consiste en enseñar en ciertos casos con libros y en otros casos sin libros" (13). La falsa oposición habría consistido en considerar lo que era complementario (enseñar con libros y enseñar de viva voz) como siendo contradictorio (o enseñar con libros o enseñar de viva voz).

Otro ejemplo de falsa oposición con implicaciones mayores para la acción humana lo constituye la enseñanza de la moral. Vaz Ferreira recoge y comenta el siguiente párrafo "del informe de un funcionario sobre una cuestión de enseñanza: 'La enseñanza de la moral en las escuelas, no debe formar una asignatura que se dé a la hora de terminada (...) sino que debe informar y vivificar todas las lecciones (...)'. Exactamente la misma clase de error. Enseñar la moral en la forma que ahí se preconiza, es bueno: es excelente. El paralogismo no está en ese elogio a una forma de enseñanza de la moral; pero sí en la condenación de otra forma de enseñanza de la moral que no es incompatible con la anterior, que no le es opuesta; al contrario: que puede y debe ser complementaria de ella" (14).

La enseñanza de la moral ocupa un lugar destacado en esta ejemplificación de Vaz Ferreira pues sostiene la conveniencia de establecer una fundamentación plural de la moral en contra de una fundamentación única. "Por ejemplo, una escuela basa la moral en el placer o la basa en la utilidad. (...) Basar la moral en algo --en este caso en el placer o en la utilidad-- quiere decir no tomar en

cuenta para basar la moral más que ese factor. (...) la causa esencial de estrechamiento era tomar en cuenta un solo factor de la conducta humana" (15), haciendo de este modo la base de la moral tanto más ancha cuanto más fundamentos posea, y tanto más estrecha cuanto más quiera hacerse referencia a un solo principio.

No faltan, sin embargo, sistemas morales que conceden valor de principio a la simpatía o a la razón, frente al placer o la utilidad como otros principios más positivos. "Siempre sería útil tener en cuenta estos factores racionales y la razón en general, para la constitución y para la práctica de la moral: habría aquí utilidad teórica y también utilidad práctica. Absurdo y falso sería basar la moral en la razón sola, prescindiendo de todos los factores positivos, prescindiendo del placer y del sentimiento, por ejemplo" (16).

En conjunto, las bases racionales, positivas, afectivas y trascendentes, son todas legítimas para Vaz Ferreira y no debe suponerse entre ellas exclusión parcial sino mutua complementariedad. Los factores positivos no deben faltar, como no deben faltar las bases racionales; pero una acción moral solidaria no se resuelve con un sencillo balance, propio de las relaciones utilitarias o positivas. Ni siquiera radica ahí el fondo más importante de esa acción, aunque no se halle totalmente ausente de ella.

La "posibilidad trascendente", como la califica Vaz Ferreira, ha estado durante mucho tiempo en la base de la acción moral y no puede decirse que haya desaparecido totalmente. El conjunto de componentes racionales, positivas y trascendentes es el que contribuye a establecer las bases de esa acción humana, y no cada una de las partes por separado, pudiendo mantenerse que lo complementario

demuestra la insuficiencia de cada solución aislada. "Podríamos decir que uno de los grandes sofismas de la constitución unilateral de la moral es la exclusión de lo que no basta. En realidad, como nada basta, habría que excluirlo todo. Porque esta manera de razonar podría volverse también por los sentimentalistas contra la razón, que tampoco basta" (17), corriendo el peligro de llevar la falsa oposición a la exclusión tanto del racionalismo como de la idea única.

En esta relación de ejemplos de falsa oposición, debe advertirse que no siempre se puede apreciar la confusión tan claramente. "Ahora, debo advertirles que, en la mayoría de los casos prácticos, nuestro paralogismo no se ve tan claramente. En la realidad, lo que hace la falacia de falsa oposición es, sobre todo, confundir más o menos: como sombrear las cuestiones" (18). Ni siquiera en los errores, por tanto, podemos tener la certeza de hallarnos ante un error total o absoluto, pues en la realidad se presenta siempre como aproximado o relativo a un tipo ideal de error, sin terminar de identificarse exactamente con él. Es ese carácter difuso y vago del error el que lo hace difícil de identificar y le permite perpetuarse.

Veamos un primer ejemplo de esta sutileza, cuando un texto pedagógico indica "'observar en lugar de imaginar, trabajar según la naturaleza en lugar de ejercitarse en charlar: tal es el principio fundamental de la enseñanza de hoy'", y a lo cual Vaz Ferreira responde: "posiblemente, el que no está lógicamente preparado, sea por una enseñanza especial o por tener el instinto lógico necesario, se deja enseguida arrastrar por este artículo. (...) Se ve claramente el paralogismo en la expresión 'en lugar', en la oposición que establece. (...) Observar e imaginar, debería ser; observar a veces,

e imaginar a veces: para una buena educación, son convenientes las dos cosas" (19). A primera vista, en efecto, uno se dejaría llevar por esa llamada al trabajo realista en la escuela, rechazando la actividad teórica como poco provechosa. Sin embargo, pronto se descubre el carácter despectivo con que son tratadas las actividades teóricas, indispensables para despertar la imaginación y la memoria.

Finalmente, un ejemplo más de falsa oposición, extraída de las discusiones artísticas: "recuerden los debates entre las escuelas idealistas y las escuelas realistas, en pintura, en literatura: casi siempre, lo mismo. En realidad, las fórmulas artísticas, las escuelas, los sistemas, los procedimientos, no deberían venir en lugar de nada, sino además de todo. (...) Entonces enriquece el arte: es una nueva manera de producir belleza" (20). Dos frases encierran la falsa oposición tal como aquí se ha caracterizado, rechazando el estar en lugar de para aceptar el venir además de, aprovechando de lo antiguo y lo moderno cuanto fuera aprovechable y asimilándolo. Lo primero, al desplazar lo antiguo por lo nuevo, tendría el aspecto de una moda pasajera; lo segundo, tendría el fondo de una auténtica novedad del pensamiento, que se sitúa inevitablemente en la línea de lo ya recibido.

Una vez analizados algunos de los ejemplos concretos de falsa o posición con el objeto de precisar mejor su naturaleza, podemos concluir algunos de los beneficios que brinda la identificación de tales errores. "Las ciencias sólo tienen que ganar con los puntos de vista amplios y completos y con la eliminación de la falsa oposición, como de todos los paralogismos. La filosofía también, aun cuando la ampliación del espíritu y la falta de estrechez mental pudieran inhibir algunos sistemas, que serían sistemas malos..." (21).

El paralogismo de falsa oposición, como tal error, estrecha las soluciones en su afán por hallar una sola idea rectora. Si el perjuicio que de ahí se deriva para las ciencias es grande al imposibilitar la búsqueda de soluciones que completen y maticen la primera idea, mucho más perjudicial ha de ser para la filosofía que se nutre de la amplitud de miras que va a limitar la estrechez del paralogismo de falsa oposición con la unidad de soluciones.

Consciente de la importancia de su hallazgo, Vaz Ferreira aconseja en relación al estrechamiento por falsa oposición en la Enseñanza Superior: "Así pues, los planes de las facultades profesionales superiores deben orientarse consciente y deliberadamente con ese criterio; a saber: que después de asegurar lo más plena y completamente que sea posible la formación del buen profesional, es necesario, tanto desde el punto de vista general de la cultura, como desde el punto de vista de la eficacia profesional, disolver, en esa enseñanza, enseñanza superior, de la otra, de la propiamente dicha" (22). La enseñanza profesional es en sí misma buena y deseable, pero corre el riesgo de perderse en el exclusivismo del interés práctico sin esa otra enseñanza superior, sin esa verdadera cultura general que es la filosofía.

