

Miguel Andreoli

Pensar por ideas  
a tener en cuenta:  
elementos  
de filosofía política  
en Vaz Ferreira



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY



CSIC

bibliotecaplural

Miguel Andreoli

Pensar por ideas a tener en cuenta:  
elementos de filosofía política  
en Vaz Ferreira



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY



CSIC

bibliotecaplural

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo  
de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

El trabajo que se presenta fue seleccionado por el Comité de Referato de Publicaciones  
de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
integrado por Luis Behares, Leonel Cabrera, Sylvia Costa, Nelly Da Cunha, Emilio Irigoyen,  
Ricardo Navia, Ana María Rodríguez Ayçaguer y Mónica Sans.

© Miguel Andreoli, 2012

© Universidad de la República, 2012

Departamento de Publicaciones,  
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<[www.universidadur.edu.uy/bibliotecas/dpto\\_publicaciones.htm](http://www.universidadur.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm)>

ISBN: 978-9974-0-0884-7

Este libro es el resultado de una investigación que contó con el apoyo del Fondo Clemente Estable. En este marco trabajaron Fernanda Diab y Agustín Reyes, quienes leyeron y discutieron la mayor parte del texto y ayudaron a evitar errores, los que permanecen son de responsabilidad del autor. El trabajo también se benefició de observaciones que realizó Lía Berisso.



# CONTENIDO

---

Presentación por <i>Rodrigo Arocena</i> .....	7
UN MODO DE PENSAR.....	9
Los problemas sociales como problemas normativos.....	12
El proceso de la decisión .....	14
Todo lo que podría hacerse o desearse .....	14
Las ventajas e inconvenientes .....	24
Y, tercer momento: elección .....	28
LA PRIORIDAD DE LA INTERIORIDAD EN VAZ FERREIRA.....	33
El yo inmediato.....	34
El yo sin génesis.....	37
INDIVIDUALISMO Y LIBERALISMO EN VAZ FERREIRA.....	41
La libertad en Stuart Mill.....	43
La perspectiva de Spencer .....	47
Spencer y el positivismo uruguayo.....	52
El individualismo en Vaz Ferreira.....	54
LA FORMA DEL LIBERALISMO DE VAZ FERREIRA.....	57
Individualismo y libertad.....	59
La libertad y el desarrollo de la individualidad .....	63
La libertad y el problema social.....	67
La igualdad .....	74
La conciliación de los principios.....	76
La crítica del régimen presente: el problema de la herencia.....	77
El derecho a tierra de habitación.....	86
La fórmula de la conciliación.....	90
INDIVIDUO Y POLÍTICA EN VAZ FERREIRA.....	97
El intuicionismo vazferreiriano.....	97
Los hombres de carácter superior.....	101
La diferenciación entre los hombres .....	103
Las consecuencias de la acción .....	106
La acción política.....	112
El problema de las épocas democráticas.....	114
La concepción de la democracia.....	116
EL FEMINISMO DE VAZ FERREIRA.....	125
Bibliografía 139	
Fuentes.....	143



# Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La universidad promueve la investigación en todas las áreas del conocimiento. Esa investigación constituye una dimensión relevante de la creación cultural, un componente insoslayable de la enseñanza superior, un aporte potencialmente fundamental para la mejora de la calidad de vida individual y colectiva.

La enseñanza universitaria se define como educación en un ambiente de creación. Estudien con espíritu de investigación: ese es uno de los mejores consejos que los profesores podemos darles a los estudiantes, sobre todo si se refleja en nuestra labor docente cotidiana. Aprender es ante todo desarrollar las capacidades para resolver problemas, usando el conocimiento existente, adaptándolo y aun transformándolo. Para eso hay que estudiar en profundidad, cuestionando sin temor pero con rigor, sin olvidar que la transformación del saber solo tiene lugar cuando la crítica va acompañada de nuevas propuestas. Eso es lo propio de la investigación. Por eso la mayor revolución en la larga historia de la universidad fue la que se definió por el propósito de vincular enseñanza e investigación.

Dicha revolución no solo abrió caminos nuevos para la enseñanza activa sino que convirtió a las universidades en sedes mayores de la investigación, pues en ellas se multiplican los encuentros de investigadores eruditos y fogueados con jóvenes estudiosos e iconoclastas. Esa conjunción, tan conflictiva como creativa, signa la expansión de todas las áreas del conocimiento. Las capacidades para comprender y transformar el mundo suelen conocer avances mayores en los terrenos de encuentro entre disciplinas diferentes. Ello realza el papel en la investigación de la universidad, cuando es capaz de promover tanto la generación de conocimientos en todas las áreas como la colaboración creativa por encima de fronteras disciplinarias.

Así entendida, la investigación universitaria puede colaborar grandemente a otra revolución, por la que mucho se ha hecho pero que aún está lejos de triunfar: la que vincule estrechamente enseñanza, investigación y uso socialmente valioso del conocimiento, con atención prioritaria a los problemas de los sectores más postergados.

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye así a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto a la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es pues una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del



conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

La universidad pública debe practicar una sistemática Rendición Social de Cuentas acerca de cómo usa sus recursos, para qué y con cuáles resultados. ¿Qué investiga y qué publica la Universidad de la República? Una de las varias respuestas la constituye la Colección Biblioteca Plural de la CSIC.

*Rodrigo Arocena*

# Un modo de pensar<sup>1</sup>

En la tercera de sus conferencias *Sobre los problemas sociales*, al momento de señalar cuál fue el resultado de las consideraciones hechas sobre los principios de libertad e igualdad, Vaz Ferreira afirma que «Ante todo, tenemos algo que vale más que una teoría: tenemos un modo de pensar (y hasta de sentir) que debe ser el de todos los espíritus sinceros y comprensivos, si plantean bien el problema».<sup>2</sup> Su *modo de pensar* se caracteriza por desconfiar de los cuerpos doctrinarios fuertemente sistemáticos, y la pretensión de transmitir una manera de pensar antes que una teoría. Hay consenso entre quienes se han ocupado de su obra, en que mucho de lo mejor de esta se encuentra en la reflexión metodológica.<sup>3</sup>

En este marco, dirigió gran parte de su esfuerzo a la determinación de las exigencias que enfrenta el pensamiento en los procesos de decisión en asuntos que, en un sentido amplio, son de política y ética social. Vaz Ferreira, en cambio, casi no se ocupó de las cuestiones propias de una ciencia de lo social. En la medida en la que un pensamiento, que pretende orientar la acción, no puede permanecer ajeno a la cuestión de la acción posible y las restricciones estructurales que la definen, en el caso de la obra de Vaz Ferreira el vacío dejado por la ausencia de una tematización expresa de las condiciones de la vida social fue ocupado, como veremos, por una concepción psicologista de la naturaleza humana.

Las observaciones metodológicas que realizó sobre los problemas de la acción se encuentran, en su mayor parte, en *Lógica Viva* y en pasajes de *Un paralogismo de actualidad*, *Conocimiento y acción*, *El pragmatismo* y en *Sobre los problemas sociales*. Estos textos se refieren, básicamente, a los modos de llegar a la mejor decisión en cuestiones de carácter práctico. Como señaló Grompone, lo que Vaz Ferreira buscó fue una guía de la voluntad y razón individuales, «aun en aquellas cuestiones en las cuales lo social constituía el centro de la investigación».<sup>4</sup> De este modo, su individualismo social y político se corresponde con sus reflexiones

---

1 En este capítulo utilizo, en parte y con modificaciones, pasajes del cap. I de mi libro *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Montevideo, Facultad de Derecho, 1993.

2 Las citas de Vaz Ferreira se hacen de la Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay en XXV tomos, Montevideo, 1963, indicando título, tomo y página. Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, t. VII: 73-74.

3 Por ejemplo, «La atención prestada al modo como se piensa, al método es una de las características del pensamiento de Vaz Ferreira. Y esta insistencia en el modo, es precisamente lo más valioso de su pensamiento», Claps: 1950: 99.

4 Grompone, 1972: 16. El texto continúa señalando: «No consideró por lo mismo, el lenguaje o las instituciones sociales pesando sobre el individuo y aun el problema de la lucha de clases lo examinó como un problema moral en el cual estimarse las situaciones individuales y el predominio de la racionalidad en la que se adoptara».

metodológicas sobre una práctica, individualmente entendida, que quiere permanecer atenta a las particularidades de las situaciones concretas.

Es bien sabido que el propósito de la principal obra metodológica de Vaz Ferreira, la *Lógica Viva*, no es contribuir al estudio de la sintaxis lógica o de los procedimientos estrictamente formales del razonamiento (Ardao, 1978: 170), sino, tal como aparece enunciado en el Prólogo de la primera edición, lo que quiere es dar lugar a una «Psico-Lógica», bajo la forma de

un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan —sobre todo de las maneras como se equivocan— pero de hecho: 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 [...] destinado [...] solo al fin positivamente práctico de que una persona cualquiera, después de haber leído ese libro, fuera algo más capaz que antes de razonar bien, por una parte, y más capaz, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubiera evitado, o hubiera evitado con menos facilidad (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 15).

El propósito es de carácter terapéutico: ayudar a evitar errores que no son simplemente malos pasos deductivos, sino que más bien se vinculan con confusiones verbales y equivocaciones en cuanto a la naturaleza de los problemas, producidas ya sea por interferencias provenientes de hábitos intelectuales, como por distorsiones generadas por actitudes y expectativas que tienden a autoverificarse y, más profundamente aún, por la inadecuación del lenguaje tanto respecto al pensamiento que quiere expresar como en relación con la complejidad a la que pretende referir.

En esta tarea Vaz Ferreira atendió antes que nada a la distorsión que el lenguaje impone al pensamiento, y denunció la esquematización que lo verbal y lo conceptual producen en el *psiqueo*. La noción vazferreiriana de *psiqueo* remite a las ideas de James y Bergson sobre la fluidez y continuidad del psiquismo. Consideraba que la difusión de esta nueva perspectiva de la vida psíquica que introdujeron estos autores, constituía uno de los hechos más notables de la cultura de la época.<sup>5</sup> Como mérito principal, le atribuyó el haber contribuido de un modo decisivo a la denuncia del carácter «fijante» y «esquemático» de la categorización conceptual y de las exigencias que así impone a la expresión lingüística, que la inhabilitaría como expresiones válidas de la interioridad psíquica.

5 «La intención de la *lógica viva*, su significado profundo, es la promoción de un nuevo modo de pensar, más amplio, más sincero, más comprensivo que el habitual, mediante la mostración de lo *concreto*, lo *vivo* del pensamiento que se agita por debajo del *esquema verbal* en que se le formula para expresarlo» (Ardao, 1961: 33). Es central el abandono del asociacionismo psicológico por parte de Vaz Ferreira, a partir de *Dos paralogismo pedagógicos y sus consecuencias* (1903) —al cual pertenece plenamente Stuart Mill— en la dirección de atender la «vida psíquica» al modo de Bergson y James, véase Ardao, 1978: 189 y ss. Excede a nuestra investigación la evaluación de esta concepción de Vaz Ferreira. Es interesante la crítica desarrollada en Castro y Langón, 1969, en particular caps. 1 y 11.

La *Lógica Viva* es el producto de un lector atento del *Sistema de la Lógica deductiva e inductiva* de Stuart Mill, pero más allá del común abandono del foco de la atención en el silogismo clásico, se trata de dos obras marcadamente distintas en su intención y ejecución. Entre los sofismas que la lógica tradicional no había considerado, Stuart Mill incluyó los llamados *sofismas de confusión*, producidos por las insuficiencias de la conceptualización y la expresión. Pero mientras que para el filósofo inglés de lo que se trata es de superar el error mediante un mejor manejo del pensamiento y del lenguaje; para Vaz Ferreira, en cambio, tales confusiones constituyen señales de la insuficiencia *en principio* de todo lenguaje para expresar la interioridad.<sup>6</sup> Considera que los errores que de aquí derivan, antes que algo que pueda ser finalmente reducido, son el resultado inevitable de las limitaciones del instrumento que el espíritu utiliza para expresarse.

La postura de Vaz Ferreira en relación con la «interioridad» lo muestra en una relación compleja con la tradición cartesiana. Continuando con esta visión, nuestro autor supone que el sujeto tiene un acceso privilegiado a algo distinto a lo que es de público acceso, pero se diferencia por considerar que de esta relación con la interioridad, no se obtiene más evidencia que la de su existencia. Para él esa interioridad es en principio inexpresada e inexpresable, susceptible solo de aproximaciones que nunca la agotan. Así su filosofía se excluye de todo programa que suponga la esperanza de una clarificación final del lenguaje, a diferencia de lo que era la dirección del trabajo de Stuart Mill, en continuidad con la intención de Descartes de obtener bases claras para el conocimiento.

También nos aproxima a la comprensión de la orientación de la obra de Vaz Ferreira, considerar otra diferencia con los desarrollos de Stuart Mill. Este último introduce una distinción entre errores intelectuales y morales. Los primeros conciernen directamente a la mala aplicación de las reglas del raciocinio; los segundos se dividen en dos clases: los debidos a «la indiferencia por la adquisición de la verdad» y los que provienen de «las inclinaciones» (Mill, 1917: 725). Mill excluía del alcance de su obra el estudio de las fuentes «morales» del error, dado que entendía que, si bien las inclinaciones pueden predisponernos a la equivocación, las falsas creencias provienen más bien del «hecho intelectual de la admisión como suficientes de pruebas insuficientes» (Mill, 1917: 727). Vaz Ferreira, en cambio, centró su interés tanto en las relaciones de los errores lógicos con las actitudes psicológicas, como en la consideración de los llamados, en la terminología de Mill, errores morales.

Mientras que la preocupación básica de la obra de Mill es la lógica del proceso de investigación empírica, incluida la reflexión sobre las condiciones de construcción de una ciencia de lo social —a cuya discusión está dedicado el capítulo de cierre de *A System of Logic*— la *Lógica Viva* quiere ser, en cambio, en

---

6 Cfr. Paladino, 1962: 10 y ss.

lo que se refiere a las cuestiones sociales, una contribución a la buena conducción racional y moral de los procesos de decisión práctica.

## Los problemas sociales como problemas normativos

Los problemas sociales son, sostiene Vaz Ferreira, «problemas normativos» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 116.). En ellos lo que hay que resolver es «cómo se debe o conviene obrar» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 117). Abarcan las cuestiones sobre cómo debiera obrarse para obtener tal o cual fin; o, en general, cómo debe obrarse; o qué organización debe darse una institución cualquiera, o si es malo o bueno un proyecto de ley; [...] 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 (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 91).

La caracterización de los problemas normativos se da por contraposición a los llamados «problemas explicativos o de constatación» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 94). En estos, se discute «cómo pasan los hechos» lo que, supone Vaz Ferreira, puede, en principio, ser determinado inequívocamente (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 91). Tales problemas «tienen, teóricamente al menos, una solución única y perfecta» (Vaz Ferreira, t. IV: 92). En lo relativo a cómo se debe obrar, por el contrario, «lo que [...] por lo menos no deberá forzosamente resultar, es la obtención de una solución ideal» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 93). Vaz Ferreira afirma que, mientras los problemas explicativos son susceptibles en principio de «solución perfecta», no sucede lo mismo con los normativos. Al tratar los problemas normativos se comete el paralogismo de pretender encontrar, también en este caso, una solución perfecta, siendo que, por su naturaleza, no la admiten (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 94).<sup>7</sup> En la práctica la elección debe, frecuentemente, asumir pérdidas, en relación con los objetivos perseguidos. En los problemas sociales

lo que hay son soluciones posibles, con ventajas e inconvenientes, tal vez todas ellas con ventajas que no se pueden negar y con inconvenientes que no se pueden suprimir, siendo el problema práctico, y el sentido de la palabra solución, el de elegir la que tenga menores inconvenientes y mayores ventajas; y no siendo objeción dirimente contra una solución, la de que tenga inconvenientes (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 30-31).

La traslación indebida a los problemas normativos del ideal de resolución de los problemas explicativos llevaría, según Vaz Ferreira, a los siguientes errores:

---

7 Se trata de una afirmación que reitera en varios momentos de su obra, por ejemplo en las conferencias de 1914 *Sobre la propiedad de la tierra*, insiste en que en buena medida, la dificultad de los problemas sociales ligados a los principios de igualdad y libertad, se debe a que «no siempre se ha tenido en cuenta que se trata de “problemas normativos”, de esos “problemas de hacer”, en los cuales no existe, forzosamente, una única solución totalmente buena» (*Sobre la propiedad de la tierra*, t. V: 188).

El rechazo de «las soluciones que tienen inconvenientes, por la sola razón de tenerlos, y sin detenerse a pensar que las otras soluciones posibles pueden tenerlos también, y, en su caso, tenerlos mayores» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 95)

La errónea ponderación de las ventajas y desventajas de las alternativas propuestas, ya sea por sobrevaloración de las ventajas de la opción que se prefiere y de las desventajas de las que se rechazan, como por subvaloración de las desventajas de la propia opción y de las ventajas de las alternativas (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 95).

1. En general, una mala estimación de lo que es una buena solución en este tipo de cuestiones: cuando uno de estos problemas de hacer o de ideal se trata como debe tratarse, ocurre algo muy curioso, y es que los hombres tienden a creer que ha quedado sin solución. Entretanto, la impresión de *solución* se produce en los hombres precisamente cuando el problema es mal tratado (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 104).

No hay en la obra de Vaz Ferreira una reflexión explícita sobre la génesis de esta falacia, a la que, por otra parte, considera muy frecuente. Es muy probable que le atribuyera la causa que en general veía operar en los paralogismos que estudia: la inadecuación del lenguaje para ciertos propósitos expresivos. Pero lo que no analiza, es por qué la confusión se da precisamente en esta dirección, porque hay una prioridad de la actitud ante los problemas explicativos tal que esta impide ver la especificidad de las cuestiones normativas. En *Sobre los problemas sociales*, señala que lo que a veces está actuando es una especie de providencialismo, la creencia de que hay «alguna manera natural, e ideada por el Creador de resolver problemas tales como el de la aplicación de impuestos, de un modo análogo a como hay una manera natural de caminar» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 68). La indicación de que el paralogismo aparece a veces ligado a la creencia en la existencia de algún orden natural para los asuntos humanos, es interesante, pero, lamentablemente, no se extiende en ella y, en el mismo pasaje, Vaz Ferreira se limita a la constatación de que se está ante un «error común».

Lo que sí le interesa examinar expresamente son los efectos que este paralogismo acarrea. Además de provocar el error, que hace al paralogismo mismo, de tratar mal las cuestiones normativas, también tiene un efecto conservador, ya que «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 problema» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 102). En materia social hay una resistencia de lo existente, un efecto de inercia, tal que los proyectos de modificación sufren una distorsión de la perspectiva, destacándose sus inconvenientes sobre las ventajas que pudieran tener. Pero, en una nota al mismo texto, Vaz Ferreira hace la salvedad de que

También podría decirse, al contrario, que el sofisma en cuestión es un sofisma innovador: como las instituciones existentes tienen casi siempre defectos, la suposición de que pueden haber soluciones perfectas lleva a desear ya procurar el cambio [...] En realidad ambas cosas ocurren (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 102).

Si el paralogismo puede tener tanto un efecto conservador como innovador, hay que entender que lo característico no es la dirección del efecto, sino el hecho mismo de la eficacia. Lo que importa es la existencia de actitudes, ya sean conservadoras o innovadoras, que por medio de la consideración indebida de las cuestiones normativas, se autoverificarían. La estructura del paralogismo genera una forma particular de error en la consideración de ventajas e inconvenientes en los asuntos prácticos; su orientación depende, en cambio, de las actitudes desde las que se produce el sesgo de la ponderación. El resultado es el fracaso del proceso necesario para una buena elección.

## El proceso de la decisión

En el apéndice agregado a la edición de 1919, Vaz Ferreira introduce indicaciones sobre el modo en el que estima que deberían ser tratadas las cuestiones normativas. Señala tres momentos en el proceso de su resolución, para cada uno de los cuales considera que hay formas propias de cometer paralogismos:

El examen de una cuestión normativa, comprende tres momentos. Primer momento: investigación o determinación de todo lo que podría hacerse o desearse; especificación de todas las soluciones que podrían tomarse. Segundo momento: estudio de las ventajas e inconvenientes; más comprensivamente de los bienes y de los males, de cada una de esas soluciones [...]; tercer momento: elección. [...] En cada uno de esos tres momentos pueden cometerse diversos errores y paralogismos (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 105).

### Todo lo que podría hacerse o desearse

Una elección racional requiere la debida consideración de las alternativas disponibles desde la situación en la cual se toma la decisión. Un error frecuente en este caso es de omisión: no tomar en cuenta todo lo que podría hacerse, ya sea por no haber tomado en cuenta ciertas opciones, o por dejar de lado otras que serían combinaciones de opciones ya pensadas, o grados dentro de lo ya considerado (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 106).

Veamos un caso de lo que Vaz Ferreira consideraba una buena solución no pensada. Se trata de la discusión entre los partidarios del divorcio por voluntad de las partes, y los opositores a la posibilidad del divorcio, que invocaban la «necesidad de conservar la familia». La intervención de Vaz Ferreira repara en una alternativa que no había sido tomada en cuenta, promoviendo una más adecuada consideración de los elementos relevantes en la situación. Su aporte al debate fue llamar la atención sobre el hecho de que «la situación del hombre y de la mujer no son iguales».8 De esta observación resultó el divorcio por sola voluntad de la mujer, sin necesidad de expresión de causa. Así logró introducir un principio de

---

8 La desventaja en perjuicio de la mujer no era solo social. Hasta la ley de capacidad civil de la mujer de 1946, esta se encontraba en Uruguay en una situación de inferioridad jurídica respecto al hombre.

compensación en la situación desigual del hombre y la mujer en la institución matrimonial de la época, claramente desfavorable para la mujer. Este fue uno de los pocos casos en el que su propuesta se tradujo en medida legislativa (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 67).

Se trata, afirma, de la necesidad de tomar en cuenta todas las alternativas disponibles. Pero, ¿cómo saber «todo lo que podría hacerse»?

Se ha sostenido que en Vaz Ferreira, «la determinación de lo que podría hacerse —lo posible— aparece como lo conforme a la experiencia pasada» (Robinel, 1972: 7). Esta interpretación en la dirección de un cierto empirismo conservador, no es corroborada por el sentido general de los textos pertinentes. Es suficiente para rechazarla advertir que el primero de los errores que Vaz Ferreira indica en lo que afecta a la consideración de las alternativas, es justamente el no tomar en cuenta opciones nuevas, aun no experimentadas. En todo caso, como veremos, lo que le interesa conservar es la guía de los principios morales que estima que la historia ha ido probando como valiosos, pero la relación entre estos principios y las alternativas concretas para la acción no es meramente conservadora y más bien, muchas veces, lleva a la ampliación de las opciones a tomar en cuenta.

Toda acción se da en un marco de restricciones físicas y sociales preexistentes, pero no hay en Vaz Ferreira una consideración explícita de las restricciones sociales de la acción. Parte, en cambio, de supuestos no discutidos sobre los impulsos que mueven a los hombres, y se limita a considerar lo social como un resultado de estos impulsos individuales.<sup>9</sup> Tales supuestos coinciden, como mostraremos en las partes siguientes de este trabajo, con los habituales en el pensamiento liberal clásico. Se trata de los dos elementos, no fácilmente conciliables, de motivación moral por una parte, y de impulso egoísta competitivo por otra.

Pero, más allá de la debilidad señalada en el análisis vazferreiriano de lo social, su concepción del equilibrio entre las valoraciones y las constataciones de hecho, entre evaluación práctica y conocimiento, y entre la misma evaluación y la decisión, es interesante y particularmente compleja.

Es del caso señalar que frente a esta complejidad han sucumbido algunas interpretaciones de su obra. De hecho, se han dado dos formas opuestas de crítica que, creemos, no alcanzan a superar sus planteos: a) en un caso, se lo interpreta bien, pero la crítica no asume la complejidad del problema; b) en el otro, no se lo entiende.

- a. Ceruti Crosa sostuvo que, al contrario de lo que pensaba Vaz Ferreira, la naturaleza de los problemas planteados en este primer momento del tratamiento de las cuestiones normativas —y en general en todo el proceso

---

9 Como observa Ceruti Crosa, para Vaz Ferreira, «La sociedad está formada por los hombres, y por hombres capaces de pensar y sentir. La sociedad, pues, es una resultante de lo que los hombres piensan y quieren», 1946: 44.



de la decisión—, es del tipo de las cuestiones explicativas<sup>10</sup> y, por lo tanto, plenamente reducible a procedimientos de carácter científico.

- b. En el otro extremo, se ha afirmado que, en Vaz Ferreira, «La cuestión normativa es siempre entendida como una cuestión de tipo técnico: elección de medios para fines» (Castro y Langón, 1969: 37), y que, en consecuencia, «el *resultado* de la acción será mensurable estrictamente en términos de eficacia», por lo que nuestro autor coincidiría con el tipo de enfoque para el cual, en las cuestiones normativas, «la “solución” tiende a fundirse con la de las cuestiones explicativas, suponiendo de esta manera, fines dados, sin discutir la estructura de valores desde la cual esa conducta tendría sentido» (Castro y Langón, 1969: 38).

Vaz Ferreira no reduce lo normativo a lo explicativo, un proyecto de este tipo —como el que reivindica Ceruti Crosa— no es particularmente prometedora, ya que su ejecución requeriría o bien volver a alguna forma de una filosofía de la historia donde el proceso histórico combinara a la vez facticidad y necesidad ética, o bien simplificar el momento de lo normativo —que en el sentido que lo entiende Vaz Ferreira incluye todas las instancias de evaluación— bajo la forma de la generalización de algún tipo de motivación.

Respecto a los modos de dar cuenta de la relación entre lo normativo y lo explicativo, es posible diferenciar las siguientes posibilidades:

1. la reducción de lo normativo a lo explicativo, y consiguientemente la reducción de los problemas prácticos a cuestiones de índole técnica, ya que lo que habría que determinar, a partir de una situación, es lo que de hecho sería posible en relación con fines dados, por lo que las discrepancias en la orientación de la acción podrían ser resueltas en términos de acierto y error;
2. la reducción de lo explicativo a lo normativo, con lo que los problemas de estructuración social quedan tratados como materia de opciones éticas de los individuos, y la estructura social se ve como particularmente maleable según las opciones y preferencias de los sujetos; y
3. el mantenimiento de la distinción entre los dos tipos de problemas, pudiéndose considerar, dentro de esta perspectiva, a las cuestiones normativas como racionalmente resolubles —tal es el caso de Stuart Mill— o como en última instancia resistentes a la racionalidad —como sucede en posturas como la de Max Weber—, en tanto que lo explicativo supondría la construcción de una ciencia de la acción humana. Esto último es compartido por la tercera y la primera posición, ya que ambas

---

10 Con énfasis crítico contra la distinción entre lo explicativo y lo normativo, Ceruti Crosa señala que «Los dos primeros momentos del “verdadero método” no pueden ser cumplidos sino desde un punto de vista “explicativo”, en cuanto ese método sea dirigido hacia la realidad social», para lo cual remite a la interpretación del materialismo histórico de la Tercera Internacional, 1946: 33 y ss.

suponen que los cursos de acción tienen, en algún sentido, resultados previsibles, esto es, que existen regularidades sociales que puedan ser conocidas.

Creemos que la posición de Vaz Ferreira, en sus intenciones, oscila entre las de segundo y las del tercer tipo, mientras que en el desarrollo concreto de su pensamiento, como veremos, el énfasis es puesto sobre la posibilidad de configurar las relaciones desde decisiones éticamente evaluables. Aquí radica una de las diferencias más importantes entre Mill y Vaz Ferreira.

Mill, en el Libro VI de *A System of Logic*, titulado *Lógica de las ciencias morales*, considera perfectamente realizable una ciencia de la naturaleza humana, al modo de las ciencias naturales. Las dificultades de la empresa no serían esencialmente diferentes a las que plantea la construcción de una ciencia de los fenómenos meteorológicos (Mill, 1917: 848). Las limitaciones en el logro de predicciones exactas en los asuntos humanos, no se deberían a que no haya leyes generales de lo humano —que además Mill estima, optimistamente, ya conocidas por lo menos en una medida importante—<sup>11</sup> sino a la complejidad de las circunstancias variables en las que esas leyes operan. La imposibilidad de obtener predicciones exactas sería producida, no por el desconocimiento de las regularidades, sino por la imposibilidad de contar con todos los datos del caso. Además, en lo que atañe a las ciencias sociales, afirma Mill «un grado de conocimiento absolutamente insuficiente para permitirnos predecir, puede ser muy útil para guiarnos» (Mill, 1917: 886).

Para Mill, el desarrollo científico de la política y la sociología requieren que estas formas de conocimiento, para alcanzar su madurez, modifiquen la dirección de su atención, que ha estado orientada casi exclusivamente a los *experimenta fructifera*, hacia los *experimenta lucifera*:

En política, las cuestiones que atraían la atención general eran de este orden: tal medida, tal forma de gobierno, son ventajosas o nocivas a toda sociedad, o especialmente a alguna colectividad determinada. Y se abordaba la cuestión sin comenzar por una investigación sobre las condiciones generales que determinan la acción de las medidas legislativas o los efectos producidos por las formas de gobierno (Mill, 1917: 884).

La crítica de Mill dibuja un retrato anticipado de la postura de Vaz Ferreira ante los problemas sociales. El filósofo uruguayo no desconoce, obviamente, el hecho de que todo proyecto social se enfrenta a limitaciones y condicionamientos que, en una medida importante, pueden ser conocidos

11 Es el caso particular de las «leyes del espíritu», a las que Mill considera, en su mayor parte, ya descubiertas por obra del asociacionismo (Mill, 1917, cap. 4, Libro VI). Vaz Ferreira rechazó vivamente el asociacionismo, y aparece como partidario entusiasta de la reacción antisociacionista encabezada por James y Bergson y la correspondiente imagen de la vida psíquica, con la conocida insistencia en la fluidez, continuidad y diversidad cualitativa de los fenómenos mentales. En 1914, dirá de Mill que «se equivocó [...] notablemente en psicología, donde se encerró en doctrinas estrechísimas: en las fórmulas más insuficientes del asociacionismo y del empirismo abstracto» (*Sobre la propiedad de la tierra*, t. V: 118).

empíricamente, pero su pensamiento, en este aspecto, no va más allá de la indicación general de que hay que tener en cuenta lo posible o, a lo más, algunos rasgos de la naturaleza humana, y su esfuerzo, en cambio, se dirige principalmente a determinar cuál es el orden de cosas deseable.<sup>12</sup>

En un *Psicograma de Fermentario*, Vaz Ferreira acepta la existencia de leyes sociales, con la salvedad de que «habría que estar mucho tiempo explicando en qué sentido», lo que luego no hace,<sup>13</sup> limitándose a avanzar una analogía con las leyes físicas. Indica que la existencia de leyes sociales no obstaculiza las reformas, pues sostener tal cosa sería como afirmar que «porque hay leyes de gravitación, resistencia de materiales, etcétera, no se puede reformar la arquitectura» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 181). A lo largo de su obra, parece confiar en una reflexión atenta, antes que en la contribución que pudiera provenir de una ciencia empírica de lo social.

La actitud de Vaz Ferreira en relación con las ciencias sociales de la época, integra una historia intelectual compartida por la generación formada en la Universidad nacional del último cuarto del siglo pasado, y en la que, tal como señala Ardao, se vivió, dentro de un proceso compartido en varios países de América Latina, el dominio del positivismo primero y «la parábola de su ascenso, auge y declinación» después (Ardao, 1968: 251).

El positivismo se constituyó en la mentalidad dominante de las clases ilustradas y proveyó una imagen del quehacer científico particularmente influyente. La ausencia de una tradición consolidada de investigación científica en nuestras sociedades contribuyó a formar una idea de la ciencia en intelectuales muchas veces carentes de una práctica real de las ciencias naturales, fuera determinada por el retrato positivista antes que por su práctica concreta. Si esto fue cierto para las ciencias naturales, mucho más lo fue en el caso de las sociales, en las cuales, la idea y el intento de realización de una Sociología, solían coincidir con

12 En un proyecto del año 1929, cuando desempeñaba el Rectorado de la Universidad de la República, en la propuesta de formación de un Instituto de Estudios Superiores, en el ord. 6.º del art. 3.º se disponía la creación de una cátedra «de ciencias sociales y económicas con aplicación especial al problema social». Mientras en el caso de las ciencias naturales y en el de la matemática, su prédica estuvo orientada a defender un ámbito propio para una investigación separada de las urgencias de la aplicación, en cambio, cuando se trata de ciencias sociales siempre remite a la orientación de estas en el sentido de ser fuentes de propuesta para lo que Vaz consideraba «los problemas sociales». La impresión que dan sus textos es que creía que cuando en este campo se abandonaba un contacto más o menos inmediatos con las grandes urgencias prácticas, se cae en la falsa sistematización o en alguna suerte de formulismo vacío.

13 Carlos Mato señala que «Hemos encontrado reiteradamente, como una constante de sus desarrollos, esta estructura: 1) se apoya en una serie de proposiciones a las que enfoca críticamente; 2) alude a un nivel superior de la cuestión que no presenta con el mismo rigor con el que comenzó la crítica; 3) finalmente su pensamiento se pierde en la ambigüedad», en Mato, 1967: 9. Coincidimos con estas observaciones, con la salvedad de que creemos que en buena medida la ambigüedad de la postura vazferreirana se debe a la dificultad propia de las cuestiones planteadas y al cuidado en no caer en soluciones hechas. Además tal ambigüedad se reduce cuando se considera el conjunto de su obra que, más allá de un primer aspecto de dispersión, está dotada de una fuerte unidad de dirección.

la exposición docente de la doctrina positivista, más particularmente con su variante radical inglesa (Ardao, 1968: 252).

Resultan ejemplares estas líneas del «decano de los positivistas uruguayos» (Ardao, 1968: 113). Ángel Floro Costa, quien, con énfasis de combate, afirma en 1878:

yo comprendí en un día que era una necesidad pretender abrir magistralmente opinión sobre esas altas síntesis sociales que componen el mundo de la político, sin haber analizado a fondo uno solo de los elementos que la constituyen. Comprendí entonces el descamo de nuestras sociedades, comprendí entonces el secreto de nuestra feroz intolerancia y me di cuenta del triunfo apetitoso y perdurable de nuestra barbarie [...] ¿y de qué proviene todo eso sino de nuestra propia ignorancia y del absoluto desconocimiento de la naturaleza humana, de sus leyes y de la *índole* evolutiva de los pueblos? Nuestro criterio no tiene más base que el absolutismo psicológico de la escuela metafísica [...] ¡¡¡La ciencia social!!! lea a Spencer o a Bagehot el que quiera curarse de la manía de ser político y político con pretensiones.<sup>14</sup>

El modelo del pensamiento social con intención científica fue, entonces, el de Herbert Spencer,<sup>15</sup> el cual, más allá de su marcada influencia en la Sociología de fines del siglo XIX, funcionó más bien como parte de una metafísica general evolucionista, antes que como la teoría de una efectiva práctica científica sobre este tipo de cuestiones. Esta manera de entender la ciencia de lo social

Fue también causalista, determinista, mesológica; tendió a asimilar lo psíquico y lo social a las realidades de la naturaleza, examinándolos con los métodos de las ciencias de esta. Tuvo la ambición y la suficiencia de las grandes construcciones y el gusto por las fórmulas abarcadoras (Real de Azúa, 1950: 25).

La difusión de otras concepciones, también pertenecientes a la tradición positivista pero más fértiles en la constitución del pensamiento sociológico actual, como es el caso de la obra de Émile Durkheim, fue más tardía y no formó parte del horizonte intelectual de Vaz Ferreira.

En Spencer hay dos elementos de desigual pervivencia: por una parte, la concepción evolutiva que dotaba de una especie de fundamento naturalista a la doctrina del *laissez faire*, ofreciendo un cuadro sincrético que parecía integrar las clásicas ideas de razón utilitaria, de individuo, de libertad y de progreso propias del liberalismo con la imagen decimonónica del pensamiento científico; y por otra un estilo y un método que pretendía atender a lo que era el efectivo desenvolvimiento de las sociedades, pero que en realidad se iniciaba con un conjunto de abstracciones derivadas de los supuestos de la filosofía evolucionista, a partir de las cuales procedía luego por deducción:

Empezaba con un esquema evolutivo al cual había llegado deductivamente; de ese esquema derivaba la necesidad de ciertas fases, y después

14 Floro Costa, *La Metafísica y la Ciencia*, 1878, citado por Ardao, 1968: 266.

15 Sobre la influencia de Spencer, véase Real de Azúa, 1950, y la ya citada obra de Ardao, 1968.

prestaba carne y sangre a esas fases abstractas por el método del ejemplo, tomando de aquí y de allá los que parecían ajustarse a su sistema.<sup>16</sup>

La unidad del sistema daba un aspecto de acabamiento y fuerza de certeza al tipo de concepciones que a través de él se veían ratificadas.

Su difusión formó parte de nuestro proceso de modernización cultural, y lo que de este positivismo sobrevivirá, también en el caso de Vaz Ferreira, será la síntesis de la idea de evolución y mejoramiento con los supuestos *del laissez faire*. El sistema, en cambio, será progresivamente olvidado.

Vaz Ferreira pasó de una inicial admiración estudiantil por la obra de Spencer, a juicios más cautelosos, para llegar a un fuerte rechazo a lo que consideraba un ejemplo acabado de los males de las sistematizaciones indebidas,<sup>17</sup> dogmatismo, tendencia a acomodar los hechos a las abstracciones, unilateralidad, incompreensión del pensamiento ajeno, cerramiento ante la riqueza de ideales posibles (en varias oportunidades, en particular en t. XIV: 154 y ss.). Califica a Spencer como «gran constructivo», autor de un «inmenso pero deleznable edificio», del que solo son utilizables algunos ladrillos (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 190).

Spencer es para el filósofo montevideano el paradigma de la «sistematización forzada» y de la «falsa precisión» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 289), fácil recurso de ejemplificación, para quien enseñara la lógica viva, del error de pensar por sistemas realidades complejas, ante las cuales lo verdaderamente conveniente es proceder por ideas a tener en cuenta. El error en el que se cae al sistematizar indebidamente consiste en pretender extraer «de una observación exacta o de una reflexión justa [...] una regla fija, [...] una norma que nos permite, parece, resolver todas las cuestiones» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 154-155). Así se produce una ilusión de certidumbre y de fertilidad. Vaz Ferreira considera que para evitar las distorsiones de las sistematizaciones teórica hay que pensar por ideas a tener en cuenta. Esta forma de proceder, afirma, es más difícil. En este caso siempre queda una cierta insatisfacción, porque no se da una fórmula para determinar cuándo, dentro de qué límites o en qué grado se han de utilizar tales ideas. Para Vaz Ferreira pensar por sistemas equivale a pensar por una idea sola y, según él, debe haber una estrecha correspondencia entre la complejidad del tipo de realidad a considerar y la naturaleza del conjunto de ideas a utilizar para aproximarnos a ella. Las cuestiones sociales —las más complejas de todas,

---

16 Timasheff, 1961: 62. Una observación similar hace Vaz Ferreira en 1918: «en él, aun cuando los hechos aparezcan siempre motivando aparentemente las generalizaciones, al contrario, y en muchos casos, las generalizaciones han venido primero y los hechos han sido ordenados y buscados después» (t. XIV: 154).

17 Señala Claps, 1972: 18, que a partir de 1913-1914, Vaz Ferreira consideró que su reacción contra Spencer había cometido el exceso de desconocer partes valiosas de su obra, en particular su interpretación del utilitarismo. Ya cerca del final de su vida, en una conferencia del año 1950, expresa, en relación con Spencer: «cuánto había que corregir en aquel pensador, cuyo temperamento absoluto le hizo mezclar tantas ideas equivocadas con las verdaderas y fecundas que hay que agradecerle!» (t. XI: 244).

según una observación que remite a Comte— serían por antonomasia el campo del fracaso del sistema.

Aunque no lo diga expresamente debemos concluir, a partir de la ejemplificación utilizada que el paralogismo se comete tanto en cuestiones explicativas como en las normativas. Un caso de las primeras es el ejemplo de la negación de la herencia del instinto por biólogos materialistas como Buchner, al que considera un resultado de una reacción hecha sistema contra el uso teleológico de la explicación por el instinto (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 161-162).

También las religiones positivas como sistemas de pensamiento son rechazadas como dogmas que «son los más cerrados de todos, los que más esclavizan la mente» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 162). Y de la Metafísica dice que a través de su presentación en sistemas produce una ilusión de claridad y de precisión, que no es más que el ocultamiento de su ignorancia. Resulta, en cambio, legítimo proceder por «una regla de conducta general, ya de antemano establecida» en el caso de «las ciencias que tratan de la materia inerte; y también para algunos hechos de la vida», ya que, supone Vaz Ferreira, en ellas «se sabe todo, lo de hecho y lo de principio» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 183). Su argumento es, entonces, que, si se dispone del conocimiento de todos los hechos y principios relevantes, este puede ser presentado de un modo acabado, y de ahí el éxito de los sistemas en matemática o en mecánica.

Lo que en verdad Vaz Ferreira está asimilando es sistematización-asertividad por un lado, e ideas a tener en cuenta-problematicidad por otro. Lo que no considera, y esto se debe en gran parte a que toma a Spencer y el evolucionismo sociológico como el ejemplo de pensamiento por sistemas, es la posibilidad de construcción de sistemas para ser puestos a prueba. En efecto, no es convincente la asimilación que hace de la tendencia a la sistematización con el dogmatismo. Es cierto que en la historia del pensamiento los dogmas han solido aparecer bajo la forma de sistemas, pero esto no es argumento suficiente para afirmar la implicación inversa: que la construcción de sistemas, en principio, conduzca a una esclerosis dogmática. Por otra parte, en buena medida el sentido común funciona dogmáticamente según ideas que toma en cuenta, de tal modo que la misma fragmentación de las creencias las protege de las disconfirmaciones.