El segundo grupo de errores que Vaz Ferreira se proponía estudiar era el relativo a las cuestiones de palabras. Frente a una discusión acerca del sentido de determinados términos, el error estriba con frecuencia en que un sentido del término se refiere al hecho en sí al que la palabra se refiere, mientras que el otro sentido en discusión se refiere tan sólo a la palabra misma. Resulta claro entonces que la discusión no se ha centrado previamente sobre la palabra adecuada para designar al mismo hecho. "Los unos admiten tales hechos, los otros admiten tales hechos. Esos hechos, ¿son

los mismos, totalmente? Entonces, no hay cuestión de hecho; queda, simplemente, una cuestión sobre el significado del término. ¿No son los mismos, total o parcialmente? Entonces hay cuestión de hechos; pero veamos todavía si además no hay alguna cuestión de palabras superpuesta o confundida. Aun en este segundo caso, nuestro examen nos será muy útil para separar lo que sea de hechos y lo que sea de palabras" (23). Cuando el referente de la palabra es inequívoco, la discusión se centra exclusivamente en la palabra que debe elegirse para designarlo; pero en otros casos, en la mayoría de ellos, la discusión puede llevar aparejadas dudas tanto en las palabras utilizadas como en los hechos mismos que con ellas se designan. Vaz Ferreira nos enseña aquí a desdoblar ambas dificultades, comenzando por aclarar primero el hecho al que nos referimos y dejar para más tarde la palabra con que designarlo. Un par de ejemplos servirán para ilustrar este paralogismo tan extendido.

"William James, en una de sus obras, narra que él fue nombrado árbitro en una cuestión que, como lo veremos dentro de un momento, es de carácter análogo a ésta (de palabras). Una ardilla gira alrededor del tronco de un árbol, y una persona gira también alrededor del tronco con la misma velocidad angular que la ardilla y manteniéndose siempre del lado opuesto a ella. La cuestión era ésta: si la persona que da vueltas en esas condiciones, rodea o no a la ardilla" (24). Siguiendo las instrucciones de actuación dadas por Vaz Ferreira para estos casos, lo primero que debe hacerse es preguntarnos si los que discuten admiten o no los mismos hechos. Observamos que así es, que todos admiten los mismos hechos, "la manera como da vueltas la ardilla, la manera como gira el hombre, el sentido del movimiento, la velocidad angular, etc.", ocurriendo entonces que "los dos admiten exactamente los mismos hechos" y discuten solamente acerca de la palabra rodear, "discuten sobre si a eso se le debe, o no llamar 'rodear'". Una vez aclarado el origen de la

discusión, observamos cómo ésta se ha transformado en una cuestión de palabras en que habría que ponerse de acuerdo para designar exactamente a un mismo hecho como es rodear y que nadie discute, pasando así el problema a un plano semántico sin importancia ontológica.

Esta separación de palabras y hechos queda también de manifiesto en otro ejemplo: "el que sostiene que el grabador es artista, y el que sostiene que el grabador no es artista. ¿Difieren sobre lo que hace el grabador? Indudablemente, no. Los dos admiten lo mismo sobre cómo trabaja el grabador, sobre qué hace y cómo lo hace: totalmente lo mismo. (...) ¿En qué difieren? En saber si al que hace eso, se le debe o no llamar 'artista'. Esto dependerá de la significación que se dé a la palabra artista; es una cuestión de palabras: puramente de palabras" (25). Ahí radica el paralogismo denunciado por Carlos Vaz Ferreira: en hacerse problemas no de los hechos, sino de las palabras.

Finalicemos esta segunda presentación de las cuestiones puramente verbales con un ejemplo más, de gran trascendencia en el estudio de las ciencias: decidir si los convencionalismos matemáticos existen realmente o no. "Yo vi perder mucho tiempo en las clases de matemáticas, discutiendo sobre si las cantidades negativas existen o no existen. Todos estaban de acuerdo sobre el uso que hacen las matemáticas de las cantidades negativas, sobre su empleo como símbolos, sobre su aplicación práctica, etc. En realidad, la discusión versaba sobre el sentido real de la palabra 'existir', y sobre si 'existir' podía o no aplicarse ahí" (26), confundiendo entonces el uso que se hace las matemáticas con otra cuestión de palabras, distinta de la primera, por la que habría que decidir si el término existir conviene o no conviene a esas cantidades.

En tercer lugar, correspondía exponer el error de tomar por normativo o como norma de acción una solución planteada con la misma claridad que una cuestión explicativa. Así, "si se discute si la luna tiene atmósfera, si hay o no uno o más planetas exteriores a Neptuno, si el radio cura o no el cáncer, si el hombre es o no libre, en todos estos casos, se discute sobre cómo son las cosas o sobre cómo pasan los fenómenos; se procura constatar o explicar.

Si se discutiera cómo debe obrarse para obtener tal o cual fin; o, en general, cómo debe obrarse; o qué organización debe darse a una institución cualquiera, o si es malo o bueno un proyecto de ley; si se discutiera, por ejemplo, sobre la conveniencia del divorcio, o sobre la mejor organización de la familia, o sobre el socialismo, o sobre el libre cambio y el proteccionismo; en estos casos, no se discute cómo pasan los hechos, sino cómo debería obrarse, o qué debería hacerse; y estos problemas son, según el más simple examen lo muestra, de una naturaleza diferente" (27). Pueden apreciarse en el texto dos clases bien distintas de cuestiones que someter a discusión. Las primeras intentan explicar hechos y la solución debe ser clara. Las segundas están relacionadas con la acción del hombre y sabemos lo complejo de su solución.

Supuesta conocida la solución de una acción, Vaz Ferreira nos recuerda la oscilación entre las varias soluciones que ha sido necesario efectuar antes de llegar a ella. "Supongamos un caso muy simple: yo voy a emprender un viaje a Chile, y me pregunto si debo realizarlo por tierra o por mar: es un problema de hacer, u busco su solución.

Por una parte, pensaré que el viaje por tierra ofrece ciertas ventajas. (...) por otro lado, el viaje por tierra ofrece ciertos inconvenientes, como su mayor duración (...). El viaje por mar, a su vez, ofrece ciertas ventajas: mayor rapidez, mayor comodidad; ofre

ce, en cambio, otros inconvenientes... El sentido que puede tener, pues, aquí, la palabra 'solución', es ante todo, éste: constatación de las ventajas e inconvenientes de cada uno de los dos partidos posibles. (...) lo que no podrá resultar, o lo que por lo menos no deberá forzosamente resultar, es la obtención de una solución ideal, esto es, que tenga sólo ventajas; esto podrá resultar en tal o cual caso, pero no es forzoso" (28).

El tratamiento de las cuestiones explicativas frente a las normativas ha dado, pues, un giro: dentro de las normativas aparece la posibilidad de considerar únicas o perfectamente definidas como en las cuestiones explicativas las soluciones, con el consiguiente peligro de intentar hallar una solución perfecta, cuando en realidad oscilan siempre entre varias posibilidades. Sólo "los problemas de ser o de constatación, son susceptibles de una solución perfecta" porque son problemas teóricos. Volviendo a nuestro primer ejemplo, sólo puede haber un número determinado de planetas exteriores a Neptuno, y el problema de la atmósfera lunar debería tener una respuesta precisa.

Pero el problema estriba en la solución para la actuación moral y el intento de basar la moral en un solo principio es un ejemplo constante de este paralogismo, habiéndose dado por supuesto que la moral es un problema teórico y que como tal iba a tener una única solución, perfectamente definida. "Esta escuela era el desenlace previsible de la actitud que la humanidad ha observado permanentemente con respecto a la moral; y el error provendría de la confusión de los problemas de una y otra clase: de buscar en los problemas normativos, soluciones en el sentido que se buscan en los problemas explicativos" (29), intentando dar a los primeros la claridad en la solución que tienen los segundos.

Para finalizar con este tercer grupo de errores, mencionaremos un peligro adicional que se desprende inmediatamente de la confusión de cuestiones teóricas con las prácticas: la ineludible simplificación de la problemática práctica o normativa cuando es tratada como teórica o explicativa e impide ver el problema práctico tal cual era. "De esta manera, la misma constatación de ventajas e inconvenientes, se falsea: se deja ver una parte de la realidad; se exagera o se desfigura otra" (30).

El cuarto grupo de errores que corresponde ahora exponer como poso en la tradición filosófica es el que Vaz Ferreira recoge bajo la denominación de falsa precisión, una precisión irreal y forzada que se supone especialmente en los sistemas filosóficos y en las ideas que de ellos se derivan, aunque esa precisión sea en verdad una pura ilusión y respondan más bien al deseo del espíritu humano por la simplicidad que a la realidad misma. "El espíritu humano desea la precisión en el conocimiento, y se satisface con ella. La precisión es buena; es el ideal, cuando es legítima; pero, en cambio, cuando es ilegítima o falsa, produce, desde el punto de vista del conocimiento, efectos funestos: oculta hechos, desfigura o falsea interpretaciones, detiene la investigación, inhibe la profundización; sus resultados perjudicialísimos, pueden condensarse fundamentalmente en estos dos adjetivos: falseantes e inhibitorios" (31). Falseantes de la realidad en sí difícil de ser precisada; inhibitorios del estímulo de profundización de aquella realidad, presentada como resuelta en esa sencillez y simplificación de la solución falsamente precisa.

Hay sistemas científicos, teorías enteras, que pueden considerarse como ilustraciones de esta falacia. Hay fórmulas matemáticas hasta para procesos psicológicos y para fenómenos mentales. "Y se-

mejante explicación produce un efecto engañoso: hecer creer que la psicología ha adquirido precisión; que es una especie de ciencia exacta. Esta precisión es falsa, ilegítima" (32). Tal vez sean éstos los casos más patentes de lo que no debe pretender ser nunca una solución: precisa cuando por naturaleza no puede serlo, tomando de otra ciencia (las matemáticas en este caso) una precisión que le es ajena como ciencia, remedando otros métodos y soluciones.

Sin embargo, y de nuevo como en casos anteriores, no siempre es fácil de reconocer esta falacia de la falsa precisión, puesta aquí tan de manifiesto en esta matematización de la psicología. "Lo importante, no es aprender solamente a reconocer, lo que es muy fácil, aquellos casos en que la falsa precisión tiene un carácter tan exagerado, tan excesivo como aquí, sino el darse cuenta de que casi por todo el conocimiento humano flota esa falacia. (Ya enumeró Bacon entre los idola tribus, entre los sofismas a que está propenso el espíritu humano en general, la tendencia a dar demasiada simetría al conocimiento)" (33).

Para precisar este rasgo de su pensamiento, analicemos algunos de los ejemplos concretos que aquí presenta el mismo Vaz Ferreira. En primer lugar, puede mencionarse el intento de dar mayor precisión a las cualidades del alumno con una calificación numérica tal y como tuvo oportunidad de comprobar el mismo Vaz Ferreira en las mesas examinadoras de que formó parte en tantas ocasiones. Sin embargo, "en esto veían aquellos examinadores un modo de dar mayor precisión y justicia a sus fallos, y de evitar las discusiones tan frecuentes en estos actos" (34). Con la calificación numérica exacta el examinador intentaría, en efecto, ofrecer al alumno examinado la prueba incontestable, el dato numérico de sus aptitudes avalado por la autoridad inapelable de las matemáticas, mientras que

Vaz Ferreira se opone a esa falsa precisión, negándose a encerrar en un número una capacidad cualquiera del espíritu humano:

La enseñanza no sólo cae en este espejismo de la falsa precisión a la hora de valorar los resultados, sino también a la hora de exponer las doctrinas que se valoran más tarde en el examen. "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 en la obra original, encontramos casi siempre que es otra cosa. (...) Hasta cierto grado, les digo, este mal es absolutamente inevitable; (...) pero creo evidente que, a la parte inevitable, se superpone otra que sería evitable" (35). El mejor ejemplo de falsa precisión, y del cual se tiene cierta experiencia, es para Vaz Ferreira la enseñanza primaria y secundaria. "Casi todo lo que nosotros aprendemos en la escuela y en el liceo, está simplificado, simetrizado. No es la realidad misma, lo que aprendemos: son esquemas simplificados" (36). Contra este estado de la enseñanza que tiende a fomentar la pasividad del alumno, tan sólo es posible la exhortación continuada del profesor incitando al análisis personal de la problemática filosófica. "En lugar de dejarse creer al estudiante que las cosas son como las comprende, como se exponen en los textos, debería impresionarlo (...) 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" (37).

Con el texto anterior, ya citado en otra ocasión, se hace referencia a la difícil cognoscibilidad de lo real, y puede plantearse todavía una reflexión adicional: a la dificultad de conocer la realidad en sí hay que añadir ahora el peligro de una desorientación

doctrinal definitiva que puede tener su origen en una enseñanza viciada con la presunción de ofrecer al alumno soluciones falsamente precisas, constituyendo más una carga que una ayuda para su investigación filosófica, quedando manifiesto que puede haber enseñanzas que más que ayudar, perjudican nuestra labor filosófica, por lo cual es necesario identificarlas y mantenerse alejado de ellas.

Para terminar este cuarto grupo de errores, los de falsa precisión, recurramos a una acertada comparación del resultado que se obtiene cuando se analiza con detalle una falsa precisión. "Cuando se observa el cielo a simple vista, las constelaciones tienen una forma determinada; se puede, por ejemplo, hacer pasar sobre ellas dibujos, que son los que les han dado sus nombres tradicionales. Cuando, a esa región del cielo, se aplica el anteojo, todo se confunde: la constelación deja de ser una silla, un pez, un león o un carnero: es una confusión luminosa, cada vez más confusa a medida que es más luminosa; cada vez más confusa a medida que vemos más" (38), de modo que el análisis, el aumento del poder resolutivo del instrumento utilizado para observar la realidad, pulveriza el esquema o la figura primera para darnos una segunda visión más real, pero infinitamente más confusa.

En quinto lugar expone Vaz Ferreira, dentro de su Lógica Viva, las que denomina falacias verbo-ideológicas, con un nombre deliberadamente impreciso y que va a poner en aprieto las capacidades del lenguaje y del pensamiento en su mutua relación. El problema que aquí se suscita va dirigido a demostrar que, con frecuencia, existe una tercera alternativa en el falso dilema que pretende reducir a dos las respuestas posibles a un problema determinado. Esta tercera solución, sin ser una solución intermedia y sin pretender invalidar el principio de no contradicción, vendría a vencer o a su

perar el dilema al proponer la incapacidad del hombre para someter a los esquemas de su raciocinio la magnitud de determinados problemas.