Vaz Ferreira no asimila las cuestiones normativas a problemas instrumentales, tampoco concibe el primer momento de la elección, es decir la determinación de las alternativas, simplemente como una cuestión explicativa. En las *Lecciones sobre Pragmatismo* de 1908, introdujo, como instrumento crítico de esa corriente, la distinción entre cuestiones plásticas, cuya solución depende de nuestra actitud mental, tales como si una constelación es la Osa Mayor o el Cucharón, según la figura que nos sugieran, y cuestiones no plásticas, del tipo de a qué distancia se encuentran las estrellas que forman esa constelación (Vaz Ferreira, 1963, t. VIII: 160 y ss.), cuya solución no depende de nuestra actitud mental. Es interesante relacionar esta distinción con la que se plantea en la *Lógica Viva* (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 74 y ss.) entre las cuestiones de palabras

—en las que, admitiendo los mismos hechos, se discute sobre el significado de las palabras— y las cuestiones de hechos, en las que trata de determinar cuáles son los hechos del caso.

Las cuestiones de hecho son no plásticas, pero las cuestiones plásticas, si bien están abiertas a la interpretación, no por eso serían puramente verbales, ya que el cambio del esquema desde el que se interpreta la percepción no es un mero cambio de nombres. La dicotomía cuestiones de palabras-cuestiones de hecho no cubre adecuadamente la diversidad de problemas de la que Vaz Ferreira quiere dar cuenta. Ni todo lo no verbal es de hecho —salvo que ampliemos el significado del término «hecho» más allá del uso natural que Vaz Ferreira parece estar dándole— ni todo lo que no es de hecho es meramente verbal.

Tómese en cuenta lo que sucede en materia práctica, donde la determinación conceptual de una alternativa implica también problemas que estrictamente no son ni de hecho ni verbales:

El otro Bruto, el que condenó a sus hijos, ¿fue un filicida? cuestión también en parte de palabras, pues todos admitimos lo que Bruto hizo; admitimos los mismos hechos; discutimos si se debe o no llamar filicida. Pero es evidente que [...] con la cuestión de palabras está fundida una cuestión que no es puramente verbal (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 81-82).

Más allá de la importancia que Vaz Ferreira le atribuye a los sentimientos en cuestiones morales, no se puede identificar su concepción de la moral, ni de los problemas prácticos en general, con alguna forma de expresivismo emotivo. Los problemas involucrados en el uso de términos como «filicida» no son de hecho —en el sentido en el que ha venido considerándose lo que es una cuestión de hecho— ya que en ellos se está de acuerdo sobre lo que ha ocurrido. Pero de lo anterior no se desprende que la alternativa que resta sea remitirlos a un uso puramente expresivo del lenguaje, en el cual simplemente estuviéramos manifestando nuestro disgusto con la acción. Una interpretación de este tipo es inconsistente con la concepción de Vaz Ferreira de los valores, ya que estos, si bien se revelan a la interioridad del sujeto y no son la expresión de una realidad trascendente, tampoco resultan por esta razón del mero arbitrio individual. Se descubren en el desarrollo de la historia como ampliación del horizonte de evaluación y, antes que manifestaciones de preferencias, constituyen un tipo particular de objetividad culturalmente establecida. Los que discuten una cuestión moral no están, para Vaz Ferreira, en una mera discusión verbal. El plus tampoco radica en el solo hecho de que estén expresando sentimientos diferentes, sino en que la discusión versa sobre lo mejor en la situación, que si bien se capta —según Vaz Ferreira— en un sentimiento, no por eso se reduce a la pura emotividad.

Para una perspectiva como la de Vaz Ferreira, cualquier proyecto de determinación puramente explicativa de las alternativas abiertas a la acción, se enfrenta a una dificultad insalvable. Saber si estamos ante un ajusticiamiento o un parricidio, ante una situación en la que hemos realizado una promesa o en la que hemos sido coaccionados indebidamente, no se trata de un problema de hecho, para cuya

solución baste con establecer empíricamente lo que es del caso, ni consiste solo en una expresión de aprobación o desaprobación. En este sentido, hay una forma de enlace con la filosofía contemporánea, más prometedora para entender adecuadamente las implicaciones de su filosofía práctica. Al describir las situaciones que nos afectan, utilizamos conceptos que son a la vez guiados-por-el-mundo (*world-guided*) y guías-de-la-acción (*action-guiding*) (Williams, 1985: 139 y ss.), puesto que las nociones que usamos para describir las situaciones desde donde elegimos, poseen, junto con elementos fácticos, componentes valorativos y prescriptivos que no pueden ser reducidos. Tales conceptos cumplen un papel fundamental en la constitución de las premisas de los argumentos prácticos, ya que es imposible describir acciones o situaciones prácticamente relevantes sin recurrir a ellos. Por esta razón, para quien está considerando en primera persona una cuestión normativa, incluso el primer momento de la resolución tiene aspectos normativos, ya que la conceptualización de las alternativas no se agota en una descripción empírica. Si queremos seguir hablando de «hechos» en este caso, debemos tomar en cuenta que no se trata de «hechos brutos», sino que nuestro lenguaje se referirá a hechos del tipo de los que Searle llama «hechos institucionales» (Searle, 1980: 58 y ss.), puesto que para saber si algo es del caso, deberemos acudir al conocimiento y aplicación de reglas morales y sociales de vigencia general. No hay descripción neutral del mundo que pueda decirnos si tal opción que se nos plantea en una situación es un acto de cobardía o de prudencia, ni parece posible que podamos pensar nuestra práctica sin recurrir a conceptos de este tipo, ni cuando los usamos pretendemos estar expresando solamente un estado emocional. No se trataría de «cuestiones plásticas», pues en ellas los marcos interpretativos no aparecen como opcionales, la adopción de una actitud mental por la que un homicidio será llamado filicidio o ajusticiamiento no parece ser meramente arbitraria. Ni cuestión de hecho en el sentido estricto, en el que su determinación pueda ser independiente de las actitudes del sujeto, pero tampoco asunto verbal o de configuración opcional de una interpretación. Este es el particular estatus que para Vaz Ferreira tienen los problemas valorativos.

### Las ventajas e inconvenientes

La evaluación de las ventajas e inconvenientes puede resultar interferida tanto por el paralogismo de confundir las cuestiones normativas con las explicativas, en la medida en que nos equivoquemos al buscar una solución sin inconvenientes, como por la perturbación que nuestras actitudes valorativas introduzcan en la ponderación. Lo que ahora nos interesa es señalar que las pautas desde las cuales hay que efectuar la valoración son, para Vaz Ferreira, reconocibles y, en cierta medida, construibles, desde la subjetividad del individuo que ha de elegir, pero no por eso arbitrarias.

En buena parte de la teoría de la elección racional, tal como actualmente se desarrolla, se consideran a las preferencias del individuo y las metas que se propone como un factor en principio independiente. La racionalidad dependería solamente del cálculo de costos y beneficios en relación con los deseos dados del



sujeto, sin que esto implique alguna forma de juicio sobre el valor de estos deseos o sobre su origen. En esta perspectiva estrecha de la racionalidad, se puede hablar de deseos irracionales solo en un sentido derivado, por ejemplo, si estos resultan fácticamente irrealizables o si, en su conjunto, son contradictorios; pero los deseos, en tanto que tales, no pueden ser calificados, simplemente son del caso. Esta es la conclusión de un proceso que comenzó con una de las direcciones básicas del pensamiento moderno, para la cual el punto de partida de la moralidad pasó a radicar en una naturaleza humana concebida desde deseos básicos. La consecuencia fundamental para la ética moderna fue la negación de la posibilidad de formulación de una eticidad construida desde el cultivo de virtudes, en la medida en la que esta implica una modificación de los deseos, desde la idea de una naturaleza humana no dada sino que a realizar. El mismo Max Weber, al discutir la posibilidad de acuerdos racionales en materia de evaluación, afirma que el sujeto ha de elegir en situaciones en las que se enfrentan valores contradictorios, y no puede, en última instancia, esperar una solución desde la disciplina empírica, pues a partir de esta, solo podemos llegar «como observó el viejo Mill, al reconocimiento del politeísmo absoluto como única metafísica que les conviene» (Weber, 1971: 117). No habría entonces, estrictamente hablando, decidibilidad racional en materia de valores, más allá de las tareas propias de una ciencia de lo social que puede referirse a la consistencia y a los supuestos de los valores en juego, pero no a su valer en tanto que tales.

Para Vaz Ferreira, en cambio, las posibilidades de acuerdo racional no quedan limitadas a lo científico ni a lo instrumental: lo ético no es asunto de opción arbitraria. Prácticamente en cualquier situación existencialmente relevante, la moral introduce restricciones particulares en las alternativas que podemos tomar en cuenta. En materia moral, nos guían «normas que hemos admitido en general de una vez por todas» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 119), no estamos habilitados a calcular ventajas e inconvenientes en situaciones proscritas por esas normas. La moralidad limita así, las opciones que pueden ser consideradas, no todo está abierto a la elección.

Una vez que adoptamos una moral, hay, entonces, alternativas que no podemos válidamente considerar, pero ¿qué tipo de opción es la decisión por una moral? Se trata de una opción que se hace «de una vez por todas». Pero esto no significa que los principios morales no puedan ser revisados. Vaz Ferreira acepta la existencia de una formación moral, en el sentido de una progresiva ampliación de los principios que se toman en cuenta, sin embargo los principios morales no se reconsideran cada vez que nos enfrentamos a una decisión, lo que no se podría abandonar, es algo así como un punto de vista moral.<sup>18</sup>

La opción por una moral no es el compromiso con un sistema moral, sino que consiste en la consideración de un conjunto de *ideas a tener en cuenta*:

---

18 Para una interpretación opuesta a la que hacemos, véase Castro y Langón, 1969: 41.

el hombre sobre la tierra tiene que *tener en cuenta* el progreso, la expansión de la vida, el placer personal, la utilidad colectiva, etcétera, y todavía todas las hipótesis, posibilidades o esperanzas que se relacionen con lo desconocido (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 169).

El problema es saber de qué modo se ha de elegir entre estas «ideas a tener en cuenta». Esta elección, afirma Vaz Ferreira, no puede ser orientada por una fórmula presentada «con números o con letras», pero quien logre pensar «sin fórmulas, será quien tenga más probabilidad de que la moral le ahonde el alma» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 179-180).

En los problemas morales fracasan los esquemas conceptuales. Formular principios morales implica utilizar conceptos que se refieran a clases de actos y los esquemas que empleamos cuando usamos palabras como «bueno», «amistad», «deber», son particularmente equívocos en su pluralidad de significaciones, además de que no pueden cubrir la variedad de situaciones concretas en las que debemos tomar decisiones.

Pero tampoco es posible actuar moralmente sin utilizar principios de cierta generalidad, puesto que entonces «caemos en la casuística, con toda su inferioridad, hasta pragmática» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 33). Para pensar moralmente necesitamos de principios como «justicia» o «libertad». Estos son «principios convertibles», en el sentido de que muestran su mayor valor «a crédito». Aunque la acción orientada por ellos presente en lo inmediato un balance desfavorable, dan «más y mejores consecuencias prácticas» si hacemos «entrar el crédito largo y el crédito imprevisible» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 32). Esta remisión a los resultados de los principios a largo plazo, recuerda la tesis de Stuart Mill según la cual, para actuar moralmente debemos orientarnos, antes que por las consecuencias del acto mismo, por las reglas que han mostrado ser más favorables en la prolongada experiencia de los hombres en sociedad (Mill, 1931: cap. 2). De esta forma las normas morales exigen más allá de la consideración de los efectos más o menos previsibles de su aplicación en situaciones concretas. Así, el aspecto utilitarista de su fundamentación remite más bien a los intereses de la humanidad en el largo plazo, y no a los beneficios que el agente pueda obtener personalmente. Vaz Ferreira hereda de Mill —y también de Spencer— el componente alejado de un consecuencialismo estricto de este modo de entender la evaluación de las consecuencias, que en él adquiere un énfasis aún más marcado. De hecho, afirma que «el signo esencial de la elevación de pensamiento es tener en cuenta principios y sacrificar a ellos éxito, resultados inmediatos o aparentes» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 31).

La consideración de las alternativas en situaciones moralmente relevantes, implica, entonces, una orientación del comportamiento por normas que se han convertido en sentimientos, y no por el cálculo de conveniencia de las consecuencias del acto singular. Las normas muestran su utilidad en términos de largo plazo y de lo mejor para la humanidad, y no necesariamente lo mejor para los

intereses inmediatos del sujeto, el cual, si es un agente moral, estará impulsado por motivos altruistas.

Pero, afirma Vaz Ferreira, nos equivocariamos si supusiéramos que la aplicación de los principios al caso es asunto de deducción solamente. De lo que se trata es de llegar «a la apreciación de cada acto [...] (cada uno es distinto, nuevo y único). Pero esa apreciación de cada acto no se hace con el criterio estrecho de los empíricos, sino con un criterio completo: no solamente a base de las consecuencias previsibles directamente en ese caso, sino comprendiendo todas las consecuencias imprevisibles en especie concreta, pero previsibles en valor y en dirección (signo moral), para lo cual se necesitan intuición de experiencia y sentimiento (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 35).

Su concepción sobre el modo correcto de tomar en cuenta las consecuencias es compleja. La apreciación del acto, no puede realizarse con el criterio de los «empíricos», esto es tal como lo harían los que generalmente se conocen como utilitaristas del acto, evaluando las consecuencias del acto singular. En contra de estos, exige que se tengan en cuenta, además, «todas las consecuencias imprevisibles en especie concreta, pero previsibles en valor y en dirección (signo moral)». Las consecuencias previsibles en sentido moral del acto, pero no previsibles en concreto, creemos que son aquellas que afectan a la formación misma del agente y, en todo caso, al efecto que pueda tener este como ejemplo moral. De un modo similar, criticando al pragmatismo de James, señala que cuando se consideran las consecuencias, si se toma en cuenta solo las previsibles, la práctica se modifica de un modo funesto, mientras que si se atiende a «todas las consecuencias, actuales y futuras, reales y posibles, conocidas y desconocidas, previsibles e imprevisibles», esto «no afecta absolutamente en nada las reglas de creencias» (Vaz Ferreira, 1963, t. VIII: 123).

Si ya es difícil saber cómo se podrían tomar en cuenta todas las consecuencias posibles, ¿cómo considerar consecuencias desconocidas e incluso imprevisibles? Lo que se puede concluir es que, para Vaz Ferreira, de lo que se trata, ante los actos singulares, es, simplemente, de no tomar en cuenta las consecuencias, pues ya decir que debemos tomar en cuenta todas las consecuencias posibles equivale a un rechazo de esta forma de consecuencialismo, por la vía de plantearle una exigencia imposible de satisfacer. Equivale a afirmar que lo único que sabemos es que los actos poseen consecuencias que exceden nuestra previsión. Por eso, nuestras «reglas de creencia», es decir, en materia práctica, nuestros principios, no resultan en absoluto afectados por la consideración de las consecuencias: «la conducta práctica verdaderamente razonable y útil, aun pragmáticamente, consiste en no pensar en el pago» (Vaz Ferreira, 1963, t. VIII: 139).

En el caso de Spencer, que continúa influyendo de un modo importante en este aspecto el pensamiento de Vaz Ferreira, la moralidad interiorizada como sentimientos básicos, incluso asimilada a una especie de instinto, expresa el aprendizaje de la humanidad como forma particular de lo viviente. Son los intereses del progreso de la especie los que han quedado encarnados como sentimientos que son el trasfondo previo a todo aprendizaje individual. Este contexto

de ideas puede hacer más inteligible el modo en el que Vaz Ferreira entendía que una moral opera como fuerza al encarnar en el individuo y su afirmación del progreso moral como una ampliación de las perspectivas,<sup>19</sup> que sin ser cuestión de arbitrariedad subjetiva, es reconocido como tal solo en la interioridad de una subjetividad. Pero la remisión a la metafísica evolucionista que completa esta visión en el caso de Spencer, queda casi totalmente disuelta en Vaz Ferreira, aunque permanezca una concepción que liga la moralidad a la idea de la conveniencia de la humanidad como especie en marcha.

Los principios éticos exigen nuestro comportamiento independientemente de sus efectos, salvo en el sentido de que su ejercicio nos vuelve moralmente mejores. En todo caso, lo que puede mostrarse a su favor, es una evaluación optimista de la dirección ética de la historia.<sup>20</sup> El que obra según principios, puede sostener la fe de que participa del desarrollo moral de la humanidad, pero nada puede esperar en cuanto a la seguridad de resultados directamente ventajosos para él como individuo.

### Y, tercer momento: elección

El problema de la orientación de la acción no se agota en la determinación de los principios, ni se limita a alguna forma de aplicación deductiva de estos a los casos concretos. Hay, entiende Vaz Ferreira, una opacidad propia de la práctica, por la cual es necesario reconocer la existencia de un momento irreductible de decisión. Esta decisión es conducida por el pensamiento y exige reflexión, pues en caso contrario se cae en «una anticipación ilegítima de la elección, de una preferencia no justificada, que nos hace examinar mal las ventajas e inconvenientes» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 108); pero, en los casos más relevantes, no hay examen suficiente que pueda evitarnos la necesidad de elegir.

La historia del desarrollo moral de la humanidad, en vez de ser la de la imposición de un modelo de comportamiento o de algún sistema de principios consiste, cree Vaz Ferreira, en la creciente ampliación de las motivaciones y principio morales, de tal manera que «es cada vez más capaz el hombre moderno —y quizás ello constituye su más indiscutible superioridad— de obrar, y de obrar intensamente, a base de muchos sentimientos, y no de uno solo, con muchas ideas, con pensamiento y con más crítica» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 66). En este sentido, la afirmación de un conjunto cerrado de principios para la acción es un

---

19 Lo que Vaz Ferreira llama «optimismo de valor», en «¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?», *Fermentario*, t. X: 223 y ss.

20 No es posible omitir el papel de Guyau en la formación del pensamiento de Vaz, en particular en lo que tiene que ver con la función de los sentimientos y su singular concepción de una moral positiva. Pero más allá de este impulso general que nuestro filósofo puede haber asimilado de ese pensamiento, no hallamos una correspondencia interna entre los modos de desarrollar la perspectiva en ambos. En este sentido creemos que son más decisivos Mill y Spencer, incluso de este último estimamos que continúan presentes más elementos de los que el mismo Vaz Ferreira se percataba, quizás porque en buena medida una parte sustancial del pensamiento de Spencer formaba casi un sentido común de la generación. Para una apreciación más afirmativa de la influencia de Guyau en Vaz Ferreira, véase Claps, 1972.

estrechamiento de la capacidad de producir acción buena, el resultado de una falsa oposición que nos impide ver la complementariedad de la diversidad de valores.

Una vez que se ha prescindido de las hipótesis religiosas o metafísicas, en la medida en la que hemos ampliado el conjunto de valores a satisfacer, las soluciones normativas solo pueden presentarse como imperfectas, incompletas. Ante la imposibilidad de disponer de sistemas normativos sin fallas, según algunos se habría concluido en la imposibilidad misma de «fundar la moral» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 98). Para Vaz Ferreira, estos críticos perdieron la perspectiva de la naturaleza normativa de la moralidad, y por lo tanto irremediablemente imperfecta. Al exigir que la moral estuviera fundada pedían «reglas tales que lleven a una conducta que no tenga inconveniente alguno, ni dejen nada dudoso, incierto, no resuelto...» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 99).

Lo que importa tomar en cuenta es que, para Vaz Ferreira, el hombre contemporáneo se encuentra en una situación afectada por una pluralidad de orientaciones eventualmente válidas. Esto, tal como muchas veces se ha señalado, es una de las raíces de una forma de escepticismo ético, de la cual es un buen ejemplo Weber, para quien, la razón está incapacitada para resolver la pluralidad de pretensiones de validez. Vaz Ferreira, en vez de ver a esta situación como fuente de confusión y desorientación, la estima en términos de crecimiento de opciones, aumento de la capacidad de discriminación moral y superación de la unilateralidad.

La incertidumbre no es producida solo por la indeterminación de los principios. Desde Aristóteles se ha señalado que en los asuntos prácticos, la razón no agota su tarea en la formulación de los principios, sino que ha de ser capaz de determinar la naturaleza de las circunstancias del caso, «porque las cosas que tenemos que hacer son particulares» (Aristóteles, 2008: 1147 a 7). De hecho, en la práctica lo más frecuente es que, aunque reconozcamos el principio al que queremos atender, todavía debemos resolver en qué grado es aplicable a la situación del caso. La exigencia misma de una elección racional es una cuestión de grado:

Es probable que una decisión sea mejor cuantas más pruebas reunimos y cuanto más las consideramos si las otras son iguales, pero las otras cosas no siempre son iguales. Para el momento en que hemos llegado a una decisión puede haberse perdido la ocasión de actuar. El paciente puede estar muerto, la firma estar en bancarrota o la batalla perdida (Elster, 1990).

Para determinar el punto preciso de aplicación de la regla, el razonamiento puede revelarse impotente, y, afirma Vaz Ferreira,

lo que nos da la solución es la experiencia, cuando es posible; pero cuando no es posible, es el instinto empírico, el instinto experimental que todos tenemos en mayor o menor grado, al que conviene no despreciar, y que completa el raciocinio (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 249).

Este «instinto empírico» no es un mero registro de la experiencia, ya que de ella no se aprende directamente (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 64), sino que es la

competencia en el uso mismo de los principios, la capacidad de aplicarlos en la justa medida a las circunstancias del caso. Otras veces se refiere a un «instinto lógico que guía, modera el raciocinio, que defiende contra él, si es el caso, y que es indispensable, porque en casi todos los problemas prácticos hay problemas de grados; hay fórmulas que, verdaderas en cierto grado, van pasando a ser falsas» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 145).

El uso del término «instinto» para una facultad aprendida y de carácter intelectual tiene una referencia obviamente distinta a la habitual. Para entenderla creemos útil, y en absoluto forzado, inscribir este tipo de reflexión, por lo menos parcialmente, en algunos aspectos de la tradición aristotélica. Para el Estagirita las instancias de corrección moral y adecuación del comportamiento, asunto tanto de la ética como de la política, «implican mucha diferencia y variedad». Cuando se trata de razonar sobre las «cosas buenas o malas para el hombre», esto es «cuando no se trata de juicios tales como si la suma de los ángulos de un triángulo es o no igual a la de dos ángulos rectos, sino de juicios acerca de lo que ha de hacerse», la razón ha de ser *frónesis*, que implica «el conocimiento de los hechos particulares». Y el conocimiento de tales particulares no es deducible de principios, sino que «estos particulares necesitan ser percibidos, y esta percepción es intuición» (Aristóteles, 2008: 1147 a 7), ya que quien solo conociera los universales, esto es los principios correctos de la acción, fácilmente caerá en errores prácticos, «porque las cosas que hemos de hacer son particulares» (Aristóteles, 2008: 1094 b, 1140 b, 1142 a, 1143 b y 1147 a).

El «instinto lógico» vazferreiriano aplicado a la determinación de los particulares en la práctica tiene, entonces, una larga tradición.<sup>21</sup> Es el expediente por el cual un pensamiento atento a la complejidad concreta, a la singularidad de los actos de apreciación, intenta superar las dificultades de la relación entre principios y actos, busca, en suma, «que la razón nos sirva y no nos esclavice» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 204).

Finalmente, si efectivamente se ha aprendido, la moral ya no puede ser formulada, pues «cuando en un espíritu se disuelven de esa manera los principios es, teóricamente, porque los sobrepasó, y, prácticamente, porque ya no los necesita» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 145). Es entonces que el sujeto lograría graduar la creencia adecuadamente, evitando violentar lo concreto de la situación en la que actúa. Ardao ha señalado que

Tal concepción de la razón y de su ejercicio plantea un grave problema: el del criterio de que ella ha de servirse para hacer en cada caso la justa

21 Otro problema es el de si en Vaz Ferreira hay conciencia expresa de este contenido de raigambre aristotélica. Nada parece indicarlo, y más bien su inscripción en esta dirección es resultado del rechazo de las formas más estrictamente deontológicas de la moral, y, en particular, de la negativa a la derivación directa de máximas de acción de principios abstractamente formulados, defecto fácilmente ubicable en parte de la tradición kantiana. El interés, en el cual es directa la influencia de Mill, por una moralidad dirigida al bien de la humanidad en la tendencia histórica, lo ubica dentro de una consideración teleológica pero de un consecuencialismo no inmediato. De ahí la recreación de una temática aristotélica.

y adecuada graduación de la creencia. Vaz Ferreira tiene una respuesta pronta: para las cuestiones de grado no hay fórmula, nadie la puede dar; la solución ha de venir por lo que se piense y se sienta en cada caso (Ardao, 1961: 40)

Entiendo que la debilidad de la posición de Vaz Ferreira no radica en que no explicite un criterio para «graduar la creencia», cuya búsqueda sería más propia de un tipo de programa ético ajeno al suyo, que por otra parte ha mostrado graves dificultades de realización, sino que el problema radica en que el grado justo provendrá en última instancia de lo más profundo de la intimidad no discursiva del sujeto. Esto conduce al pensamiento vazferreiriano a una particular hesitación, en la medida en la que se resiste a la conclusión irracionalista que se podría desprender de su particular punto de fuga.

La respuesta de Vaz Ferreira a cómo debe orientarse el sujeto en una situación de creciente complejidad en lo valorativo, y a la cuestión de cómo ha de graduar la creencia, termina teniendo, entonces, un aire *intuicionista*. No utilizamos aquí el calificativo en el sentido estricto del término en la teoría ética, que caracteriza a quienes sostienen que existe alguna evidencia a priori de los principios morales; y ni siquiera se puede afirmar que, en Vaz Ferreira, como sucede con los intuicionistas clásicos, los términos éticos tengan una referencia no natural, sino más bien hablamos de intuicionismo en el sentido de que la orientación correcta de la acción depende de la capacidad de «ver» lo que es bueno en el caso. No hay innatismo, ya que esto se aprende, la elección buena en cada caso es cuestión de educación del sentido moral, pero esta naturalización de la moralidad no lleva a su inhabilitación como guía de un comportamiento que pretende trascender la inmediatez de las circunstancias en que se desarrolla.

El buen sentido práctico no es suficiente para garantizar la realización del bien y ni siquiera asegura que la acción no acarree males. De ahí la particularidad de los problemas normativos ya que «la opción, tal como la presentan a nuestra actuación las circunstancias reales de la vida, es ordinariamente entre actos o reglas de conducta que contienen cada uno algún mal» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 145). La acción siempre estará teñida por la duda, sin un fundamento último, y sin esperanzas de obtenerlo, expuesta a la opacidad de las circunstancias concretas. Esta duda no paraliza la acción, sino que la corrige y la mejora suavizándola. En este caso, aprendemos a obrar por probabilidades, aceptamos la incertidumbre y no pretendemos creer más que «lo que debemos creer, en el grado en que debemos creer» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 28). La acción eficaz a diferencia de lo que sostiene James, señala Vaz, no exige la certeza absoluta. No podemos «forzar la creencia», y de lo que se trata es de aprender a actuar a partir de un cierto grado de incertidumbre irreductible.

Saber qué es lo que sabemos, y en qué plano de abstracción lo sabemos; creer cuando se debe creer, en el grado en que se debe creer; dudar cuando se debe dudar, y graduar nuestro asentimiento con la justeza que esté a nuestro alcance; en cuanto a nuestra ignorancia, no procurar ni velarla ni olvidarla jamás; y, en

ese estado de espíritu, obrar en el sentido que creemos bueno, por seguridades o por probabilidades o por posibilidades, según corresponda, sin violentar la inteligencia, para no deteriorar por nuestra culpa este ya tan imperfecto y frágil instrumento —y sin forzar la creencia (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 23).

Lo que es más característico y estimulante en el pensamiento de Vaz Ferreira, es, a la vez, lo más problemático. En una medida significativa sus observaciones sobre la orientación de la acción no son excéntricas a una parte importante de las reflexiones actuales sobre la relación entre práctica y racionalidad, ubicándose junto a aquellos que, sin renunciar a la necesaria conexión entre valoración y saber empírico, buscan conservar una relativa autonomía para los momentos normativos de la práctica. Quiso ubicarse, a la vez, más allá tanto de los esquematismos vacíos, como de la ceguera de quien pretenda contar solo con la experiencia de la situación inmediata y sus consecuencias previsibles, y todo ello salvando la graduación y los matices del caso. Pero, lo que Vaz Ferreira dice sobre el modo de lograr esto nos sirve solo como señas incompletas para un viaje que se supone que cada uno ha de realizar sin garantía de punto de destino. Su preocupación por todo lo que ha de ser considerado y salvado en el intento de conservar una racionalidad práctica es un legado interesante, un intento de dar un esquema conceptual para proveer toda la inteligibilidad que nos es accesible en la materia, siempre que aceptemos que lo práctico no es resoluble *more geométrico*, ya que justamente allí donde los principios establecidos se muestran insuficientes frente a la emergencia de la novedad o ante la contradicción que se manifiesta en las situaciones singulares:

el estado de espíritu de un hombre que tenga su razón libre [...] de sistemas y de prejuicios, y que no tenga su afectividad anestesiada, será más bien, con respecto a estos problemas, una especie de interferencia y de lucha viva de aspiraciones, de tendencias, y también, naturalmente, de razones: estado difícil de describir, y doloroso de sentir; pero que es el bueno, vivo y fecundo (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 189).

La superación del esquema y la consideración de los principios en el grado debido se obtienen, para el filósofo montevideano, mediante la intuición ubicada en el sentimiento que orienta al sujeto de criterio moral desarrollado de tal forma que ya no necesita de los principios, pero tampoco puede ya explicitarse, dar razón, pues la experiencia de lo valioso que se da en la interioridad de la subjetividad es en última instancia inefable.

Por eso la llave que ofrece para llegar a la conclusión del silogismo práctico no es precisamente una salida por la racionalidad. Lo que le interesa es pensar «no para convencernos infaliblemente de algo, sino para producir un estado de espíritu que nos permita pensar y sentir mejor estos problemas» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 31). Lo que su filosofía no puede argumentar —y para Vaz Ferreira ninguna filosofía podría— es porque justamente el estado de espíritu que ella promueve es el más adecuado.





# La prioridad de la interioridad en Vaz Ferreira

Un rasgo central inmediatamente notorio en las obras de Vaz Ferreira es su valoración superlativa de la individualidad personal, cuyo centro considera radicado en la intimidad psíquica. Resulta notable la persistencia de la unidad de su pensamiento en torno a la afirmación de la prioridad de la interioridad subjetiva, no solo en los distintos aspectos de su obra, sino también a lo largo de los aproximadamente sesenta años de su carrera intelectual. Una comprensión adecuada del pensamiento social y político de Vaz Ferreira, de su concepción de lo social y en suma de toda su filosofía, requiere tomar en cuenta la importancia que para él tiene la oposición interioridad-exterioridad o, más precisamente, psiquismo-expresión, en la que todo lo positivo radica, en principio, en el primer extremo pensado como una realidad dinámica sobreabundante: la instancia en la que se da no solo reconocimiento de los valores, sino la producción de lo valioso mismo. Los procesos de la interioridad más íntima, no visible, lo que no puede ser plenamente expresado, lo que más dificultosamente se plasma en acción, es lo propio del individuo, aquello cuya existencia y desarrollo debe ser preservado.

Del lado de la exterioridad: la expresión, la acción, la realización, lo social. La marca de esta instancia es la imperfección, ya sea por las resistencias que impiden la realización plena de los valores que percibe la subjetividad, o por las urgencias que impone la efectucción, que llevan a que se reconozca más inmediatamente la acción de corto plazo que la tendencia fértil a la larga. Lo mismo sucede por las exigencias de la expresión, de la comunicación, inevitablemente infectadas por la amenaza del paralogismo y de la esquematización.

A esta prioridad de la interioridad, se refirió Ardao al señalar el «psicologismo» de Vaz Ferreira:

Siempre que por psicologismo no se entienda en su caso la ontologización de lo psíquico, característica de posturas metafísicas de idealismo subjetivo que él no adoptó. Siempre que se lo entienda tan solo en el sentido metodológico de criterio, o actitud rectora, para el acceso directo a lo que de más real, concreto y vivo tiene la experiencia humana. En el seno del psicologismo así entendido, se movió espontáneamente, no ya su lógica, sino todo su pensamiento, toda su filosofía (Ardao, 1978: 172).

A diferencia de la interpretación de Ardao, Castro y Langón encuentran en Vaz Ferreira un idealismo psicologista en el sentido fuerte: «La sustitución de la realidad por la realidad psicológica, por un pensamiento que se hace sustente por sí mismo, que no refiere a realidad alguna distinta de él» (Castro y Langón, 1969: 13). A pesar de la existencia de textos en la que esta lectura encuentra apoyo, no creemos que pueda sustentarse un estricto idealismo subjetivo en la globalidad de la obra de Vaz Ferreira, pues, como veremos, hay en esta una prioridad de la interioridad subjetiva para la comprensión de la existencia humana,

pero tal cosa no implica una reducción subjetivista de la realidad, sino que el eje de este pensamiento radica en la contradicción interioridad/exterioridad, que sería imposible que se diera si Vaz Ferreira sostuviera que lo que hay es un «pensamiento que se hace sustente por sí mismo».

De todas formas, el alcance que Ardao le da al psicologismo vazferreiriano es excesivamente moderado. En su obra no hay una postura solo metodológica, sino que hay una prioridad también ontológica de lo individual, particularmente evidente en el ámbito de lo social, entendido de un modo muy general. Es además clara la prioridad que para él tiene la subjetividad individual en términos de valor ético.

## El yo inmediato

En un artículo incluido en *Ideas y observaciones* —obra publicada en 1905— titulado «Sobre la personalidad en el niño», señala que las conclusiones que en psicología se obtienen a partir de la experiencia de que en el niño el uso de la primera persona gramatical aparece posteriormente al de la tercera, pretendiendo derivar de aquí el carácter tardío de la conciencia del propio yo, no se obtienen forzosamente de los hechos: «aunque el sentimiento de la personalidad fuera en el niño claro y perfecto desde el principio, o desde mucho antes del momento en que habitualmente empieza a hablar en primera persona (lo que no se entró a averiguar aquí), el lenguaje del niño aparecería y se desarrollaría como lo hace» (Vaz Ferreira, 1963, t. I: 106-107). El lenguaje, cree Vaz Ferreira, se aprende por la imitación que el niño hace de los usos lingüísticos de quienes le rodean: «expone cada idea con la palabra con que la oye expresar» y por eso «si le llaman él, se llamara él», pero «esto no indica absolutamente que el niño no sienta su personalidad; que no sienta su yo» (Vaz Ferreira, 1963, t. I: 107).

Según Vaz Ferreira el lenguaje no prueba sobre la existencia o no de la conciencia de la identidad en el sujeto, porque esta es «sentimiento» y como tal, otra cosa que el lenguaje. En su concepción lo que el lenguaje permite es expresar imperfectamente ideas, no llegar a concebirlas, carece de un papel constitutivo y cree que cuando opera productivamente lo que hace, muchas veces, es empobrecer. El lenguaje es un conjunto de convencionalismos, cuestión de imitación de usos; lo sustantivo, cree Vaz Ferreira, le es ajeno y más bien tiene en él una herramienta tosca. Por eso se equivoca el psicólogo que, atendiendo principalmente a lo que no sería otra cosa que un instrumento, pretende inferir mediante una «interpretación grosera», la existencia de la mismidad, de la interioridad subjetiva, como una cosa ligada al aprendizaje de usos lingüísticos.

Como es característico, cuando se encuentra ante problemas de carácter ontológico, Vaz Ferreira es terminante en la crítica de las posiciones con las que discrepa, pero renuente a formular expresamente sus propias tesis. No afirma que el sentimiento del yo esté presente en el niño desde el comienzo —de haber hecho tal cosa habría caído en un innatismo contra el cual se encontraba

prevenido— sino que, de un modo indirecto, señala que, si lo fuera, los hechos lingüísticos serían los mismos. Pero esto tampoco significa que sus observaciones tengan un alcance solo metodológico, pues si niega que desde el lenguaje podamos llegar a conocer en forma suficiente los sentimientos o las ideas, es porque está suponiendo una diferencia sustantiva entre los dos niveles, en suma lo que considera es que podría haber sentimiento del yo sin una capacidad de expresión adecuada.

La conceptualización del yo en la filosofía moderna está decididamente marcada por la atención a su singularidad, consistente en ser una actividad caracterizada por la toma de conciencia y a la vez el objeto constante y principal de esa misma conciencia. Kant culminó la perspectiva moderna mediante una prolongación de la crítica de Hume contra la pretendida sustancialidad del ego concebido al modo cartesiano (*res cogitans*), en la que radicaría la base de la identidad individual. Tomando en cuenta la multiplicidad de contenidos de los diferentes actos de conciencia de sí mismo, Kant acepta que el yo no es una entidad, pero afirma a la vez, a diferencia de Hume, su carácter necesario, necesidad cuya naturaleza se ubica más allá de la lógica, al sostener que se trata a la vez de una acción, el pensar, y del supuesto ineludible de todo pensamiento, consistente en la unidad del «yo pienso», como apercepción trascendental.

Para ubicarnos en el contexto intelectual en el que se desarrolló el pensamiento de Vaz Ferreira, prestemos atención al modo en que la tradición pragmatista continuó la perspectiva moderna desde dos enfoques distintos (Wiley, 2006: 5-21), cuyo ejemplos más notorios son, por una parte, William James, para quien lo decisivo de la vivencia del yo es la común calidez del sentimiento que acompaña a las distintas vivencias que el yo recupera como su identidad, y, por otra, George Herbert Mead, que radica lo característico del ego en el aprendizaje del conocimiento reflexivo de la propia identidad.

Vaz Ferreira fue un lector atento de la obra de William James, a la que dedicó expresamente tres estudios de 1908,22 y al que atribuyó, junto con Bergson, el mérito de haber producido un «cambio en el modo de pensar de la humanidad, por independizarse esta de las palabras» y lograr superar la confusión lenguaje y pensamiento (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 17).

James señaló la necesidad de distinguir dos instancias:

Podemos resumir diciendo que la personalidad implica la presencia incesante de dos elementos, una persona objetiva, conocida por un pasajero pensamiento subjetivo que la reconoce como continua en el tiempo. A partir de ahora vamos a usar las palabras sí mismo (*me*) para la persona empírica y para el pensamiento que juzga yo (*I*) (James, 1950: 371).

---

22 «Conocimiento y acción», «En los márgenes de “L'Experience Religieuse” de William James», «El Pragmatismo», reunidos en un volumen bajo el título *Conocimiento y acción*, vuelto a publicar como t. VIII, 1963.

El término «yo» refiere, entonces, a dos aspectos distinguibles: la instancia conocida, el ego empírico, y el sujeto, el yo conocedor, el ego puro (James, 1893: 176). La persona empírica, a su vez, es múltiple y consiste en distintos aspectos coexistentes: 1. la identidad corporal, que forma parte de lo que James llama el sí mismo material; 2. las distintas formas que el sujeto adopta en sus diversos contextos de interacción con otros, el sí mismo social, que también puede ser entendido en plural, «hablando propiamente, un hombre tiene tantos sí mismos sociales como individuos que lo reconocen y llevan una imagen de él en su mente»; y por último 3. el sí mismo espiritual, consistente en las disposiciones psíquicas más permanentes que conforman la intimidad del sujeto. La característica unificadora del yo es el sentimiento de unidad, vivido en el pensamiento subjetivo. El yo es una actividad continuamente cambiante, pero unificada por un sentimiento de identidad, plenamente realizado en aquellas personalidades que James considera armoniosas e integradas, a diferencia de la fragmentación que experimentan quienes viven su vida asaltados por una diversidad de tendencias incongruentes, hasta llegar a las formas de desintegración psicopatológicas. La unidad del sí mismo en la multiplicidad de los contenidos del fluir del torrente del pensamiento no es para James una comprobación intelectual, sino que se trata de una vivencia emocional de calidez e intimidad con la que identificamos nuestros pensamientos (James, 1950: 331).

Vaz Ferreira no establece distinciones entre distintos aspectos cuando se refiere al yo,<sup>23</sup> su fineza analítica, notable en otras ocasiones, en este caso no entiende necesario establecer diferencias más allá del uso común del lenguaje, y prefiere referirse a personalidad o simplemente al yo. Considera equivalente sentir la propia personalidad y sentir el yo (Vaz Ferreira, 1963, t. I: 107). En continuidad con James, Vaz Ferreira hace coincidir el yo con un sentimiento, al que considera prelingüístico. Otras veces, en *Los problemas de la libertad* y los del determinismo, utiliza frecuentemente el término espíritu, para hablar de la interioridad específicamente humana, distinguible del cuerpo, a la que se refiere en *Lógica Viva* y en *Fermentario* como psiqueo, caracterizado como el pensamiento no discursivo, y en donde radicaría en última instancia lo propio y lo más valioso del individuo. No abundan en nuestro autor las argumentaciones a favor de su creencia en la riqueza de la interioridad psíquica del sujeto, a la que siempre estima como superior a las posibilidades de cualquier forma de expresión. Aquella es un auténtico «tesoro interior», del que solo podemos obtener un vislumbre a través de ciertas formas de expresión artística (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 200) y del que hemos llegado a saber algo más a partir de James y Bergson.