Dada la precisión de la falacia, comenzaremos a desarrollarla como Vaz Ferreira a base de ejemplos. El primero, junto con su tratamiento, está tomado de J. Stuart Mill. "Es posible que nunca sepamos, por ejemplo, si la materia es o no divisible hasta lo infinito (...): planteamos un dilema a la materia: no sabemos cuál de las dos alternativas elegirá; pero está obligada a elegir una (...). Lo mismo ocurrirá en cualquier otra cuestión metafísica que se plante: El Universo ¿ha comenzado alguna vez, o existe desde la eternidad? Posiblemente el hombre jamás sabrá cuál de estas dos alternativas es la verdad; pero algo sabe, y es esto: que, o empezó alguna vez, o ha existido eternamente. El Universo está obligado a aceptar, diremos, una de estas alternativas que el hombre le plantea" (39). El dilema es, hasta este momento, el aprieto en el que le hombre ha pretendido encerrar al mundo, obligándole a que responda eligiendo entre sólo dos alternativas posibles. Pero este aprieto no tiene por qué ser tal.

A este respecto, prosigue Vaz Ferreira: "Stuart Mill respondía: No es cierto: ni siquiera eso podemos saber sobre las realidades últimas, porque, entre la verdad y la falsedad de una proposición, hay una alternativa, hay un término medio o un tercero que no queda excluido, y es la falta de sentido; no es forzoso que una proposición sea o verdadera o falsa: la proposición puede, todavía, carecer de sentido" (40), apareciendo así la atribución indebida de un predicado a un sujeto que nos recuerda la posible inadecuación de nuestro discurso racional en este problema particular.

La falacia está muy extendida en sus formas menos evidentes y Vaz Ferreira lo atribuye al hecho de que en este dilema o aprieto entre dos ideas aparentemente definitorias de una realidad cualquiera se tiene la sensación de dominar la teoría desde muy pocas posiciones extremas. "Lo cierto viene a ser que los hombres creen generalmente, cuando oyen o leen proposiciones, que por fuerza han de ser, éstas, o verdaderas o falsas" (41). Sin duda, el hombre intenta expresar en las premisas la verdad de cuanto razona, remitiendo o condensando la verdad de su discurso en las proposiciones que enuncia. De ahí que cuando sus argumentos son rebatidos por otros razonamientos en apariencia tan sólidos como los suyos, más que la discusión lo que debe aparecer es la duda de una adecuada atribución de sujeto a predicado en las premisas.

Un mal planteamiento del problema es ya un importante peligro a evitar. "Ser un buen pensador es más difícil de lo que a primera vista parece, porque no sólo hay que defenderse de las soluciones: hay que defenderse hasta de las cuestiones, de los mismos problemas enunciados" (42), detectando problemas ya mal planteados que difícilmente pueden tener solución. "Los partidarios de la existencia de Dios, prueban que el admitir la no existencia de Dios, lleva a absurdos o imposibilidades; y los partidarios de la no existencia prueban exactamente lo mismo con respecto a la tesis contraria. Los dos tienen razón (...) olvidando aquella otra posibilidad, a--quel tercero no excluido; la falta de sentido; o la inadecuación, o la impotencia de la razón humana..." (43), siendo este problema tan largamente debatido un ejemplo característico de esta falacia que intenta reducir a premisas racionales un problema que excede ampliamente las capacidades de la razón humana, repitiéndose la inadecuación cuando las premisas se plantean desde la infinitud de los atributos divinos, "y entonces, dan por demostrada la tesis de

que Dios no existe. En realidad, lo que hay que dar por demostrado, es que no comprendemos o que ignoramos..." (44). Con las mutuas contradicciones en las proposiciones contrarias se obtiene siempre la misma respuesta de Vaz Ferreira: que no puede concluirse más que la ignorancia, la limitación de nuestras capacidades para comprender y abarcar estos problemas.

A continuación debemos referirnos al sexto grupo de problemas que Vaz Ferreira engloba bajo la denominación de pensar por sistemas en vez de pensar por ideas propias. "Cuando se piensa como yo les he recomendado, por ideas para tener en cuenta, no por sistemas, aparecen, en la inmensa mayoría de los casos, las cuestiones de grados. Mientras se piensa por sistemas, no: se tiene un sistema hecho, y se lo aplica en todos los casos, porque sólo se tiene en cuenta una idea y se piensa con esa idea sola" (45). La cuestión de grado, alcanzar un estado de espíritu tal que en cada momento el interesado sea capaz de sentir las distintas gradaciones que va tomando el problema, es una de las metas más difíciles de conseguir y que requieren más prolongado ejercicio. De ahí que no sea posible dar una regla o norma para pensar por ideas como puede darse para pensar por sistemas.

De aquí podría deducirse una defensa del buen sentido, del sentido común, que ha de ser puntualizada. "Se podría deducir una especie de apología del buen sentido; pero no del buen sentido vulgar, o, mejor dicho, del buen sentido entendido vulgarmente, sino de otro buen sentido más elevado: del que yo llamaría buen sentido, no infralógico, sino hiper-lógico". No se trata entonces de un buen sentido vulgar, común, ignorante, sino de un buen sentido que viene después de un ejercicio prolongado del saber. "Hay otro buen sentido que viene después del razonamiento, o, mejor, junto con él.

Cuando hemos visto y pesado por el raciocinio las razones en pro y las razones en contra que hay en casi todos los casos; cuando hemos hecho toda la lógica (la buena lógica) posible, (...) llega un momento en que una especie de instinto --lo que yo llamo el buen sentido hiperlógico-- es el que nos resuelve las cuestiones en los casos concretos" (46).

Este resultado, el más apreciado en la ejercitación analítica de la lógica de Carlos Vaz Ferreira, es el que éste exhibe con maestría ante las formas de pensamiento ajeno. Un instinto que sólo ha podido desarrollar después de una prolongada ejercitación en el análisis y que ahora pone de relieve. De ahí la imposibilidad de reglas ni doctrinas, pues se trata de un ejercicio racional personal que enseña a usar correctamente nuestras propias capacidades.

En consecuencia con lo anterior, su oposición total a los sistemas filosóficos instituidos no podía, para terminar, sino mostrarse en toda su extensión. "Esta manera de pensar por sistemas, o sea por razonamientos hechos de antemano, se va haciendo cada vez más difícil y peligrosa a medida que se trata de cosas más complejas; y, en los órdenes de la moral, y de la psicología, y en la literatura, en la filosofía, en lo social, (...): los peligros de pensar por sistemas, y la conveniencia de pensar por ideas para tener en cuenta y con ellas examinar cada cuestión y del modo más amplio" (47) se van acentuando. La idea simple establece relación con el problema simple, con la solución simple, con el sistema didáctico. El problema complejo requiere complejas relaciones de ideas para una explicación satisfactoria. De ahí la resistencia de Vaz Ferreira a utilizar el sistema simple de ideas para resolver problemas tan complejos como el de la filosofía, el de la sociedad o el de la moral.

Apartándonos ligeramente de lo que serían problemas estrictamente racionales y acercándonos algo más a la psico-lógica o lógica de los procesos mentales que, como sabemos, intenta estudiar también esta lógica viva, abordaremos en séptimo lugar algunos de los mecanismos psicológicos que entran en funcionamiento cuando el hombre se manifiesta con toda espontaneidad, por ejemplo en las discusiones cotidianas, aflorando entonces aquellos mecanismos del pensamiento que suelen quedar escondidos en un frío razonamiento, aunque no por ello actúan entonces menos poderosamente. Uno de estos mecanismos consiste en producir un efecto psicológico que es independiente y generalmente contrario al valor lógico de lo dicho.