---

23 Siendo más precisos, por lo que conocemos, la única ocasión en la que Vaz Ferreira recoge la distinción entre las instancias del «YO y del ME» es en *Ideas y observaciones*, en una cita textual del *Tratado elemental de Filosofía* de Paul Janet para, a continuación, criticar la tesis de conectar la adquisición de la conciencia reflexiva al aprendizaje del lenguaje (Vaz Ferreira, 1963, t. I: 106).

En comparación con la sobreabundancia de la interioridad, a medida que nos desplazamos hacia la exterioridad se produce un descenso: desde la «realidad mental fluida», el esquema que articula el pensamiento lógico, y desde este al lenguaje, «esquema de ese esquema» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 200). El lenguaje, para lograr dar parcialmente cuenta de esta íntima realidad, debería, en la medida de sus insuficientes posibilidades, conservar la capacidad del matiz, de la duda, de expresión del tanteo. El esfuerzo, como pretende mostrarlo en «Un libro futuro» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 138-140), más que culminar en la enunciación del discurso, fácilmente atrapable por las tentaciones de la simetría y la sistematización, debe orientarse a tratar de evitar la pérdida del «residuo» del pensamiento. El pensamiento no articulado, no sometido a las esquematizaciones constituye un «fermento riquísimo» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 140), lamentablemente dejado de lado por la prioridad de la expresión. Mejor que el pensamiento falsamente preciso, la metáfora; preferible a la afirmación incondicional, la duda que respeta la complejidad que no se puede reducir; pero lo más valioso es lo que ni siquiera puede expresarse.

## El yo sin génesis

Proponemos como vía para entender la característica desconfianza vazferreirana del lenguaje y en general de las objetivaciones de la subjetividad, tomar en cuenta el hecho de que este no sigue la vía abierta por James de distinguir en el ego el aspecto del sujeto («I») y el del sí mismo como objeto de ese sujeto («me»), centrándose, en cambio, en la espontaneidad creadora del I, aislada de las instancias de objetivación propias del me, o más precisamente radicando lo característico de la individualidad en los rasgos propios de la subjetividad espontánea del I, sin tomar en cuenta las necesidades de la objetivación. Esta espontaneidad creadora es considerada como un absoluto; nunca plenamente cognoscible, ya que siempre excede a sus manifestaciones; sin génesis, por ser ajena a toda historia, ya que antes que un resultado de esta, es la energía que opera las transformaciones. Es lo individualizador por excelencia, ya que resulta ajeno a la trama de las relaciones sociales, que Vaz Ferreira ve eventualmente como obstáculos para la realización de la espontaneidad creadora que como condiciones en las que se ha de producir la realización.

Es útil para nuestros propósitos contrastar esta perspectiva con el importante desarrollo de una teoría genética de la individualidad que, en la tradición pragmatista, llevó a cabo un autor que Vaz Ferreira no cita nunca, George Herbert Mead (1863-1931). Creemos útil recordarlo, aunque sea brevemente, para compararlo con Vaz Ferreira y así avanzar en nuestro objetivo, que es la comprensión de este último. Mead desarrolló un valioso pensamiento, considerado el paradigma fundacional de la psicología social estadounidense, el behaviorismo social. En este el sí mismo no es una pura e inexplicable emergencia, sino que es resultado de una ontogénesis, producto de un proceso en el que el

yo interactúa en el mundo con otros sujetos, condición necesaria para que llegue a objetivarse en un sí mismo. Las líneas fundamentales de su perspectiva del sí mismo (*self*), Mead las expresa sintéticamente de la siguiente forma:

El sí mismo es algo que tiene un desarrollo; inicialmente no está allí, en el momento del nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia social y actividad, esto es, se desarrolla en el individuo en cuestión como el resultado de sus relaciones con este proceso como un todo y con los otros individuos que forman parte de este proceso (Mead, 1972: 135)

Para Mead el yo (*I*) es el principio efectivamente actuante, en cambio el *me* es lo que el sujeto encuentra cuando se considera a sí mismo. Este nunca aparece en una forma inmediata, sino que emerge como una recuperación por la memoria, en un proceso de objetivación, que el sujeto alcanza solo cuando aprende a tomar sobre sí mismo el punto de vista de los demás, en un *role taking* que es posible «a través de la capacidad de ponernos a nosotros mismos en el lugar de los otros, un proceso en el cual se construye el sí mismo (*me*) que conocemos».<sup>24</sup> El supuesto de tal proceso es el desarrollo del lenguaje simbólico humano, que a diferencia de los gestos animales, que solo son conductas significantes para el receptor, mientras que para el emisor constituyen expresiones que, en tanto que síntomas de estados emocionales, carecen en sí de significación para el que las experimenta. El símbolo lingüístico humano, en cambio, tiene significado tanto para el receptor como para el emisor.<sup>25</sup> Así este se escucha e interpreta a sí mismo y construye entonces una visión de sí, a partir de la interiorización del modo en el que es visto por los demás. El individuo aprende los efectos de su conducta sobre los otros, y llega a construir su visión de sí mismo.

El yo, en sentido propio, no puede ser un objeto de la conciencia, «El sí mismo (*me*) no puede aparecer a la conciencia como un yo (*I*), siempre es un objeto, esto es, un sí mismo» (Mead, 1912: 401-406). La imposibilidad de objetivar al yo radica en que este necesariamente es presupuesto en cada acto de reflexión, no puede ser objetivado porque es la condición de todo acto de objetivación. Es el principio de la acción, el que habla y actúa, fuente de espontaneidad, que solo accede a la conciencia en la recuperación por la memoria de los instantes pasados. Como tal es impredecible, fuente de novedad, sobre la cual solo podemos estar ciertos cuando ya ha ocurrido y se integra a la memoria que construye una identidad (Baldwin, 1968: 117). Es la instancia de emergencia de novedad que puede sorprender tanto a los otros como a nosotros mismos.

En el proceso de constitución del sujeto, el yo (*I*) tiene el rol activo en la construcción del *me*,<sup>26</sup> y vive y actúa en y contra las restricciones que le imponen

24 Mead, George Herbert: 27-105 en D. L. Miller, 1982: 94.

25 «podemos escucharnos a nosotros mismos hablando, y el significado de lo que decimos es el mismo para los otros que para nosotros», Mead, 1972: 62.

26 Conservamos la expresión inglesa *me*, a pesar de que naturalmente se podría traducir por sí mismo, porque cuando Mead distingue el *I* y el *me*, se está refiriendo a ambas instancias como distintos aspectos funcionales del *self*.

las normas sociales interiorizadas, además de las exigencias impuestas por su identidad construida, estos son límites pero también condiciones de realización, sin las cuales las pulsiones del yo no alcanzarían a ser reales.

El «*I*» es la respuesta del organismo a las actitudes de los otros, el «*me*» es el conjunto organizado de actitudes de los otros que uno mismo asume. Las actitudes de los otros constituyen el «*me*» organizado (Mead, 1972: 175).<sup>27</sup>

El *me* es la instancia de la que el sujeto es consciente, el *I* está presente, se trata de la fuente del acto al que solo puede acceder a la conciencia como pasado y que, al ser recuperado reflexivamente, inclusive puede ser fuente de sorpresa: «Lo que hice no es propio de mí». La conducta del sujeto por lo general no es ni un absoluto imprevisible, ni puede ser reducida a un mero resultado del conjunto de expectativas interiorizadas que constituyen el *me*.<sup>28</sup> Este implica necesidades morales y sociales, no una necesidad mecánica: «el *I* es algo nunca enteramente calculable [...] es siempre algo parcialmente diferente de lo que la situación misma nos reclama» (Mead, 1972: 175).

Creo que la enseñanza decisiva de la filosofía de Mead sobre la identidad del sujeto es su concepción de esta como una relación reflexiva, que el sujeto desarrolla en una conversación consigo mismo; se trata de un proceso lingüístico posible a partir de la comunicación social, ámbito de aprendizaje del lenguaje (Tugendhat, 1986: 219). Mead trata de recuperar la esfera íntima, evitando la suposición de sustancialidades inobservables, pero reconociendo que se trata de algo que no puede ser negado por un behaviorismo limitado al comportamiento del organismo: una esfera construida a partir del lenguaje y de la internalización de las relaciones sociales.

La dirección de Vaz Ferreira al priorizar y valorar especialmente al yo, que es del que está hablando cuando se refiere al *psiqueo*,<sup>29</sup> intenta mantener la pura presencia, un emergente sin historia, inexplicado e inexplicable, al cual solo podemos identificar como espíritu, y en consecuencia remite al ámbito de la exterioridad constituida por el lenguaje, la interacción social y el mundo de los objetos, vistos como un descenso antes que como realizaciones. La posición de Vaz Ferreira no necesariamente es la de un idealismo sustantivo, pero su pensamiento creemos que queda confinado a consecuencias de este tipo al consagrar la interioridad como término último, como proceso sin génesis, una creación de novedad y riqueza de significación que excede al lenguaje, pero que solo llega a ser real en las condiciones que le impone el lenguaje y la vida social.

---

27 Las comillas internas están en el texto original.

28 «Las actitudes de los otros que uno asume y afectan la propia conducta constituyen el “me” y esto es algo que está allí, pero la respuesta aún no está dada», Mead, 1972: 176.

29 Por eso solo puede referirse a él como «fermento riquísimo».





# Individualismo y liberalismo en Vaz Ferreira

Una intención siempre presente en la obra de Vaz Ferreira es la de atenerse a los problemas mismos, antes que guiarse por las teorías recibidas. Procede orientándose por aquellos principios que considera fundamentales y dirige la reflexión con el cuidado de no caer en errores del raciocinio, buscando evitar las trampas lógicas o semánticas, así como procurando superar las distorsiones que las teorías recibidas producen, ya que al estar estas interesadas en la propia simetría y completitud, frecuentemente terminan por no atender a lo que efectivamente sucede. De esta forma trata de que su pensamiento no quede atado a alguno de los «ismos» a los que se afilian las posiciones que se enfrentan en distintas polémicas. Pero el intérprete debe comprobar si en los hechos cumple con tales pretensiones, y resulta inevitable que la comprensión de un pensamiento procure determinar cuáles son sus relaciones con las tradiciones influyentes en su contexto de época. Se trata de describir las posiciones del autor frente a otras reflexiones desarrolladas ante circunstancias semejantes. De esta forma veremos que es posible encontrar en el pensamiento de Vaz Ferreira más adscripción y continuidades con perspectivas teóricas que las que él mismo reconoce en forma explícita.

Lo primero a advertir es que, considerando lo que Vaz Ferreira entiende preferible en la organización social, junto con lo que señala que habría que modificar en ella, su pensamiento adopta claramente una perspectiva individualista. Pero con tal constatación hemos dicho muy poco: «individualismo» es un término abstracto, particularmente indeterminado, susceptible de adquirir una gran diversidad de contenidos,<sup>30</sup> basta para advertirlo una rápida revisión de la historia de las ideas, desde los comienzos de su uso hasta la actualidad. Según recoge Alain Renaut (Renaut, 1997: 29), el primer uso del término data en 1828, con su aparición en un artículo de un anónimo redactor del periódico saintsimoniano *Le Producteur*, con el fin de denunciar la reducción de la economía «al más estrecho individualismo». El término nace así en un contexto de uso polémico, que continuará manteniendo, tanto en partidarios como en detractores. Podemos intentar aproximarnos a su sentido por la negativa, ya que ha sido usado como opuesto, según el caso, a universalismo, totalismo, holismo, altruismo, tradicionalismo y socialismo.<sup>31</sup> Esta heteróclita lista permite captar la dispersión de los usos de la noción. En general la principal acusación que se ha hecho a las perspectivas individualistas, a las que se las ve como suponiendo sujetos motivados por los propios

---

30 Max Weber, señala enfáticamente que «La expresión “individualismo” comprende los elementos más heterogéneos imaginables», 2004: 88 nota al pie. La multiplicidad de usos y acepciones que tiene el término también fue señalado por Mario Sambarino, «se trata de una noción que ha sido definida de las maneras más radicalmente diferentes», 1953: 68. Steven Lukes destaca la «rara falta de precisión» con la que se ha usado la palabra, en el primer párrafo de su libro *Individualism*, 1973: 5.

31 Cf. ibídem.

intereses e indiferentes al bien de los demás, es que «es simplemente incapaz de dejar espacio a la moralidad» (Machan, 1998: 1). Con la justificación de que cada uno busca atender en primer lugar a la propia vida y subordina a esto el bien de cualquier otro o el provecho común, se entiende que da preeminencia al más corriente egoísmo.

En el sentido que en que lo usa Vaz Ferreira en *Sobre los problemas sociales*, en particular en la Primera Conferencia, señala que el uso habitual del término individualismo se opone a socialismo, con lo que, a su juicio, se produce «una oposición paralizante» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 22). Quizá por esta razón el autor evita adscribirse expresamente a esta perspectiva, pero de todas formas la suya es una visión radicalmente individualista, principalmente por la adopción de una cierta concepción del sujeto y de la libertad, entendida en sentido negativo, que es propia de visiones individualistas. Más allá de su reticencia a identificarse expresamente con algún «ismo», en este caso en particular porque entiende que el término ha sido utilizado erróneamente para referirse al orden social vigente, padeciéndose «una especie de alucinación colectiva» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 28), en verdad la razón por la que toma distancia del uso del término es que considera que el régimen actual no sería realmente individualista, en especial si se toma en cuenta la institución de la herencia, más propia de instituciones que procuran mantener los intereses de la familia que los de los individuos. De esta forma nuestro autor entiende sostener un individualismo más consistente y enfático que el generalmente vigente.

La específica abstracción que supone el uso del término «individualismo» deja de lado una gran diversidad de aspectos fundamentales de la existencia humana, a tal punto que, si lo tomamos en sentido descriptivo, es cuestionable su uso mismo como algo dotado con sentido. La posibilidad de adoptar una perspectiva individualista, en algunas de sus muchas formas posibles, se da especialmente en el marco de las configuraciones sociales que se desarrollaron a partir de la modernidad, las que, opacando sus formas reales de funcionamiento, llevan a que sus integrantes, lleguen a pensar que integran una «sociedad de individuos».<sup>32</sup> Entre la multiplicidad de ocultamientos que este concepto opera, recordemos que deja de lado un hecho básico: la primera condición inevitable que todo individuo encuentra en el ingreso a la vida, es que

Sólo en relación y mediante la relación con otros seres humanos puede la criatura indefensa y salvaje que viene al mundo convertirse en un ser psíquicamente adulto, poseedor del carácter de un individuo y digno de ser llamado un ser humano adulto (Elias, 1990: 37).

En suma la posibilidad misma de pensarse como un individuo, con una vida psíquica distintiva, con particulares estados mentales, incluyendo vivencias

---

32 Norbert Elias titula a un ensayo publicado en 1939 *La sociedad de los individuos*. En este traza un cuadro sinóptico de las necesarias condiciones de naturaleza no individual, a partir de las cuales alguien llega a pensarse como un individuo singular, en *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Ediciones Península, 1990.

emocionales idiosincráticas, y una forma singular de expresarlas o reprimirlas según las circunstancias, solo se da en y según determinadas formas históricas del entramado social. De hecho el pensamiento de Vaz Ferreira es particularmente ajeno a la dimensión histórica y las circunstancias sociales del desarrollo del individuo. Las toma en cuenta solo cuando estas operan como obstáculos a remover. En cambio las que operan como condiciones de producción de la individualidad, no son consideradas por nuestro autor, ya que, a su juicio, la realidad que define al individuo coincide con la espontaneidad inefable de su fluir interior.

Para aproximarnos al horizonte intelectual de Vaz Ferreira en relación con estos problemas, consideremos a dos pensadores particularmente relevantes en la formación de su pensamiento: John Stuart Mill y Herbert Spencer, quienes lo influyeron de un modo muy acentuado.

## La libertad en Stuart Mill

John Stuart Mill considera que la libertad del individuo en sentido político, esto es en relación con las coacciones que se pueden imponer válidamente sobre su fuero personal por parte del poder estatal o por la presión de las masas, considera que estas para ser legítimas se han de regir por «un sencillo principio», según el cual «el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección» (Mill, 1931: 65), quedando fuera toda otra justificación, incluyendo la protección o perfeccionamiento del individuo en cuestión.

Para John Stuart Mill en la libertad del individuo radican las posibilidades de transformación y mejora de la especie, ya que «La única fuente constante y permanente de progreso es la libertad, dado que gracias a ella se encuentra con tantos centros de progreso y emprendiendo como individuos haya».<sup>33</sup> Las potencialidades creativas del individuo son el resultado de una formación, de un proceso de desarrollo en el que deben haber sido aseguradas —siguiendo a W. von Humboldt— la libertad y la variedad de situaciones (Mill, 1931: 130 y 121).

El valor que le atribuye Stuart Mill a la libertad personal es enfático pero instrumental. Señala la importancia de la libertad por ser necesaria para el logro de la felicidad individual, que afirma como la finalidad principal, siendo condición de esta que el individuo la descubra personalmente en las distintas esferas de su existencia, mediante su propio actuar, en un proceso de aprendizaje que requiere de la experiencia de los propios errores. La concepción del aprendizaje como un proceso con riesgos y oportunidades de descubrimiento de innovaciones es una consecuencia de la importancia que Mill atribuye a la diversidad de condiciones y de «maneras de vivir» (literalmente *experiments in living*) (Mill, 1931: 115, 1970: 126), fuentes de las novedades que posibilitan

---

33 «The only unfailing and permanent source of improvement is liberty, since by it there are as many possible independent centres of improvement as there are individuals», Mill, 1931: 128. La traducción es nuestra.

los cambios progresivos en las formas de vida. El principio de libertad referido al individuo, en su forma positiva, queda formulado de modo radical: «La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o le impidamos esforzarse para conseguirlo».<sup>34</sup>

A su juicio, solo puede ser un limitante legítimo de la libertad personal la prohibición de dañar al otro. Este principio de no dañar impone límites a la conducta individual, tales que, si son sobrepasados, ameritan el uso de la coacción, necesaria para mantener la convivencia social. Es esta la finalidad de las sanciones que respaldan a las normas sociales fundamentales. El uso de la coacción es necesario para asegurar las condiciones de la convivencia de una pluralidad de individuos buscando la propia felicidad, pero, según Stuart Mill, resulta inútil para promover positivamente el altruismo, actitud mejor favorecida por los ejemplos y la educación. La felicidad no se logra por su búsqueda deliberada; un modo de fracasar en su logro suele ser justamente su prosecución expresa, ni tampoco puede ser esta fruto de la maximización de un cálculo hedonista en el sentido usual. En efecto, el individuo puede encontrar su autorrealización sacrificándose por los demás, y ser esta su vía a la felicidad. La conducta altruista, por definición, no se orienta a la propia felicidad, pero el individuo desarrollado en sus sentimientos, hace de la conducta moral una forma de la felicidad personal, como un logro no buscado que se obtiene integrando a su práctica un principio diferente a la mera búsqueda de la maximización de la utilidad personal, orientándose en cambio «a la mayor felicidad del mayor número» (Mill, 1931: 6). Stuart Mill, siguiendo la tradición de los fundadores del pensamiento liberal, considera que el altruismo debe ser promovido, pero advierte que su imposición coactiva carecería de legitimidad y de efectividad: el altruismo forzado por obligaciones coactivas no es conciliable con la libertad personal.

Una comprensión parcial del valor que Stuart Mill le otorga a la felicidad personal puede llevar a la conclusión equivocada de que, del mismo modo que la formulación del principio de libertad personal se afina en una concepción de la libertad como no interferencia, justificada por la búsqueda personal de la felicidad, la moralidad social legitimaría las condiciones de la competencia que se atiene a las reglas de una convivencia propia de un modelo idealizado de capitalismo, orientada a maximizar el provecho individual en términos de felicidad personal. Esto es consistente con lo que fue la orientación general de su pensamiento económico, pero, estrictamente considerada la totalidad de su obra, no hay tal continuidad. Si consideramos la construcción que hace Mill de la noción de felicidad personal, que, comenzando por su interpretación como una resultante positiva de la relación entre placeres y dolores, culmina advirtiendo la condición de que la posibilidad de lograrla, dada la

---

34 «The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it.», Mill, 1931: 75. La traducción es de la edición de Alianza Editorial, 1970: 69.

psicología humana, requiere la autorrealización,<sup>35</sup> un componente propio de la tradición aristotélica. El principio utilitarista de «la mayor felicidad para el mayor número», que Mill reproduce de Bentham, excluye en su concepción un cálculo hedonista egoísta en el sentido vulgar. Quien adoptara tal perspectiva, encontrará sentido en la idea de limitarse a la búsqueda de la mayor felicidad personal, pero podría ser perfectamente indiferente a la felicidad del mayor número. La comprensión de esta máxima supone la adopción de un principio auxiliar de imparcialidad: «la felicidad de una persona, suponiendo igual grado (con la misma salvedad en cuanto al tipo), cuenta exactamente tanto como la de los otros» (Sidgwick, 1874: 121).

En esta perspectiva, que, como veremos, influye marcadamente en Vaz Ferreira, la defensa del fuero individual no impone la aceptación total e inmediata del orden social y económico que parece desprenderse del mismo individualismo. En las últimas consideraciones que Mill realiza a partir de los *Principles of Economy*,<sup>36</sup> emprendió una crítica, fundamentalmente moral, de aspectos centrales del régimen capitalista. En esta tarea recoge, coincidiendo, críticas, que se remontan a los *levellers*,<sup>37</sup> contra las desigualdades vigentes en nuestras sociedades, denunciando que el régimen de propiedad, producción y distribución de la riqueza constituye, en relación con el bien general, un total fracaso, tanto en términos materiales como morales. La pobreza que sufre la mayoría de la población, muchas veces derivada de condiciones iniciales desiguales muy difíciles cuando no imposibles de revertir, respecto a las cuales no hay responsabilidad moral de quienes la sufren, tiene como resultado un sufrimiento inmerecido. En el sistema actual «El beneficio, en vez de ser proporcional al trabajo y abstinencia del individuo, por el contrario, está en una razón inversa: aquellos que reciben menos, trabajan y se abstienen más».<sup>38</sup> La situación que cada uno ocupa depende, para la gran mayoría, de circunstancias que poco tienen que ver con el mérito, y está determinada, en cambio, por factores sin valor moral, tales como la posición de nacimiento o el azar.

Stuart Mill recoge de los socialistas contemporáneos suyos la crítica de la competencia como forma de interacción que hace a la naturaleza misma de las relaciones sociales que constituyen el capitalismo, señalando al respecto:

---

35 Gray, 1979: 47. Para S. Mill, llegar por sí mismo a obtener resultados significativos, más que un medio para la felicidad, es parte constitutiva de ella.

36 Mill, *Essays on Economics and Society*, University of Toronto Press, Toronto, Routledge and Kegan Paul, 1967.

37 Movimiento político radical que se desarrolló durante las guerras civiles en la Inglaterra del siglo XVII, que promovía la igualdad ante la ley, el sufragio universal, la tolerancia religiosa, y que desarrolló una actividad intensa de denuncia y lucha contra las desigualdades, principalmente las relacionadas con la pobreza.

38 «The reward, instead of being proportioned to the labour and abstinence of the individual, is almost in an inverse ratio to it: those who receive the least, labour and abstain the most.», Mill, 1967: 248.

el verdadero fundamento de la vida humana, tal como está constituida en el presente, el verdadero principio en el que se fundan la producción y reparto de todos los productos materiales, es esencialmente vicioso y antisocial. Es el principio del individualismo, la competencia, cada uno para sí y contra el resto. Se basa en la oposición de intereses, no en la armonía de los intereses, y bajo él se le exige a cada uno que encuentre su lugar por medio de la lucha, desplazando a otros o siendo desplazados por ellos.<sup>39</sup>

Los rasgos particulares del individualismo de Stuart Mill son adoptados por Vaz Ferreira: atribución de las esperanzas progresivas de la especie a las potencialidades creativas de la personalidad individual, legitimación de los beneficios obtenidos por el mérito personal, juzgamiento de las desigualdades sociales desde la perspectiva de las responsabilidades que hayan podido tener o no los individuos en su generarlas y adopción de la concepción negativa de libertad. Es dable observar, en el último pasaje, el rechazo de Stuart Mill de lo que se señala como «el principio del individualismo», la competencia, identificándolo con lo que podemos entender como egoísmo ético, en el sentido de la búsqueda del propio provecho, aun cuando este pueda estar estructuralmente ligado al perjuicio de los otros. Aquí encontramos lo que creemos que es una razón importante de la no adscripción expresa de Vaz Ferreira al individualismo, compartiendo la valoración de la libertad, en un sentido que coincide con las pretensiones legitimatorias del orden capitalista, bajo la forma de la valoración de la libertad personal no interferida por los otros.

Además hay otro aspecto en el que Vaz Ferreira es continuador de Mill. El capítulo IV de *On Liberty*, se titula «Of the limits to the authority of Society over the Individual». Anuncia Mill desde la Introducción, que la amenaza para la individualidad, tal como ve la situación europea desde la perspectiva de Inglaterra en 1859, cada vez más no proviene del Estado, en la medida que se avanza en la adopción de formas de gobierno que controlan y limitan al gobierno, sino que de la «tiranía de la mayoría»:

Son necesarias protecciones contra la tiranía de la opinión y sentimiento prevalecientes, contra la tendencia de la sociedad de imponer, por medios diferentes a las penalidades civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta sobre aquellos que disienten con ellas; de trabar el desarrollo y, si resulta posible, prevenir la formación de cualquier individualidad que no esté en armonía con sus maneras, y compeler a todos los caracteres a automodelarse según sus propias formas.<sup>40</sup>

39 «the very foundation of human life as at present constituted, the very principle on which the production and repartition of all material products is now carried on, is essentially vicious and anti-social. It is the principle of individualism, competition, each one for himself and against all the rest. It is grounded on opposition of interests, not harmony of interests, and under it every one is required to find his place by a struggle, by pushing others back or being pushed back by them», Mill, 1967: 249.

40 «there needs protections against [...] the tyranny of the prevailing opinion and feeling; against the tendency of society to impose, by others means of civil penalties, its own ideas and practices as rules of conducts on those who dissent from them; to fetter the development, and, if

La presión conformadora de lo social es mucho más penetrante en los detalles de la vida y resulta más profunda en su acción sobre el individuo que la opresión estatal. Aquella opera buscando favorecer la conformidad adaptativa, enemigo principal, según Mill, del desarrollo de las capacidades creativas innovadoras. Ante esta presión, los mecanismos institucionales de defensa resultan particularmente ineficientes, y lo que queda, para Mill, es la denuncia filosófica de la amenaza.

## La perspectiva de Spencer

Como resultado del desarrollo de la perspectiva evolutiva, que confluyó con la idea de progreso emergida con las transformaciones socioeconómicas de la modernidad, en las últimas décadas del siglo XIX la cultura occidental vivió el surgimiento y expansión de una nueva concepción de la vida, entendida como fenómeno biológico. El impulso fundamental de este proceso fue generado e impulsado por la teoría de Charles Darwin, desde el campo de las ciencias naturales, que, junto con la filosofía de Herbert Spencer, tendrá consecuencias directas en el modo de entender la vida social, desde una perspectiva positivista.

En la segunda mitad del siglo XIX, a partir de la difusión de los estudios de Charles Darwin, se produjeron cambios fundamentales en la concepción de la vida como fenómeno natural, pasando a entenderse unificadamente la multiplicidad de las formas biológicas bajo un paradigma evolutivo. Esta revolución en el campo de la ciencia tuvo alcances que excedieron el campo de lo estrictamente biológico, logrando una inmediata repercusión sobre los modos de entender la vida social humana en general y las creencias morales en particular, principalmente por la difusión de la obra de Herbert Spencer, creador de la expresión «sobrevivencia del más apto»,<sup>41</sup> responsable del mayor y más amplio impacto en la divulgación social de las nuevas concepciones evolutivas. En cuanto a las creencias morales, la ética evolucionista, en la versión spenceriana, dio a la moralidad de las capas medias británicas una fundamentación secular de sus valoraciones sobre las relaciones sociales, que pretendía ser acorde a la nueva concepción de la vida. Lo que el sentido común ilustrado de la época creyó es que «la historia humana considerada en su más prolongado desarrollo resultó en un progreso moral y el *gentleman* británico se encuentra entre las más elevadas expresiones de este desarrollo moral» (Farber, 1994: 38).

Spencer procedió metodológicamente por medio de la búsqueda de analogías entre el desarrollo de la totalidad social y de la conformación orgánica y psíquica de los individuos singulares. Sostuvo que, en ambos niveles, la evolución

---

possible, prevent the formation, of any individuality not in harmony with his ways, and compels all characters to fashion themselves upon the model of its own», Mill, 1931: 68.

41 Spencer inicialmente había atribuido el impulso evolutivo exclusivamente a la adaptación de los organismos a la variedad de circunstancias y, solo luego de que Charles Darwin y Alfred Russell Wallace, publicaran en 1858, cada uno por su lado, la idea de que la competencia selectiva impulsa la evolución de las especies, se sumó a la consideración de este mecanismo como el motor de la evolución.



se manifiesta en el aumento de la masa total, junto con la progresiva diferenciación e interdependencia de las partes, proceso en el cual se recambian, por sustitución, las unidades que integran la totalidad. Pero la diferencia fundamental entre las dos instancias, para el caso de la humanidad, radica en que solo existen centros de conciencia en cada uno de los individuos; la sociedad en cambio carece de una conciencia propia, más allá de la de los individuos que la integran. De aquí deriva un principio que será fundamental en su concepción de la sociedad, según el cual esta ha de ser entendida como un agregado de individuos, de tal modo que la naturaleza y comportamiento de las partes individuales explican la del todo social:

La sociedad está compuesta de individuos, todo lo que se hace en la sociedad se hace por la acciones combinadas de los individuos, y por lo tanto solo pueden encontrarse las soluciones de los fenómenos sociales en las acciones individuales.<sup>42</sup>

El pensamiento de Vaz Ferreira seguirá siendo fiel a este individualismo, tanto a en lo ontológico como en lo metodológico. El comportamiento de los individuos es entendido exclusivamente en sentido moral, entendiendo a la acción desde los intereses y principios que la motivan. El de Vaz Ferreira es un pensamiento particularmente ajeno a consideraciones relativas a factores estructurales, por lo que ni siquiera se detiene a considerar el papel de la competencia material, limitándose a considerar que el orden social vigente, esto es, en la concepción de Spencer, el resultante de la evolución por selección competitiva, determina «el triunfo del no superior, o cuando más el que es superior en aptitudes no superiores, por ejemplo la capacidad económica. Demasiada preeminencia de lo económico absorbiendo la vida» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 23).

La obra de Spencer, a pesar de sus pretensiones de construcción sistemática, presenta importantes tensiones internas no resueltas, uno de cuyos resultados fue el surgimiento de distintas líneas interpretativas como propuestas para resolverlas. La primera y más evidente de estas tensiones deriva de que la teoría sostiene a la vez una concepción organicista del todo social y un individualismo radical. Pero, si bien la afirmación de estos dos extremos en una misma teoría es difícilmente conciliable, este es un aspecto poco relevante para nuestro propósito de explorar su influencia en Vaz Ferreira. Más significativo resulta el hecho de que Spencer afirma a la vez, por una parte, que las motivaciones egoístas son las responsables de la orientación básica del comportamiento humano (Spencer, 1878: 366-367) siendo la motivación principal el logro del propio placer, y se constituye así como motor de la competencia, clave fundamental del impulso selectivo, sin el cual no hay evolución social, y, por otra, sostiene que, como resultado de esta misma selección evolutiva, se desarrollan, especialmente en los individuos más evolucionados, los sentimientos altruistas. No es que

42 «Society is made up of individuals; all that is done in society is done by the combined actions of individuals; and therefore in individual actions only can be found the solutions of social phenomena.», Spencer, 1878: 145.

estrictamente haya contradicción en que a nivel individual coexistan egoísmo y altruismo, pero la presencia conjunta de las dos orientaciones opuestas, aunque se diferencien las instancias en las que están presentes, introduce un principio de incompatibilidad entre los requerimientos del progreso selectivo y la emergencia de impulsos altruistas, lo que obligaría a la teoría a proponer una explicación de cómo se resuelve el conflicto. La doctrina de Spencer en lo fundamental sostiene la existencia de un impulso evolutivo ascendente que no puede funcionar sin el descarte precisamente de aquellos individuos que son objeto de los sentimientos compasivos, orientados a mitigar la suerte que les toca en el proceso que hace posible la evolución progresiva. En efecto, Spencer sostiene que para que el mecanismo selectivo funcione y se produzca un desarrollo progresivo es fundamental que cada individuo se atenga a las consecuencias de los propios actos, de tal modo que los más valiosos obtengan lo mejor. La base de su pensamiento radica en la confianza en que la presión selectiva produce un desarrollo de la especie, y esto termina convirtiéndose en la legitimación moral del capitalismo liberal como el régimen que, a través de la competencia, permite que los mejores obtengan lo mejor, razón por la que esta operaría progresivamente. Vaz Ferreira recogerá esta concepción de Spencer literalmente, pero sin coincidir con la totalidad de los sentidos que en este tiene. El pensador uruguayo señala una importante incongruencia en la creencia de que el principio de justicia, que supone que cada uno obtiene las consecuencias de los propios actos, rige en un sistema en el que una de sus características distintivas es la herencia de la propiedad privada, cuyos efectos son justamente contrarios al principio de justicia, porque la riqueza se transmite independientemente de lo que haya hecho el heredero, determinando diferencias fundamentales en los beneficios que obtienen los individuos independientemente de lo que hayan hecho. La observación crítica fundamental de Vaz Ferreira,<sup>43</sup> en esencia constituye una denuncia de un error de esta concepción, en nombre de un individualismo moral que se pretende más radicalmente individualista.

Según Spencer, el papel progresivo de la selección por la competencia actúa de un modo más complejo y evidente cuando la sociedad supera la más primitiva organización militar, en la que la presión evolutiva ocurre mediante los conflictos violentos, y pasa a formas industriales, cuyo sustento y desarrollo depende de una mayor diferenciación de los roles sociales y de la comunicación bajo la forma de transacciones comerciales, que dan lugar a «la lucha pacífica por la existencia en sociedades que siempre crecientes en población y en complejidad» (Spencer, 1878: 199). Este proceso, que, como señalamos, no ocurre solamente en la especie, sino también en los organismos individuales, lleva a que se produzca una creciente complejidad del cerebro y consiguientemente de la psiquis humana. El desarrollo del cerebro y de la psiquis impulsan el perfeccionamiento de distintas facultades, entre ellas las responsables de las

---

43 Vaz Ferreira, *Sobre la propiedad de la tierra*, t. V: 62-95; *Sobre los problemas sociales*, t. VII, Segunda Conferencia.

capacidades imaginativas, como resultado de lo cual los individuos incrementan su capacidad de ponerse en el lugar del otro, y se propicia la aparición de sentimientos como el de benevolencia en relación con la suerte del prójimo, que se desarrollan junto con las formas de relacionamientos cooperativos propias de las formas sociales industriales. La presencia de este aspecto del pensamiento de Spencer lo muestra como lector de Adam Smith,<sup>44</sup> de quien derivó buena parte de su pensamiento moral. Si el placer es el fin que impulsa al individuo, no por esto queda limitado a una conducta directamente egoísta: se puede sentir placer tanto en el propio alimentarse, como en ver alimentarse al otro. La «afección simpatética» lleva a la consideración de los derechos de libertad de los demás y, en su forma más desarrollada, da lugar al sentimiento de beneficencia como preocupación por el bienestar ajeno, que naturalmente surge en el contexto de las relaciones familiares, pero terminará por extenderse a la humanidad. Vaz Ferreira, por su parte, conservará incluso la terminología de Spencer al referirse a los sentimientos de beneficencia como «un simple paliativo» que el individualismo admite para atemperar la consecuencia del principio de libertad, que ordena que cada uno «reciba las consecuencias de sus aptitudes y de sus actos» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 22).

Quienes priorizan en la lectura de Spencer su concepción de la selección competitiva y de las motivaciones en juego en ella, lo ven como el fundador del darwinismo social, que en sus versiones más radicales, desarrolladas especialmente en Estados Unidos de Norteamérica, difundió la visión de los pobres como los detritos sociales descartados por la competencia. Desde una perspectiva que no fue unánime entre los evolucionistas sociales, pero que sí se constituyó en una forma ejemplar de pretender derivar consecuencias de una teoría biológica a lo social, William Graham Sumner en 1913 afirmaba que los intereses de la especie humana imponen como principio «libertad, desigualdad, supervivencia de los más aptos; no libertad, igualdad, supervivencia de los menos aptos. Lo primero lleva a la sociedad hacia delante y favorecen a sus mejores miembros; Lo segundo, la hace retroceder y favorece a sus peores miembros».<sup>45</sup> En verdad Spencer, sobre todo en sus escritos morales, no proclamó de una forma tan extrema la naturalización del mercado como ley de ordenamiento de las relaciones sociales, ya que supuso que el proceso de diferenciación social, cuyo resultado es la individualización, es a la vez un proceso de adaptación social y como tal implicaría la aparición de sentimientos morales de altruismo. De todas formas, para conciliar el conocimiento del altruismo como emergente del proceso de evolución social con los imperativos de selección según actitudes, dejó constancia de

---

44 Es suficiente para advertir esta influencia considerar el comienzo de *The Theorie of Moral Sentiments*, que inicia el primer párrafo enunciando: «How selfish so ever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortunes of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it, except the pleasure of seeing it».

45 Sumner, citado en Ruse, 1987: 101.

que mientras «el altruismo individual está muy bien [...] la caridad organizada es intolerable» pues interrumpe «el proceso natural de eliminación a través del cual una sociedad se purifica a sí misma continuamente».46 En varios pasajes los textos de Spencer son congruentes con esta visión, pero en las últimas décadas han aparecido interpretaciones para las que la consideración de Spencer como darwinista social, es una lectura parcial que deja de lado obras fundamentales de su vasta producción como *Principios de Psicología*, *Principios de Sociología* y *Principios de Ética*. Las dos orientaciones hermenéuticas opuestas de esta vasta obra se apoyan en la presencia efectiva de textos que apoyan a una u otra interpretación, pero, sin entrar en los detalles de una discusión que excede lo que nos ocupa, creemos que ambas son congruentes en el pensamiento fundamental de Spencer, en su afirmación de un desarrollo natural y progresivo del altruismo, pero manteniendo su adhesión al principio de que si hay que

vivir y trabajar dentro de las restricciones impuestas por la presencia del otro, la justicia requiere que los individuos obtengan las consecuencias de la propia conducta, sin aumento ni disminución, el superior ha de obtener lo bueno de su superioridad, y el inferior el mal de su inferioridad.47

En este marco, los sentimientos benevolentes con la suerte del prójimo, actuarían, tal como advierte Vaz Ferreira, solo como lenitivos. Spencer considera positiva la caridad individual, a condición de que esta no termine por ser un obstáculo para la selección del más apto. En lo moral, salvo el contexto evolutivo, Spencer sigue siendo fiel a la concepción de Adam Smith. En ambos la justicia es necesaria, según Smith como condición para mantener la existencia, en el caso de Spencer para que la evolución siga su marcha progresiva, en cambio la disposición a la beneficencia es un plus, un perfeccionamiento de la vida. Por esto Smith la consideró un ornato,48 que embellece la vida pero no es indispensable para la existencia social. La práctica de virtudes como la beneficencia «deben ser dejadas en alguna medida a nuestra propia elección».49 Así queda definida la orientación básica de una parte importante de las doctrinas liberales, en posiciones que niegan la legitimidad moral de imposición de deberes legales que obliguen a los individuos por el bien del prójimo, perspectiva presente en pensadores como Friedrich Hayek y Norbert Nozick.

Vaz Ferreira se diferencia netamente de esta forma de liberalismo, y en el contexto del pensamiento nacional, en el panorama de la presencia del primer batllismo, sostuvo la necesidad de instrumentar derechos que suavizaran la situación de los menos favorecidos.

46 Spencer citado en Ruse, 1987: 94.

47 «[...] living and working within the restraints imposed by one another's presence, justice requires that individuals shall severally take the consequences of their conduct, neither increased nor decreased. The superior shall have the good of his superiority; and the inferior the evil of his inferiority», Spencer, 1878: 541.

48 «It is the ornament which embellishes, not the foundation which supports the building», Smith, 1759, cap. 2.2.3.

49 «[...] seems to be left in some measure to our own choice», Smith, 1759, cap. 2.2.1.

En cambio, en la perspectiva del liberalismo evolucionista de Spencer, se defiende una economía de *laissez faire*, en un marco en que la acción del Estado se orientara principalmente a asegurar las condiciones de la libertad negativa. En 1884 Spencer publicó *El Hombre Contra el Estado*, traducido al español apenas un año más tarde. En este proclama la obligación de los gobiernos de guiarse por el «juicio racional de utilidad», según el cual debían tomar en cuenta que

Hallase a salvo el principio de la existencia individual que es el mismo que el de la existencia social, cuando cada uno tiene la libertad de usar sus facultades dentro de los límites trazados por la libertad, que asiste igualmente a los demás, y que recibe de sus asociados, a cambios de los servicios que le presta, beneficios que se regulan por la comparación de estos servicios con los servicios de los otros, cuando todos están protegidos en su persona y bienes de modo que puedan satisfacer sus necesidades con sus emolumentos. [...] así también se mantiene el principio del progreso social, puesto que en tales condiciones, los individuos más capaces prosperarán y se multiplicarán más que los ineptos (Spencer, 1945: 211).