"En las discusiones, como en las argumentaciones, discursos, etc., en la comunicación verbal de los hombres, una cosa es el valor o alcance lógico de lo que se dice, (y) otra el efecto psicológico que produce" (48). Como ejemplo, menciona Vaz Ferreira que en cierta ocasión él mismo estaba tentado de publicar un artículo en contra de la tala de árboles que se estaba practicando en su país. En un momento determinado se produjo una tala en una plaza pública y estuvo a punto de sacar su artículo a la luz, "pero me enteré a tiempo, por suerte, de que en aquella plaza se iba a construir un edificio público, y de que, por consiguiente, en ese caso particular había sido necesario cortar los árboles. Pues supongamos que se hubiera publicado mi artículo, precisamente en aquel caso, uno de los rarísimos en que hubiera sido mal aplicado (porque aquel corte de árboles era inevitable). Lógicamente, eso no tenía nada que ver", pues la tala de árboles seguía siendo una realidad en el país, "sin embargo psicológicamente, mi artículo perdía fuerza; hasta se volvía tal vez contraproducente" (49).

Lógica y Psicología desempeñan aquí funciones contrapuestas una de la otra, pues por un momento la segunda habría invalidado la

primera. El mecanismo mental de la inoportunidad habría invalidado la verdad lógica de una tala que seguía realizándose.

Vaz Ferreira recomienda acostumbrarse a distinguir esos efectos psicológicos distintos de los lógicos y que, de nuevo, sólo una experiencia continuada con esa clase de oposiciones permite desarrollar el instinto que los hace distinguir, separando lo que es propiamente el razonamiento de cuanto no es él. En otro ejemplo refiere todavía Vaz Ferreira la contrapartida psicológica que lastra un buen razonamiento lógico, cuando nuestro autor pedía la supresión de los exámenes y la valoración personal del profesor gracias al contacto directo con el alumno. Al proponerlo, se le ocurrió comparar su solución con la mejora que el parlamentarismo introducía en la monarquía absoluta, y no pudo faltar quien le objetara que con esa solución era precisamente él el partidario del absolutismo al dejar la evaluación del alumno a juicio de un solo profesor. El ejemplo venía así a perjudicarlo. "El valor de mi comparación, lógicamente, no sufría nada, como es natural; pero yo sentí inmediatamente (se siente eso por una especie de instinto) que en aquel momento yo perdía posición --y efectivamente, fue así: la oportunidad aparente, la gracia, si ustedes quieren, del ejemplo de mi contrario, me hizo retroceder mucho psicológicamente" (50).

No faltan en las discusiones corrientes, ni en los debates, personas de psicología profunda y lógica superficial que confunden a sus contrarios o les ridiculizan con referencias ajenas al discurso estrictamente lógico emprendido, mientras que el oponente respetuoso con las reglas de la lógica que acepta, sufre y calla.

Dentro del octavo grupo de problemas a tratar debe mencionarse el de las clasificaciones falsamente precisas. "La primera de las

actitudes malas y viciosas, que es precisamente la más común en los hombres, es tomar las clasificaciones vagas como si fueran clasificaciones precisas; tomar, por ejemplo, las clasificaciones de la Medicina, o de la Psicología, o de la Pedagogía o de la Sociología, como si fueran clasificaciones matemáticas" (51). Tener conciencia de lo erróneo y de la imprecisión de esas divisiones no debe llevar tampoco al otro extremo de considerar que las clasificaciones no sirven, ni a concluir que toda clasificación es falsa, pues "todo está en no creer que la realidad deba adaptarse a las clasificaciones; en no pedir a la clasificación más de lo que puede dar; no pedirle sino aquello para lo que realmente ha sido creada" (52).

En el fondo de nuestro deseo por clasificar subyace, a juicio de Vaz Ferreira, un ideal reductor y esquematizador de la realidad que sirve solamente a nuestras limitadas capacidades de comprensión y de razonamiento de la realidad. "Pues bien: lo que la lógica no ha visto todavía claramente, es que en todos estos casos flotan las mismas falacias que se muestran a propósito de las clasificaciones conscientes; y que estas clasificaciones que nosotros aplicamos a los seres o a los fenómenos en el lenguaje corriente, son también esquemas" (53), y toda voluntad de clasificación es, entonces, un deseo de reducir a esquema.

Toda reducción o esquema de la realidad es ya, como sabemos, una inadecuación en su expresión, un falseamiento del que debemos ser conscientes. Es cierto que la inadecuación de la realidad responde a otra inadecuación más honda del lenguaje y del pensamiento para expresar la realidad; debemos entonces estar prevenidos para no ser víctimas de nuestros propios esquemas de clasificación, además de los del lenguaje. Por otra parte, la lógica clásica ha deja

do perfectamente definidos, por lo menos teóricamente, los únicos términos en los que esas divisiones y clasificaciones pueden ser establecidas: la atribución con sentido de sujeto y predicado. "La lógica ha sido fundada (prácticamente, al menos) sobre el principio de que 'se es o no se es', ¿comprenden?, en el sentido, prácticamente, de que a cada cosa se le puede o no se le puede aplicar una palabra exactamente y sin duda ni ambigüedad de ningún género" (54).

Sin pretender discutir las posibilidades de la clasificación, Vaz Ferreira hace observar que es muy distinto clasificar objetos con propiedades matemáticas definidas (como los triángulos) o clasificar a personas dentro de calificativos como amable, pues no se puede decir de alguien que es amable o que no lo es con la misma nitidez que se puede decir de triángulo que es equilátero o que no lo es. En el hombre aparece siempre de nuevo el problema de la graduación y el matiz, tan difícil de resolver como el de la clasificación definida.

Finalmente, presentaremos en noveno y último lugar las limitaciones propias de la razón misma, indicando los peligros que ésta puede introducir en el razonamiento. Ante todo, "¿han notado la facilidad con que muchísimos de los hechos inexactos en que el hombre cree, son 'demostrados' por el raciocinio, a veces hasta por el raciocinio matemático; y han notado la facilidad con que, una vez que se comprueba que los hechos no pasan así, se encuentra en seguida la demostración de por qué no deben pasar?" (55). Parece--ría entonces que la razón sólo está al servicio del hombre después y no antes de los hechos, como justificándolos siempre y no pre--viéndolos nunca en realidad.

Con esta observación se abre una larga y fructífera reflexión acerca de las posibilidades reales y las limitaciones del razonamiento en sí mismo considerado que originará ciertas reservas ante su empleo, pero que es muy conveniente reseñar. "Podríase, desde luego, anticipar que el raciocinio es muy legítimo y sumamente útil en la práctica, siempre que concurren ciertas condiciones; primera de ellas, que los que razonan o discuten se encuentren más o menos en el mismo plano; segunda, que su espíritu no esté unilateralizado, ni prevenido intelectual o afectivamente por sistemas (en este caso, puede decirse que el raciocinio es inútil, que no sirve sino tal vez para falsear más el espíritu unilateralizado); y, tercero, especialísimamente, que se razone y discuta para averiguar la verdad; no como discuten ordinariamente los hombres, esto es, para triunfar" (56).

Razonar es, entonces, una actividad legítima por sí misma pero que no está exenta de peligros. En relación con los errores ya expuestos más arriba, recordaremos los artificios de los discutidores profesionales para llevar el discurso al margen de la lógica, peligro sobre el cual vuelve ahora a advertirnos Carlos Vaz Ferreira al observar que se discute más para salir triunfante frente al oponente que por amor a la verdad. El difícil arte de razonar se consigue en la práctica por un prolongado ejercicio que acaba proporcionando cierto sentido que matiza lo que podríamos denominar el instinto razonador. "Los partidarios excesivos del razonamiento, los que creen que todo puede y debe formularse por el razonamiento, se equivocan, y se equivocan también, no hay que decirlo, los que pretenden prescindir del razonamiento; lo que es necesario en la vida práctica, es completar el razonamiento con el instinto empírico. De esto depende, precisamente, que los espíritus falsos, como se ha observado, sean a menudo terribles razonadores: les fal

ta ese control del sentido común hiperlógico. Muchas veces son espíritus falsos, no porque razonen, sino porque no hacen más que razonar" (57). Las razones, puestas unas tras otras sin el hilo conductor y principal de una finalidad precisa como la búsqueda de la verdad, queda entonces como parodia inútil de lo que debería haber sido, instrumento o medio y no fin en un decir sin sentido último que se queda en discusión estéril.

Otro error que se sigue también de esa pérdida de sentido final en el razonamiento es la violencia con la que se exige el ser consecuente con una idea sola o con una única razón. "Muy a menudo, se quiere obligar al buen razonador a 'ser consecuente'; y los hombres, en la práctica, llaman ser consecuente, a tomar una formulación verbal y aplicarla en todos los casos. Por ejemplo: supongamos que yo me ocupo de cuestiones de enseñanza, planes, reformas de programas, etc., y, en cuanto a extensión de programas, soy partidario de que no sean ni demasiado extensos ni demasiado breves; (...) Al otro día, se discute otro programa de otra materia y yo digo: 'Este es muy breve: habría que ampliarlo'. Pues en seguida me caerán encima los razonadores que no sienten los grados: 'Usted es un inconsecuente; ¿cómo, ayer, quería acortar programas, y hoy a largarlos?' (...) Y, ante el público no preparado, esa actitud produce un efecto imponente. En cuanto a la mía, parece que yo me contradigo, que no soy consecuente, que no se bien lo que pienso, que no tengo ideas fijas (...) Esto no impresiona; además, yo no puedo dar fórmula (y mi adversario aprovecha esta impotencia), porque no soy capaz de decir hasta dónde, cuando, pues, eso, hay que sentirlo (y aquí entra el instinto, complementario del raciocinio)" (58).

Ante todo, conviene indicar que este texto incluye también la presencia de otra de aquellas actitudes psíquicas que invalidaban

un buen razonamiento lógico. La oscilación en la extensión de los programas es interpretada por el razonador estricto como falta de lógica, cuando en realidad lo es la fijación de un criterio único, imposible de mantener a través de todas las circunstancias. Véase cómo Vaz Ferreira muestra de nuevo el papel de perdedor que le toca representar frente al victorioso razonador a ultranza.

Por otro lado, Vaz Ferreira insiste en su incapacidad sincera por dar una fórmula que resuelva estos o aquellos problemas particulares: sólo la experiencia en parecidos casos puede proporcionar aquella especie de instinto hiperlógico que corrige la tendencia a razonar exclusivamente (59) , usando con prudencia la razón. Tomemos un ejemplo para ilustrar este proceso hacia lo hiperlógico: su pongamos que " 'conviene, por una parte, que haya bastante diferencia entre el color del papel y el color de la letra, para que la letra se vea bien; por otra parte conviene también que el contraste no sea demasiado grande, porque entonces llegaría a herir la vis-ta'. Hasta aquí el raciocinio (...) Lo más que podemos hacer en cuanto a raciocinio, es lo que ya hemos hecho, esto es: hacer los dos raciocinios, limitar el uno por el otro, y llegar a la conclusión de que debe haber algún punto, algún grado que sea el más con-veniente o el más adecuado. Pero, ¿cómo puede resolverse cuál es e se grado? Únicamente por la experiencia" (60).

La respuesta es, pues, una vuelta a la experiencia que en este caso puede llevarse a cabo perfectamente probando distintas clases de papel coloreado comparando con la letra impresa hasta conseguir uno que satisfaga nuestras necesidades. Sin embargo, no hay con es-to una vuelta sin más al empirismo, pues "como en la vida práctica la experiencia en muchos casos no es posible, o no está a nuestro alcance, o no es cómodo realizarla, o no se ha realizado, sencilla

mente, faltando la experiencia nos encontraríamos completamente desarmados en estos casos de grados, si no tuviéramos lo que se puede llamar el instinto empírico, esto es, una especie de instinto que sale de la experiencia general, que es como un resumen y concentración de la experiencia, y que nos indica más o menos, que nos hace sentir aproximadamente cuál debe ser aquel grado más justo" (61). El instinto empírico es, ante todo y como tal instinto, un amaestramiento o una doma, una educación del espíritu que se obtiene como resultado al final (y no al principio) del tratamiento constante o del hábito de resolver problemas lógicos parecidos. Conviene por tanto no confundir el sentido de este instinto con el de algo innato, sino como de algo adquirido, como de algo que es destilado como quintaesencia de la experiencia y que constituye ese sentir el problema para prever su solución.

El peligro de la trascendentalización

Además de los hasta aquí referidos, Vaz Ferreira propone en su lógica viva otros muchos puntos de reflexión que no están tratados conjunta o sistemáticamente como los anteriores, pero que resultan de gran interés. Entre ellos, especialmente, uno de los errores que más aplicación tendrá en nuestro estudio y que Vaz Ferreira denomina la trascendentalización.

Trascendentalizar es, en una primera aproximación, atribuir y generalizar sin la debida justificación conclusiones de un campo a otro del conocimiento. "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" (62). Esta dificultad en abarcar y agotar la extensa y rica realidad a

partir de conceptos, mostrando la posible limitación de nuestras capacidades cognoscitivas, fue mencionada ya al iniciar el capítulo anterior como un aporte original en la humilde actitud a tomar en el estudio de la realidad natural.

El artículo ahora estudiado, que aborda la temática general de esa irreductibilidad del ser al puro pensar, destaca ahora el siguiente punto principal: el paralogismo de trascendentalizar la contradicción consiste "en transportar la contradicción, de las palabras a las cosas; en hacer de un hecho verbal o conceptual, un hecho ontológico" (63). La posibilidad de tratar o no como en sí contradictorio aquello que es dicho como tal, proviene de una tradición antigua en la filosofía por la cual tomamos de la realidad no tas o elementos de ella que siendo en sí inteligibles permiten una comprensión más sencilla de esa realidad. Para nuestra tradición filosófica, la relación con la realidad ha consistido en facilitar su registro, su clasificación y su previsión, dando prioridad a las "fórmulas y procedimientos matemáticos como representaciones o verdades en sí", siendo entonces cuando "caemos en la falacia de trascendentalización ilegítima" (64).

El desarrollo de la historia de la filosofía y de la ciencia ha dejado patente su testimonio al respecto. "En otros tiempos --dije-- en que la filosofía emanaba sobre todo de las matemáticas, esta clase de trascendentalización ilegítima era muy frecuente. Y ahora que se vuelve bastante a aquel estado (después del período biológico de la filosofía estamos nuevamente en un período matemático), vuelven a aparecer, y suelen tomar aspectos muy aparatosos, como tal vez está empezando a suceder con la naciente lógica 'no aristotélica', motivo de estas conferencias" (65). Porque en esta cont'e-

rencia trata Vaz Ferreira, en definitiva, de la posibilidad de una lógica no clásica o no aristotélica como consecuencia de la idealización de la realidad física, y posibilidad e intento que se esforzará inmediatamente en combatir.