De este principio, Spencer deriva como corolario, que la acción del gobierno, debe quedar

reducida a su forma más modesta, cualquier propósito de inmiscuirse en las actividades de los individuos, como no sea para garantizar sus limitaciones recíprocas, envuelve la pretensión absurda de mejorar la existencia, violando las condiciones fundamentales de la vida (Spencer, 1945: 211).

El mercado recibía así su consagración como realidad «natural», en el doble sentido que el término tiene en la tradición liberal desde sus comienzos: la sociedad civil burguesa como expresión de la naturaleza humana —explicada por el evolucionismo como especie biológica con una forma particular de selección por la competencia económica—, y esa misma competencia económica como el orden social en el que se realiza el principio de justicia, esto es —en la formulación de Spencer— una situación en la que cada uno recibe la consecuencia de sus actos.

## Spencer y el positivismo uruguayo

El positivismo en clave evolutiva tuvo mundialmente una fuerte expansión y alcanzó la hegemonía en muchas áreas del mundo cultural occidental. En nuestro país los positivistas se caracterizaron por defender el papel del método científico, concebido a partir de la comprensión que esta filosofía tenía del modelo de las ciencias naturales, en una posición polémica contra la religión —sin que por esto llegaran a sustentar claramente tesis materialistas, remitiéndose en cambio a apelaciones a un ser superior— y contra las perspectivas filosóficas que llamaban metafísicas, encarnadas en el apriorismo y la abstracción de los principios en

los que se movían los espiritualistas.<sup>50</sup> En los comienzos de la difusión del positivismo en nuestra cultura, a la altura del último cuarto del siglo XIX, la referencia provenía de la obra de Darwin y sus repercusiones, antes que de los libros de Spencer.<sup>51</sup> La figura de Spencer llegará a ser dominante a partir de la conquista de la hegemonía en la universidad por el positivismo, cuyo comienzo se puede datar en el año 1881 con la reforma positivista del programa de filosofía.

Vaz Ferreira, al igual que los intelectuales del país que eran sus contemporáneos, se formó leyendo las obras de Herbert Spencer o la de difusores de sus concepciones. Una característica central de nuestro autor es que construyó su pensamiento tomando distancia de Spencer. Su ingreso en nuestra vida cultural significará la pérdida del rol dominante del spencerismo, pero, tal como veremos, conservará una mayor continuidad con este que lo que, creemos, advierte.

Los positivistas precursores en nuestro medio<sup>52</sup> actuaron como protagonistas de la promoción del papel que el desarrollo de las ciencias naturales tendría en el progreso material y moral de la sociedad. En este sentido, la discusión de la filosofía positivista fue la forma de conciencia que en sectores intelectuales acompañó la modernización productiva ocasionada por la introducción de técnicas nuevas, introduciendo innovaciones en una economía, que tenía predominantemente fuertes rasgos pastoriles y artesanales.<sup>53</sup> Uno de los primeros positivistas que actuó en nuestro medio, Jurkowski, profesor de la Facultad de Medicina, expresa nítidamente el complejo de creencias que constituyen los artículos de fe positivista:

La miseria impide el desarrollo intelectual y moral de una sociedad: el progreso industrial, asegurando el bienestar, lo favorece. Las dos cosas progresan juntas, estando basadas la una en la otra [...] El progreso no es un accidente sino una necesidad. Lejos de ser producto del arte, la civilización es una faz de la naturaleza [...] La moral no va sin la ilustración y

---

50 Estas observaciones remiten a la investigación de Arturo Ardao, 1968, especialmente caps. V a XI.

51 Cf. Glick, 1989, cap. 5. Glick data la primera alusión escrita sobre Darwin en los medios universitarios en nuestro país en 1875 pero señala que la consideración de la obra de Darwin en las discusiones de los estancieros fundadores de la Asociación Rural remonta a 1871: 63.

52 Ardao, 1968, recoge los nombres de Francisco Suñer y Capdevila, Julio Jurkowski y José Arechavaleta (profesores de la Facultad de Medicina), y entre los provenientes de ámbitos distintos a los de las ciencias naturales, Ángel, Floro Costa, José Pedro Varela, Gonzalo Ramírez y Carlos María de Pena (: 121-122).

53 En relación con lo que fue la situación del país en las primeras décadas de vida independiente, Oddone señala que «En lo económico no consigue el país trascender las formas de vida elementales. La explotación pecuaria, encuadra en los hábitos de la estancia cimarrona atiende la satisfacción de las necesidades de consumo y permite la exportación de los excedentes de materia prima [...]. La extensión y feracidad del agro, acicate para el desarrollo de los cultivos tropiezan con la carencia de brazos y estímulos necesarios [...]. En fin, ínfimos índices de población muy desigualmente distribuidos, agrestes hábitos de vida, primitivas diferenciaciones sociales y una todavía indecisa conciencia nacional, dibujan para el Uruguay naciente una realidad de imprecisos contornos», en Oddone, 1966: 9.

esta no va sin la ciencia, que a su vez conduce e ilumina a la industria. Así todo se encadena formando una armonía general.<sup>54</sup>

El intento de aplicación de una interpretación naturalista de nuestra realidad social llevó a Ángel Floro Costa —en un ensayo publicado en 1875 poco después del golpe que inicia el proceso militarista— a una visión que destacaba la importancia de los intereses económicos como modo de dar cuenta de lo que consideraba la clave de los conflictos políticos:

entre nosotros no hay ya partidos políticos, sino partidos económicos, [...] nuestras luchas no son de principios, sino de intereses [...] No hay argumentos ni teorías contra los estómagos de los pueblos [...] la gran cuestión de salarios, de población, de mejoramiento de la clase obrera no son en el fondo más que necesidades físicas, cuestiones de estómago.<sup>55</sup>

## El individualismo en Vaz Ferreira

En Vaz continúan los elementos fundamentales de la temática individualista propia de la segunda mitad del siglo XIX; tanto en la consideración del individuo como fuente de originalidad y creatividad, como en la afirmación de la necesidad de proteger las posibilidades del desarrollo individual de las presiones conformadoras de la multitud. Su modo de argumentar sobre las cuestiones sociales acudiendo a sentimientos y razones morales es más cercana al estilo específico de W. James; en cambio, más próxima a S. Mill es su preocupación por el «amasamiento», su no aceptación incondicional del orden social que le era contemporáneo y su tendencia a pensar ajustes y reformas, en dirección de la atenuación de las diferencias producidas por el funcionamiento ciego del mercado.

En la tradición individualista hay dos aspectos que, si bien no se implican lógicamente, no aparecen claramente diferenciados y frecuentemente remiten uno al otro:

1. Por una parte, el individualismo es una forma de explicación de lo social, para la cual los fenómenos colectivos han de ser elucidados como resultado de comportamientos que expresan preferencias individuales. Tal resultado puede no coincidir con las intenciones de los individuos actuantes, y de esta desviación se da cuenta siguiendo algún mecanismo de mano invisible. La interpretación optimista del funcionamiento del automatismo social es una de las afirmaciones centrales del liberalismo clásico: Se entiende que si se permite el libre juego de las preferencias individuales se obtendrá el mejor resultado en términos del colectivo, aunque este resultado no sea el objetivo intencional de las acciones individuales.
2. Por otra, el individualismo como postura ética que sostiene que toda forma de estructuración social ha de ser evaluada en términos de su

54 Jurkowski, J., «La Metafísica y la Ciencia», publicado en *El Espíritu Nuevo*, julio de 1879, citado por Ardao, 1968: 128.

55 Floro Costa, *La caída de la Jironda y el triunfo de la Montaña*, citado en Ardao, 1968: 263.

significación para los individuos que en ella participan. Dentro del individualismo ético se perfilan distintas perspectivas, según que los individuos se tomen en cuenta tal como actualmente son o como potencialidades a ser desarrolladas; según se prefiera la maximación de algunas individualidades o el mayor desarrollo posible de las ventajas agregadas del conjunto de los individuos (conjunto que puede ser entendido como la generación actual o tomado en cuenta también las generaciones futuras).

En Vaz Ferreira predomina el individualismo como postura ética a la vez que supone que la acción individual tiene la capacidad de determinar los aspectos esenciales de la vida social. De hecho ambos aspectos se refuerzan mutuamente, ya que si la acción individual tiene tal potencialidad, el problema de cuál ha de ser su orientación adquiere una relevancia fundamental.

En los siglos XVII y XVIII la preocupación central del pensamiento individualista fue la liberación del individuo de la constricción proveniente de las tradiciones y del poder político. A partir del siglo XIX las amenazas más graves para la individualidad, se perciben en otras instancias. La experiencia histórica lleva a que los individualistas consecuentes no puedan dejar de atender a la producción de una desigualdad sistemática en la distribución de los bienes y ventajas sociales, lo que plantea problemas de justificación desde las mismas premisas de la concepción individualista. Además, el aumento de la escala de los fenómenos sociales por el surgimiento y protagonismo de las masas modifica el escenario de un público relativamente restringido, que caracterizó al primer liberalismo, y que plantea un dilema: las masas están integradas por individuos dotados en principio, siguiendo los supuestos propios de la concepción, de iguales derechos en la participación en los bienes y oportunidades del sistema; pero esos individuos como colectivo constituyen la masa, un todo al que se lo ve como más o menos amorfo, dotado de una eficacia propia, desde la cual la individualidad es amenazada. La dinámica de la masa tiende, para los individualistas, a la integración, al crecimiento, movida por un impulso fagocitador de la diferencia y autonomía individuales.





## La forma del liberalismo de Vaz Ferreira

Afirma Vaz Ferreira que la superación del «problema social» es, en lo esencial, la solución del «conflicto de las ideas de igualdad y de libertad» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 25). Estima que estos dos valores están en tensión debido a que plantean exigencias opuestas a las cuales los hombres resultan sensibles de modo diferente. Adscribe la preferencia por la libertad al individualismo mientras que la tendencia a la igualdad caracterizaría al socialismo (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 22). El horizonte de su concepción se ubica así en el contexto de ideas típico de las discusiones políticas de fines del siglo XIX:<sup>56</sup> libertad que genera desigualdad, por el ejercicio de las diferentes capacidades con las que los individuos están dotados; igualdad que amenaza la individualidad, porque en su nombre se alteran los diferentes resultados que se generan espontáneamente por las acciones individuales. Estos son los polos entre los que se pensaba la actitud a asumir frente a los problemas sociales.

Un rasgo característico del liberalismo vazferreiriano es su modo de entender un elemento fundamental en la tradición liberal y en la configuración cultural de la modernidad desde sus comienzos, pero que quedó claramente articulado a partir del siglo XIX. Se trata del pluralismo en materia de valores. La forma particular del pluralismo vazferreiriano consiste en que no sostiene que se deban tolerar valores con los que se diverja en forma radical, sino que las diversas formas de estimar propias de los hombres buenos son distintas formas de apertura al bien, abiertas desde sensibilidades distintas en modo diferente a valores positivos, entre los que no cabe esperar que se pueda decidir válidamente eligiendo solo algunos con exclusión total de los otros. Pero aceptar esta diversidad no impide, según Vaz Ferreira, que cada individuo continúe sosteniendo principios que considera irrenunciables.

La propuesta de Vaz Ferreira para la resolución de los problemas que pudieran surgir, principalmente en los conflictos generados en la distribución de beneficios y cargas, consiste, entonces en la transacción no solo entre los diversos intereses, sino también entre las distintas aperturas a lo valioso. La concepción plural de los valores en este caso supone que no hay criterios únicos, reconocibles por todos, sobre cómo regular la vida social. Pero a falta de criterios reguladores comunes para tratar a los diferentes valores, de lo que se trata es de evitar que alguno de ellos se imponga de modo absoluto y niegue a los otros de tal forma que se angoste la presencia de lo bueno. En este sentido Vaz Ferreira promueve un espíritu de conciliación, que propone acotar la discordia, vía pensada como un requisito para la institucionalización democrática del país (Claps, 1979: XII). De esta forma, la filosofía vazferreiriana colaboró en la disolución del clima «de

---

<sup>56</sup> Cf. Grompone, 1972: 21.

dogmatismos de escuelas, de fanatismos doctrinarios, de intolerancias partidistas llevadas desde la Universidad hasta la política» (Massera, 1991: 19).

También, en nombre de la tolerancia, evitó la identificación militante con los liberales. Señala Ardao: «Liberal, anticlerical, librepensador, Vaz Ferreira no participó de manera activa o en primera fila en lo que hemos llamado liberalismo organizado de principios del siglo. Pero este lo consideró, siempre, con orgullo, uno de los suyos» (Ardao, 1962: 389). Se diferenció de estas posiciones, porque pretendió permanecer abierto y expectante ante la diversidad de valores, como los que se revelan a los sentimientos religiosos. Consideró que quienes estaban en una posición de combate, ya sea en una perspectiva religiosa o una antirreligiosa, luchaban ambos en planos inferiores, estimando, en sintonía con Stuart Mill, que lo adecuado y espiritualmente enriquecedor era, evitar los dogmatismos religiosos, pero manteniendo una tolerante apertura a las perspectivas de este tipo.

Si hay valores distintos en su orientación, que son experimentados en formas y grados diferentes, no cabe esperar que se puedan lograr criterios compartidos para jerarquizar las distintas maneras de vivirlos, el individuo es quien debe realizar las opciones sin otra guía que la del propio sentir, y, a partir de este, procurar los puntos de encuentro en la diversidad. En consecuencia lo que queda presente en Vaz Ferreira es un elemento intuicionista, particularmente notable en lo que respecta a lo social. Afirma que, en materia de principios, se llega a poseer «un criterio completo», por el desarrollo de la «intuición de experiencias y sentimiento», de tal forma que, una vez alcanzado ese punto, los principios simplemente se viven, y ya no pueden ser enseñados. Cuando «en un espíritu se disuelve de esa manera los principios, es, teóricamente, porque los sobrepasó, y, prácticamente, porque ya no los necesita» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 35). Esta es la manera en que el individuo logra orientarse ante la pluralidad de solicitudes, evitando, así cree Vaz Ferreira, los absolutismos tiránicos tanto como los efectos paralizantes del relativismo.

Una de las consecuencias de esta confianza que lo lleva a considerar suficiente el manejo intuitivo de los criterios y el recurso a los sentimientos, que atraen y rechazan a los individuos, según su particular sensibilidad a los valores que se perciben en juego en las circunstancias del caso, es la utilización de las nociones fundamentales presentes en los problemas sociales sin sentir la necesidad de considerar los distintos aspectos que se han ido estratificando como contenidos de tales principios, a lo largo de su historia. Como sucede en general con las posturas intuicionistas, para ellas lo valioso es dado como algo autoevidente, que no requiere argumentación, simplemente se muestra como lo que ha de producirnos adhesión ante su simple manifestación. De hecho el análisis vazferreiriano sobre lo social está afectado, en buena medida por la confianza en que, desde la posesión de un sentido moral desarrollado, se puede «sentir» la dirección de la solución de los problemas de un modo particularmente inmediato.

El problema que primero se le presenta a una postura de este tipo es la actitud a adoptar ante la existencia de divergencias sobre lo valioso; en otros

términos, si lo valorado positivamente simplemente se ha de revelar como digno de tal estimación, ¿qué sucede con quien no siente la existencia del valor supuestamente exhibido, o percibe la presencia de lo valioso en otras instancias y de otras formas? Cómo veremos Vaz Ferreira desarrolla una estrategia comprensiva, puesto que espera que los hombres de buena voluntad entiendan que, dado que nos encontramos ante distintas formas de lo bueno, de lo que se trata es de procurar conservar todo lo bueno en estas distintas formas y así evitar pérdidas, buscando las coincidencias que permitan mantener lo esencial de las diferentes formas de los valores. La posición de Vaz Ferreira, en sus fundamentos, es circular: sentir correctamente los valores es lo propio de los hombres de buena voluntad, que son justamente tales por su capacidad de estimar la variedad de los valores. Veremos cómo funciona esta forma de decisión práctica respecto a los valores de libertad y de igualdad.

## Individualismo y libertad

La consideración intuitiva que hace Vaz Ferreira del principio de libertad concuerda con el tratamiento ahistórico que dedica en general a estos problemas, incluso allí donde tomar en cuenta la sedimentación histórica parece necesario para poder avanzar en ellos. Esta actitud se manifiesta en la interrupción, muchas veces rápida del análisis, para dejar inmediatamente paso a la guía del sentimiento de los hombres de buena voluntad.

La significación de la noción de «libertad» está lejos de ser unívoca. Su aclaración no es una tarea de determinación de algún «significado verdadero», como advirtió Sidney Hook al señalar que «Libertad es una palabra de combate» (Hook, 2002: 178). Muchas veces su sentido es la expresión sintética de un modo de entender la forma que deberían adoptar las relaciones entre los individuos. En las sociedades modernas llegó a constituirse en sentido común una concepción de la libertad caracterizada muchas veces como libertad negativa, cuyas primeras formulaciones se remontan a los orígenes mismos del pensamiento moderno. Según esta, la libertad consiste en la capacidad individual de actuar sin interferencias,<sup>57</sup> entendiendo por tales —para el caso de las libertades sociales y políticas— todas las que provengan de las conductas intencionales de los otros hombres. En cuanto al uso que se espera que los sujetos hagan del ámbito irrestricto de acción del que dispongan, se parte de un supuesto sobre la psicología humana: si los hombres actúan según sus propios impulsos, su principal motivo es la búsqueda de la propia utilidad, o, a lo más, la de sus más allegados. A lo anterior, se agregan, en las concepciones liberales clásicas, la afirmación de que nadie conoce mejor los deseos e intereses de un individuo que él mismo; junto con la generalización a cualquier ámbito social en el que esté en juego un

---

57 Hobbes, en el *Leviatán* afirma que «libertad» significa «la ausencia de oposición», y que «es un hombre libre quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para ser lo que desea». Hobbes, 1940: 171.

problema de reparto de bienes, de las condiciones ideales de la formación de precios en un mercado perfectamente competitivo, donde se busca la maximización de las utilidades, bajo el supuesto ideal de disponibilidad de toda la información relevante. Junto con esto, se supone que por esta vía se maximiza la utilidad total y se concluye que la optimización de la utilidad colectiva impone permitir el máximo desarrollo posible de la iniciativa individual.

En la segunda mitad del siglo XIX, el positivismo evolucionista le vino a añadir a esta concepción —cuyos elementos fundamentales ya están completos desde fines del siglo XVIII— una pretendida fundamentación en las ciencias naturales, más precisamente en la biología, mediante la extrapolación del mecanismo de evolución por selección natural al campo de la sociedad humana. De esta forma se «ofreció una supuesta racionalidad científica para una sociedad competitiva desregulada» (Lukes, 1973: 30), encontrándose en el mercado el equivalente a las condiciones que en la naturaleza impone las presiones selectivas de la especie.

Para la mejor comprensión de en qué consiste la libertad en materia social y política, conviene recordar que la cuestión en realidad es de libertades. En relación con estas, lo que está abierto a la discusión no es la existencia o no de restricciones, sino cuáles limitaciones se pueden considerar pérdidas ilegítimas para conservar las libertades de todos, y cuáles constituyen intervenciones necesarias para mantener la coexistencia social. Desde el jusnaturalismo del siglo XVII, la postulación de la libertad en estado de naturaleza<sup>58</sup> viene acompañada de la consecuente afirmación de la necesidad de su limitación, ya sea por la espada del Leviatán instaurada por los hombres razonables como único modo de poder llevar adelante la coexistencia, o como principio de una moral natural, en el caso de Locke, que igualmente requiere la garantía de la coacción estatal. El tema central en la dialéctica de esta historia es, entonces, el del alcance que estas restricciones deben tener para lograr la resolución adecuada de los conflictos que se produzcan, ya sea entre libertad y seguridad, como entre libertad e igualdad. Tales restricciones, o su abolición no son impuestas por el despliegue del concepto, sino que aparecen como conquistas de determinados grupos y clases sociales en relación con otros. Lo que algunos pueden describir como una intolerable pérdida de libertades sagradas, para otros es el logro de una libertad largo tiempo usurpada.

Es conveniente, entonces, comenzar por distinguir:

1. La libertad de conciencia, forma en la que aparece la reivindicación de la libertad en la emergencia de los estados modernos, en relación fundamentalmente con la cuestión de la libertad religiosa. Luego el centro del problema se desplazará a la defensa de la libertad de pensamiento frente a la extralimitación del poder político, como ejemplarmente planteó la cuestión Kant en su ensayo de 1784: *Beantwortung der Frage: Was ist*

58 Entendiendo por tal el desarrollo de la hipótesis de suponer la existencia de los hombres librados a sus impulsos, sin la presencia de la coacción estatal.

*Aufklärung?* Con el desarrollo de la sociedad de masas, el tema aparece en el pensamiento liberal de otra forma: ¿Cómo preservar a la individualidad de las tendencias uniformizadoras de la sociedad? En el marco del constitucionalismo uruguayo, Vaz Ferreira —de un modo similar al de Stuart Mill para la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XIX— considerará que el peligro de la homogeneización social es más grave que la amenaza del poder político sobre la conciencia individual.