Después del período biologista al que Vaz Ferreira hace referencia, las ciencias --y en buena parte la filosofía, arrastrada por ellas-- vuelven a proponerse modelos explicativos matemáticos para la realidad física, y una de las características de esta naciente "lógica no clásica" es precisamente la de imitar en lo que se verá al modelo matemático. "Esta lógica no aristotélica trae en esencia dos aspectos o peligros de falacia. 1º (esencial): Trascendentalización ilegítima de la contradicción. 2º (esto, agregado): Imitación, por la lógica, de lo matemático (de lo físico-matemático), que puede llevar a falacia" (66).

Las matemáticas y, con ellas, las ciencias que como la física han tomado modelo de ellas son representaciones sencillas o simples de la realidad que la falsean cuando no somos conscientes de su carácter simbólico. "Si se puede decir que una fórmula, por ejemplo, es la descripción de realidades, ese término 'descripción' sólo es propio en un sentido simbólico" (67), pues un tratamiento matemático sobre una realidad dada es siempre un modo de abordarla para intentar entenderla. Pero de ese modo de entenderla no es lícito concluir que la realidad tenga esa esencia. "Que las matemáticas muerdan en la realidad no quiere decir que sean iguales a ella (aunque el hecho de morder suponga cierta relación; pero esta relación no es de identidad ni de parecido, como no se parece un instrumento a aquello que con el instrumento se maneja)" (68).

No resulta fácil considerar a las matemáticas como un instrumen

to al servicio del hombre y a la física como una herramienta de interpretación de la realidad natural. Veamos cómo, en efecto, ha havido interpretaciones de la física atómica que no han sabido limitarse a su ámbito estricto de conocimiento, creyéndose obligadas a generalizar o trascendentalizar las explicaciones instrumentales de la física. "Es un hecho que la físico-matemática moderna ha estado trabajando, y en parte trabaja aún, sobre hipótesis contradictorias; y lo interesante es que eso ha sido fecundísimo... Son dos esas contradicciones fundamentales: corpúsculo y onda; contínuo y discontínuo" (69). Que la luz se interprete como poseyendo una doble naturaleza de onda y de corpúsculo es en cierto modo reconocer las dificultades de la razón por aceptar la discontinuidad entre partículas finitas y necesitar postular la continuidad de una onda.

Tan contradictorio parece entonces mencionar la doble naturaleza ondulatoria y corpúscular de la luz como postular la continuidad y la discontinuidad en la materia. Pretender que la realidad es a la vez contínua y discontínua, onda y corpúsculo, es reconocer ante todo nuestra incapacidad racional por formarnos una imagen coherente del mundo y no contradictoria, al tiempo que es también establecer una contradicción en los términos que es preciso mantener dentro de sus justos límites, que son los de la utilidad para la física, sin que pueda inferirse legítimamente una contradicción en sí, válida universalmente. Pero el peligro de trascendentalización aquí denunciado estriba precisamente en no mantener los términos de esta contradicción en los límites estrictos de la física donde se originaron, para hacerla válida en el ámbito general del conocimiento.

El peligro, la tentación de la trascendentalización, consiste entonces en decirse ¿por qué no hacer de la contradicción en la físi

ca una ley del pensamiento humano?, "¿por qué no legitimar lógicamente la contradicción abandonando sencillamente los principios fundamentales de la lógica clásica?" (70). He aquí formulado con claridad el intento máximo del error de trascendentalización ilegítima: legitimar lógicamente la contradicción, hacerla válida universalmente cuando ese principio era tan sólo aplicable como herramienta en un sector determinado de la realidad, y aun con reservas.

Obsérvese que no atendemos por el momento al contenido del principio para invalidar el proceso lógico de inferencia que partiendo de la validez de un caso particular intenta universalizarlo. Desde el estricto uso de la inferencia, no puede hacerse una cuantificación universal a partir de un sólo caso particular. No puede seguirse la contradicción (o cualquier otro principio) con validez universal sólo porque haya sido utilizado con éxito o porque haya podido darse en un ámbito particular y determinado.

Pero además de esta inferencia en sí ilegítima y lógicamente inválida, Vaz Ferreira señala aún otra circunstancia que afecta a esta trascendentalización particular: el carácter de contradicción con que se señala a la realidad física no tiene un sentido ontológico ni siquiera en la misma física donde se utiliza, sino que tal contradicción es sólo un modo de interpretar o de expresar la realidad de modo que comprenda lo mejor posible los fenómenos observados.

Decir de la luz o de la materia que es onda u corpúsculo, continua y discontinua no es atribuir a la realidad una contradicción en sí, sino referirnos a ella de modo que seamos capaces de explicar tanto la radiación energética como los choques entre partículas, comenzando a admitir la posibilidad de que la contradicción

no esté en la realidad de la que hablamos sino en las palabras que inevitablemente debemos utilizar para referirnos a ella (71).

Con esta trascendentalización, las ciencias físicomatemáticas han seguido del todo, hasta en los defectos, al modelo de las ciencias exactas. Han atribuido a la realidad una característica que no era más que un instrumento o un útil para estudiarla, identificando de nuevo física teórica con estudio de lo físico o del ente natural por medio de las matemáticas, pasando a constituirse en una ontología que no es consciente de serlo, y que reduce a cantidad las nueve otras categorías del ente.

En este tratamiento ha habido mucho de imitación a las matemáticas, no sólo por parte de la física, sino también por parte de la lógica; imitación que se ha plasmado en el lenguaje. "Esa imitación es patentísima. Por ejemplo: se habla de lógica de n valores, imitando el espacio de n dimensiones; se habla de 'universo del discurso', porque en la relatividad se habla de un universo de dimensión y de tiempo; se habla de 'matrices de veracidad', porque una teoría de las matrices forma parte de las matemáticas de la mecánica actual" (72). Pero digamos también que la novedad en la lógica no tiene por qué venir necesariamente en contra de la lógica antigua. "La Lógica no aristotélica podrá traer desarrollos o proliferaciones más o menos útiles; pero eso sólo será, diremos, puro, si se libra del paralogismo inicial de falsa trascendentalización de la contradicción" (73). Esto es: que la lógica tradicional ha venido ofreciendo sus frutos hasta ahora, y que si ahora parece conveniente usar otros planteamientos no por ello ha de invalidarse la primera. Así se evitarían esos movimientos ajenos al desarrollo de la Física y de la Filosofía que intentarían establecer otras lógicas llevados por falacias de contradicciones inexistentes. De ahí

que el objeto principal de este artículo sea el de contribuir a depurar de la filosofía falacias de este orden, que tienden a dar origen a esa otra lógica "no aristotélica" (74).

Una segunda acepción de la palabra trascendentalización podría ser la de objetivación. Vaz Ferreira la utiliza para designar la proyección del indeterminismo más allá de las consideraciones del sujeto (75). Objetivar es entonces llevar lo pensado más allá del sujeto para identificarlo con la realidad u objeto sin ninguna justificación. Esta segunda acepción se conjuga bien con la primera, pues objetivar es de este modo generalizar el pensamiento hecho objeto, atribuyéndole realidad universalmente válida sin justificación que legitime esa trascendentalización.

No será necesario destacar, para finalizar esta exposición, que no siempre se presentan con claridad estas trascendentalizaciones, o por lo menos con la claridad de la trascendentalización de la contradicción. También aquí, para conseguir percibir el error es precisa una labor de preparación anterior "en la cual esos sofismas aparezcan y pasen mezclados con los demás y sin nada especial que llame la atención sobre ellos, como ocurre en la realidad" (76), donde descubrirlos requiere un largo y entregado ejercicio.

Perfilemos aún el papel que la lógica viva desempeña en el desenmascaramiento de algunos otros errores tradicionales en el mecanismo psíquico del hombre, destacando en cada momento la función descubridora del error que ha tenido esta lógica viva.

Otros errores en la lógica tradicional

Una característica de esta lógica viva es que no se deja reducir a un ámbito de acción determinado, a un campo de conocimiento particular. La actividad del pensamiento vivo es tan propiamente libre que difícilmente se la puede limitar, y mucho menos cuando esta crítica del pensamiento que es la lógica pretende inspeccionarlo críticamente todo.

Supuesta la filosofía como el lugar natural del pensamiento, y supuesta la tarea crítica de esta lógica como incluida dentro de la filosofía, se puede asegurar que le corresponde a la filosofía en general inspeccionar y hasta cierto punto fiscalizar la acción de los demás campos del conocimiento humano, entendidos genéricamente como ciencias. "La filosofía es una profundización y una generalización de la ciencia; es, si se quiere, una meditación más honda sobre las ciencias, que, como es elemental, empieza por re--querir un conocimiento de éstas" (77). En este contexto, solicitaba Vaz Ferreira el conocimiento previo del Derecho para comenzar una Filosofía del Derecho. Del mismo modo, sobre una Licenciatura de Historia se podría iniciar una Filosofía de la Historia, y sobre una Licenciatura en Ciencias una Filosofía de las Ciencias, etc. La reflexión filosófica es así una reflexión crítica de algo, y la lógica propuesta por Vaz Ferreira es una lógica que se ejercita también sobre un modo de pensar que ya está dado.

El material de reflexión filosófica, en su vertiente lógica, lo toma Vaz Ferreira de las ciencias establecidas y de los razonamientos ya hechos. Ahí es donde nuestro filósofo encuentra materia para ejercitar su propio pensamiento para ver de encontrar el error. El conjunto de las ciencias, estudiadas previamente una por una, permite encontrar analogías de pensamiento, por muy diverso que sea

el objeto tratado, pues el pensar es el denominador común a todas esas ciencias, el substrato íntimo y último que interesa a nuestro filósofo. El estudio de esas analogías con sus adertos y errores, le permite afirmar con seguridad: "la división que nosotros hacemos es a los efectos de poder hablar y de poder obrar; pero no corresponde a la realidad del espíritu" (78). Esa realidad del espíritu que fluye, la acción de pensar que se manifiesta en cualquiera de los ámbitos del saber, en todas las ciencias, es el objeto propio de la filosofía y de la lógica de Carlos Vaz Ferreira.

El espíritu vivo no establece sus conocimientos tal y como se refleja en los manuales de ciencia. "Se cree, cada vez más, que la marcha de los procesos mentales, tal como nosotros los concebimos y exponemos, por ejemplo, en esos tratados de lógica y en los mismos de psicología son esquemas" (79). Solamente por la observación directa de cómo funciona el propio pensamiento ante un conocimiento dado, comparándolo con aquello que el manual dice de él, puede permitir que aparezca ese contraste vivo que hace modificar nuestras concepciones tradicionales recibidas, reviviéndolas en nosotros y dándoles una vida propia, personal, distinta de las anteriores e irrepetible. "Para usar un ejemplo de que yo me he servido para dar una idea, aunque grosera, de estos procesos reales de intelección, lo normal no es que comprendamos como se podría ir viendo un cuadro cubierto en el cual se destapase una tras otra las distintas figuras, sino más bien como se iría viendo y comprendiendo un cuadro situado en un salón oscuro que se pudiera iluminar poco a poco" (80). Esa segunda comparación se hace consecuente con la idea de gradación, de presentación total en la enseñanza, sin esconder ninguna parte de la realidad.

Esconder o esquematizar, son dos acepciones de la misma actitud,

del error común a todos los sistemas de enseñanza filosófica. Pero no es que con ello Vaz Ferreira se haga contrario a la presentación sistemática, clara y precisa. Reconoce que ésta debe darse donde pueda darse. "En grueso, en esquema, se puede pensar por sistemas (...) allí donde: primero, se sabe todo, lo de hecho y lo de principio; esto es: cuando se poseen bien todos los datos de la cuestión, y todos los principios que han de ser aplicados; y segundo: cuando, todo esto, se puede combinar, integrar --diremos-- en el sistema" (81). Cumplirán el primer requisito las ciencias positivas, experimentales, exactas; sobre todo si es posible llegar a determinar con precisión todas las cuestiones de principio. Eso explica que puedan circular manuales más o menos útiles de esas ciencias positivas particulares. Pero parece muy difícil que cumpla esa primera condición un tratado general de Historia, de Psicología, de Sociología o, sobre todo, de Filosofía. Solamente un estudio detenido de las condiciones particulares de esas ciencias podrían permitirle a nuestro autor reducirlas a sistemas.

Pero cuando el conocimiento estudiado es el de la lógica, la resistencia a postular un sistema válido le hacen renunciar del intento de dar por válido un esquema lógico cualquiera. "Lo que la lógica clásica ha postulado es: primero, que la connotación de cada palabra es suficientemente precisa, fija, permanente y clara en sus límites, como para que pueda decirse en todos los casos si los seres entran o no entran en las clases que determinan esas palabras; y, segundo, que hay, o se pueden crear, tantas palabras, como para que todos los seres y fenómenos puedan ser nombrados con absoluta adecuación" (82), de modo que la lógica clásica parecería reunir los requisitos necesarios para constituirse en sistema, precisamente lo que es rechazado por Vaz Ferreira, quien no cree que haya tal exactitud ni exhaustividad en las palabras, al ser puro

convenio y formalidad conceptual. Hay para Vaz Ferreira una "ina--
decuación fundamental del lenguaje para expresar la realidad" que
invalida todo intento de hacer corresponder biunívocamente palabras
con seres, para terminar diciendo "tengamos bien presente la verda
dera misión de la palabra; en estos casos, la misión del adjetivo,
de la calificación: es un esquema para pensar" (83), quedando así
invalidada la pretensión de una lógica precisa de las palabras y
de las cosas que quiera instituirse en sistema.

La reflexión filosófica y crítica acerca de las ciencias que
se va llevando a cabo desde el análisis de la formulación verbal,
arroja ahora un nuevo resultado: lo que para la ciencia es verdade
ro o útil, puede no serlo para la filosofía sin que deba por ello
invalidarse lo anterior. En efecto, cuando analizamos filosófica--
mente la palabra materia podemos referirla a una sensación subjeti
va psicológicamente, aunque nos sigamos refiriendo a ella y traba
jemos con ella sin que esa consideración afecte nuestra actividad
científica. En filosofía, en cambio, el problema propio estriba en
esa observación psicológica. "Se ha visto bien que la verdad o la
falsedad de una teoría (mejor: de una formulación verbal) en ciencia,
es cosa muy distinta de su verdad filosófica y es independien
te de ella; se ha repetido con toda exactitud que es posible super
poner a las teorías científicas una teoría metafísica cualquiera,
como es posible también no superponer ninguna" (84). La ciencia es
tablece respecto de sí misma sus propios requisitos de veracidad,
sus propias normas que procura cumplir para no invalidarse a sí mis
ma, y no puede ser verificada ni invalidada en sus principios por
requisitos teóricos ajenos totalmente a ella. De ahí que la refle
xión crítica de la ciencia deba partir o tener como base a la cien
cia misma para poder constituirse en una legítima filosofía de la
ciencia.