2. El problema de la libertad económica. «Libertad económica» fue en un principio el nombre del objetivo de la lucha de la burguesía europea contra las reglamentaciones feudales y los monopolios corporativos. Para esta clase, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con el desarrollo de la industrialización y la difusión de las ideas socialistas, el peligro pasó a radicar en la posibilidad de que las mayorías no propietarias llegaran al poder, gracias a la universalización del sufragio, y desconocieran el derecho de propiedad. Vaz Ferreira, aunque no es particularmente explícito, cuando propone la libertad como uno de los principios a tener en cuenta para resolver el problema social, piensa según esta forma de entender la libertad en su sentido clásico, pero extendido a otras esferas.
3. La cuestión de las libertades políticas, es decir el problema de la democracia. Muchos de los pensadores de los siglos XVIII y XIX, vieron en la generalización de la igualdad política como coparticipación en el poder social por parte de los ciudadanos —la «libertad de los antiguos» según la expresión de Constant— una amenaza a las libertades de los propietarios, la llamada «libertad de los modernos», en el sentido de seguridad en el goce privado de los bienes. El impulso de la generalización de la democracia imponía, así lo entendieron Bentham y James Mill, la necesidad de establecer límites a la voluntad de la mayoría, por el temor de la emergencia de una nueva forma de tiranía sobre las minorías propietarias. Cuando la universalización de la ciudadanía, a principios del siglo XX, se transformó en una realidad irreversible, a la vez que no resultaron confirmados los temores más graves de la burguesía, en algunas formas del pensamiento liberal la temática se desplazó a la justificación de la democracia como mal menor.

La relación que supone Vaz Ferreira que existe entre la adopción de una perspectiva individualista y la atribución de la prioridad a la libertad entre los valores es plenamente concorde con el desarrollo de la corriente mayoritaria de la filosofía política contemporánea. Basta, para ejemplificar, recordar que John Rawls, quien desarrolla una noción de equidad centrada en la igualdad de oportunidades, y con un fuerte compromiso con el valor de la igualdad, al que considera parte del núcleo de la idea de justicia, en la medida que pretende elaborar una teoría liberal centrada en la reconstrucción de las condiciones de asentimiento de los individuos racionales y razonables, le atribuye al principio

de libertad una prioridad lexicográfica,<sup>59</sup> esto es otorgándole una precedencia tal que la «libertad puede ser restringida solo en vista de la libertad misma» (Rawls, 1999: 214). Tal prioridad implica, entonces, en la compleja e influyente teoría que desarrolló, que siendo esta fuertemente igualitaria en sus pretensiones, en forma mucho más amplia que los planteos de Vaz Ferreira, este valor tiene límites ligados al principio de libertad y a los supuestos que Rawls asume sobre la estructura motivacional de los individuos, en una forma plenamente acordes con lo que piensa Vaz Ferreira.

Resulta útil, con el fin de ubicar el pensamiento de Vaz Ferreira en el contexto de los desarrollos contemporáneos de filosofía política, considerar la posición de Gerald Cohen, autor de una concepción formulada desde la tradición socialista, quien, sin desmedro de reconocer que la libertad es un valor universal, propone la prioridad del valor de la igualdad y de las relaciones comunitarias, como una respuesta a la perspectiva liberal. Este filósofo canadiense resume el trasfondo normativo de su propuesta afirmando: «la aspiración socialista es entender la comunidad y la justicia a toda la vida económica» (Cohen, 2001: 74). Lo que propone es un *ethos* en el que la estructura motivacional de los sujetos sea distinta de la actualmente imperante motivación por el miedo y la codicia, tal como sucede en individuos que han sido conformados luego de siglos de capitalismo. Propone en cambio orientarse por un principio de comunidad, según el cual «yo presto un servicio no por lo que pueda obtener haciéndolo sino porque usted lo necesita», en este «la contribución productiva está basada en el deseo de servir y ser servido por los demás» (Cohen, 2001: 66).<sup>60</sup> Algunos de los hombres buenos de Vaz Ferreira podrían eventualmente asentir con ambas afirmaciones y seguramente todos ellos reconocerían que se tratan de principios laudables, pero nuestro autor también sostendría, estimo, que suponer que esta estructura motivacional pueda ser generalizada y considerada como articuladora de la organización social, tal como plantea Cohen, es una utopía psicológica.<sup>61</sup>

---

59 «Un principio no entra en juego hasta que aquellos que son previos están plenamente satisfechos o no resultan aplicables al caso». Rawls, 1999: 38.

60 Cf. Reyes, 2009: 49-58.

61 Comentaristas de Cohen y él mismo, vinculan esos principios a un análisis de los valores considerados in se antes que a las circunstancias que puedan hacer posible su encarnación real, en una actitud asimilable a un platonismo axiológico, Reyes, o. cit.: 51. Reyes, habiendo leído estas breves consideraciones sobre Cohen, realizó la siguiente observación: «No llamaría “utopía psicológica” a la conjunción cohesiana entre igualdad y comunidad, sino ideal regulativo o clarificación conceptual de las bases socialistas. Porque la apelación al principio de comunidad surge como respuesta crítica a las afirmaciones rawlsianas sobre la justicia como rasgo de la estructura básica de la sociedad. Para Cohen, no hay justicia si no hay un *ethos* igualitario (que es lo que propone el principio de comunidad). Es decir, no puede suponerse que una sociedad sea considerada justa solo por tener instituciones que se guíen por los dos principios de justicia sino que hace falta considerar el comportamiento personal dentro del espacio de libertad que habilita la estructura básica. La noción de “comunidad de justificación comprensiva”, que es una noción más procedimental que sustantiva, es clave para entender la crítica de Cohen al liberalismo rawlsiano. Esto es importante, porque si hay algo

En efecto, en el planteo de este encontramos la defensa normativa de estos principios. Resulta atendible su consideración de que el egoísmo predominante de facto, fruto de siglos de capitalismo, es valorativamente negativo, pero resulta difícilmente compartible el que no suministre indicaciones plausibles de cómo tales principios altruistas podrían generalizarse de hecho a la cultura común, y muy bien Vaz Ferreira podría considerar el planteo como un ejemplo de buenos sentimientos morales pero dependientes de una utopía psicológica que puede ser acompañada por consecuencias no deseables.

### La libertad y el desarrollo de la individualidad

La concepción de la libertad en Vaz Ferreira tiene dos sentidos no diferenciados expresamente en su obra, pero claramente distinguibles: por una parte un principio normativo de libertad, entendido como exigencia de no interferencia en la conducta y en la interioridad subjetiva; por otra, la postulación de la libertad como espontaneidad de los individuos lograda por el aseguramiento de la no interferencia, en las relaciones sociales. En ambos se supone tanto una cierta idea de la naturaleza humana, como una forma en la que deberían constituirse las relaciones sociales.

La base social de esta concepción radica en la distinción moderna entre un ámbito público en el que opera la coerción estatal y uno privado a ser protegido. El uso legítimo de la imposición estatal es una cuestión pública a resolver en beneficio de la preservación de un ámbito privado de discrecionalidad. La confianza implícita en tal concepción consiste en que, en la esfera privada, la racionalidad natural de los individuos y la coordinación espontánea del mercado, son los que habilitan la continuidad del orden social, y, en el caso de Vaz Ferreira, a esto se le añade, en forma particularmente acentuada, la confianza en la potencialidad creativa del individuo liberado de las constricciones sociales, en sus términos la libertad es «fermental». La conexión es la siguiente: si toda persona busca su propio provecho, el individuo tiene el privilegio de ser la instancia de elección de tales fines.

El valor de la libertad negativa radicaría en la preservación de un espacio de elección como pura oportunidad, sin que nadie pueda imponer coactivamente ninguna forma determinada de esta elección. Charles Taylor ha señalado (Taylor, 2005: 257-81) que, si elegir una posibilidad humana, carece de sentido suponer que se está ante una elección si no se cuenta con algún criterio de significación, pero si, en cambio, se cuenta con criterios que indiquen orientaciones, ya no se trata de cualquier elección. Una vez que estamos en condición de distinguir entre

---

de lo que es difícil catalogar a Cohen es de ser un utopista psico o sociológico». Si bien es pertinente la interpretación de Reyes de entender la interpretación cohesiana del socialismo como la explicitación de una especie de ideal regulativo —que Vaz Ferreira denominaría clarificación de un valor preferido—, de todas formas considero que, si Cohen pretendiera convertir en principio realizable su concepción, y mantener el valor de libertad, debería o bien buscar el mínimo a conservar para conciliar con individuos como Vaz Ferreira, o bien caería en sostener una concepción utópica, o, peor aún, tiránica.



opciones triviales y elecciones significativas, dejamos de estar ante una concepción puramente negativa. Al admitir que hay diferencias de significación para la autocomprensión del sujeto en las opciones que se le abren, ya no estamos ante la sola exigencia de la mera falta de impedimentos para asegurar la libertad. Para dar cuenta de las creencias propias del ideal de autorrealización individual liberal, de un modo más ajustado, consideremos el principio «realizar mi propia vida de acuerdo con mis propios fines» (Berlin, 1969: 241), según palabras de Berlin, lo que supone que hemos de estar en condiciones de diferenciar entre deseos acertados y erróneos al procurar la realización de los propios fines. Entonces la libertad no es solo cuestión del rango de oportunidades no restringidas, sino que supone alguna concepción positiva a realizar. Para conservar la perspectiva liberal, no se debe privilegiar alguna determinada concepción en desmedro de las demás, pero tal cosa no implica, según la visión de Taylor, renunciar a la exigencia de que tal ámbito de elección sea humanamente significativo.

Tal como hemos señalado, Vaz Ferreira sostiene una concepción negativa de la libertad, pero tampoco debemos olvidar que en su pensamiento de lo que se trata es de realizar fines buenos, considerados desde una concepción pluralista abierta. Por lo que su noción no resulta afectada por la amenaza de centrar la libertad en la posibilidad de contar con opciones triviales, debida a la apertura a una pluralidad no significativa, como señala Taylor críticamente de las concepciones de la libertad puramente negativa, sino que su visión depende de la confianza en aquellos individuos capaces de explorar distintas formas de lo bueno, desde sus diferentes perspectivas, y la exigencia de que no sean limitados por constricciones provenientes del poder o de la masa.

La prioridad de la interioridad, junto con la pretensión de favorecer la conciliación antes que la agudización de los conflictos, lleva a que Vaz Ferreira conciba la solución de los problemas sociales bajo la forma de la búsqueda de coincidencias a través de compromisos que conserven mínimos irrenunciables. Solo así sería posible concordar la diversidad de interioridades eventualmente valiosas con la negación de que cualquier preferencia subjetiva valga. El mantenimiento de mínimos impediría la desaparición de valores y haría posible la conciliación.

En este caso, un mínimo sería asegurar a la libertad un espacio suficiente como para que el individuo pueda considerar significativamente que conduce su vida. Esta noción es introducida por Vaz Ferreira —siguiendo a Spencer— como una tendencia propia del individualismo, cuya consecuencia principal posibilita que cada uno «reciba las consecuencias de sus aptitudes y de sus actos» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 22). La libertad es una propiedad de la acción del individuo, que en su núcleo implica el rasgo «determinante de la superioridad de nuestra especie», «favorable a las diferencias individuales», constituyendo una tendencia «fermental», por lo que logra la adhesión de los espíritus sinceros (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 22). La restricción de la libertad supone la presencia de «Autoridad, leyes, gobierno, prohibiciones, imposiciones, demasiado de todo eso», hasta llegar en el extremo a organizaciones sociales como la de los artrópodos, donde «la

perfección va unida a la detención del progreso» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 24). En el contexto de la filosofía de Vaz Ferreira la idea de libertad va unida a un «sentido de privacidad [...] del área de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio» (Berlin, 1969: 129). Su rasgo peculiar está dado por lo que es un elemento central del pensamiento de nuestro filósofo, la protección de la intimidad en las relaciones primarias y en la subjetividad.

Como hemos señalado, en la tradición liberal la exigencia de no interferencia de lo individual por lo social se da primero bajo la forma de la libertad de conciencia, cuyo contenido

comprende, en primer lugar, el dominio hacia el interior de la conciencia; demandando la libertad de conciencia en el sentido más amplio, la libertad de pensamiento y sentimiento, la libertad absoluta de opinión y el sentimiento de todos los temas, prácticos o especulativos, científicos, morales o teológicos.<sup>62</sup>

A favor de esta libertad de conciencia se han dado principalmente dos tipos de razones, ejemplarmente expuestas por Stuart Mill en *On Liberty*, quien afirma que la libertad: 1) es una condición necesaria para la conformación de la individualidad, por permitir un proceso de desarrollo en el que el individuo es agente, y así se posibilita que este disponga de una rica diversidad de experiencias propias y la capacidad de formar sus planes de vida; 2) permite la evolución progresiva, en tanto esta requiere la ruptura de costumbres arraigadas en las tradiciones colectivas, mediante la libertad de los individuos, que son la fuente de innovación. Estos dos argumentos se apoyan mutuamente en la obra de Mill, pero son distinguibles. El primero es propio de una cierta forma de naturalismo que remite a la tradición del jusnaturalismo moderno: la libertad es una condición de la individualidad, que, en su riqueza, es lo bueno que merece ser preservado; el segundo argumento a favor de la libertad es de carácter instrumental,<sup>63</sup> por lo menos al estilo del utilitarismo de Mill: para las posibilidades de progreso de la humanidad es necesario preservar la diversidad de las individualidades.

En Vaz Ferreira encontramos los dos tipos de consideraciones; pero lo más característico de su postura —como ya hemos señalado— y que no está presente en Mill, es la insistencia en radicar lo original de la individualidad en la inefabilidad de la interioridad prediscursiva, en la concentración en última instancia inexpresable del piqueo.

La existencia misma de la libertad, sostiene Vaz Ferreira en *Los problemas de la libertad y de los determinismos*, supone que el ser —en este caso el hombre— disponga de una interioridad eficaz, es decir, que sea «no totalmente

---

62 «It comprises, first, the inward domain of consciousness; demanding liberty of conscience in the most comprehensive sense; liberty of thought and feeling; absolute freedom of opinion and sentiment on all subjects, practical or speculative, scientific, moral or theological», Stuart Mill, *On Liberty*, o. cit.

63 Las razones del tipo utilitarista también pueden ser calificadas de naturalistas, pero se trata de una forma de naturalismo diferente.

dependiente del mundo exterior» (Vaz Ferreira, 1963, t. II: 29). El sentimiento de la propia interioridad es a la vez la prueba de la eficacia y la eficacia misma:

Este ser se siente sujeto y por consiguiente se considera a sí mismo naturalmente, no artificialmente desde afuera [...] sino naturalmente desde sí mismo, desde adentro; este ser que considera al mundo exterior como distinto de sí, tiene fuerza, debe sentirse libre. Y este sentimiento ya puede adelantarse que no es un sentimiento ilusorio (Vaz Ferreira, 1963, t. II: 253-254)

Se puede afirmar, a modo de hipótesis, la existencia de razones suficientes para suponer que esta forma de liberalismo fundado en la prioridad de la interioridad, tiene entre sus múltiples fuentes, además de las que Vaz Ferreira expresamente reconoce en la tradición filosófica, las exigencias defensivas que le imponía a la subjetividad un contexto social en la cultura nacional de la época, en el que la conquista de la de la privacidad como ámbito privilegiado aún estaba culminando su consolidación. Barrán data recién hacia 1860 el pasaje desde una «barbarie» que «había convivido con la desvergüenza de un yo exhibicionista» a «una sensibilidad alerta a la preservación de los “secretos” del hogar y la persona» (Barrán, 1982: 257). La expansión del Estado, el surgimiento de nuevos actores políticos con el batllismo y en última instancia el dinamismo de la constitución del espacio público, ante una privacidad no totalmente arraigada en la civilización nacional, hacen aparecer lo que Vaz Ferreira considera el mayor peligro de las «épocas democráticas»: la presión conformadora de lo social, ante la cual es necesario «conservar la independencia personal contra la influencia de las masas, de las turbas, del público, de la gente, de la opinión, de todo lo que es colectivo; conservar la persona» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 134). Lo preocupa lo que llama «el amasamiento», cuyos efectos conducen a un rebajamiento moral, una «influencia absolutamente deletérea» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 135), que por medio de la preocupación por la reputación social, lleva a que el individuo se aparte de lo que su interioridad le dicta y se sumerja en la masa, extremo de la exterioridad en la que el sujeto fácilmente olvida lo que le es propio y se pierde (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 135).

La respuesta de Vaz Ferreira ante estas amenazas a la libertad es la defensa de la interioridad a fuerza de hacerla incomunicable. Proclamación, a la vez, de su inaccesibilidad y de su valiosa riqueza, reconocible antes que nada, claro está, solo por la misma interioridad. Por esto su discurso social y político en muchos momentos requiere de la complicidad en lo que intuitivamente puede ser aceptado por cualquier hombre de buen espíritu, esto es, por todo aquel que esté igualmente dispuesto a escuchar la voz interior que habla un lenguaje que no puede ser dicho.

## La libertad y el problema social

### *Antecedentes históricos*

El positivismo del último cuarto del siglo XIX acompañó, en el ámbito de influencia de la cultura occidental, el impulso de modernización de los sectores ilustrados, medios y burgueses. En la visión más optimista, se pensaba que la búsqueda individual del lucro se conjugaba con la obtención del mejor logro colectivo posible, todo ello garantizado por las leyes de la naturaleza, que así, gracias a la difusión del spencerismo, volvían a dotar de contenido a la idea de la existencia de un orden natural deseable de cosas en el que coincidirían el valor moral, la eficacia social, los intereses de la especie y de la burguesía.

En 1884 Spencer publicó *El hombre contra el Estado*, traducido al español apenas un año más tarde. En esta obra proclamaba la obligación de los gobiernos de guiarse por el «juicio racional de utilidad», según el cual debían tomar en cuenta que

Hallase a salvo el principio de la existencia individual que es el mismo que el de la existencia social, cuando cada uno tiene la libertad de usar sus facultades dentro de los límites trazados por la libertad, que asiste igualmente a los demás, y que recibe de sus asociados, a cambios de los servicios que le presta, beneficios que se regulan por la comparación de estos servicios con los servicios de los otros, cuando todos están protegidos en su persona y bienes de modo que puedan satisfacer sus necesidades con sus emolumentos. [...] así también se mantiene el principio del progreso social, puesto que en tales condiciones, los individuos más capaces prosperarán y se multiplicarán más que los ineptos (Spencer, 1945: 211).

De este principio, Spencer deriva, como corolario, que la acción del gobierno debe quedar «reducida a su forma más modesta, cualquier propósito de inmiscuirse en las actividades de los individuos, como no sea para garantizar sus limitaciones recíprocas, envuelve la pretensión absurda de mejorar la existencia, violando las condiciones fundamentales de la vida» (Spencer, 1945: 212).

El mercado recibía así su consagración como realidad «natural», en el doble sentido que el término tiene en la tradición liberal desde sus comienzos: la sociedad civil burguesa como expresión de la naturaleza humana, explicando el evolucionismo la que sería su forma particular de selección por la competencia económica, mecanismo selectivo propio de la especie biológica humana, y, a la vez, esa misma competencia económica como el orden social en el que se realiza el principio de justicia, esto es, en la formulación de Spencer compartida por Vaz Ferreira, una situación en la que cada uno recibe la consecuencia de sus actos.

Desde una perspectiva que no fue unánime entre los evolucionistas sociales, pero que sí se constituyó en una forma ejemplar de pretender derivar consecuencias de una teoría biológica a lo social, William Sumner afirmaba en 1913 que los intereses de la especie humana imponen como principio

libertad, desigualdad, supervivencia de los más aptos; no libertad, igualdad, supervivencia de los menos aptos. Lo primero lleva la sociedad hacia delante y favorecen a sus mejores miembros; lo segundo la hace retroceder y favorece a sus peores miembros.<sup>64</sup>

En verdad Spencer, sobre todo en sus escritos morales, no proclamó de una forma tan extrema la naturalización del mercado como ley de ordenamiento de las relaciones sociales, ya que supuso que en el proceso de diferenciación social, cuyo resultado es la individualización, esta se desarrolla junto con el proceso de adaptación social, en el que los individuos se ajustan recíprocamente, haciendo crecer la capacidad de empatía, lo que implica también la aparición de sentimientos morales de altruismo. De todas formas, para conciliar el altruismo emergente del proceso de evolución social con los imperativos de selección, Spencer dejó constancia de que mientras «el altruismo individual está muy bien [...] la caridad organizada es intolerable» pues interrumpe «el proceso natural de eliminación a través del cual una sociedad se purifica a sí misma continuamente».<sup>65</sup>

La recepción del positivismo en el Uruguay no estuvo caracterizada por el panegírico del individualismo competitivo. La función de esta filosofía se articuló más bien entorno a otros ejes de polémica. Los positivistas uruguayos defendieron el papel del método científico, concebido a partir de la comprensión que esta filosofía tenía del modelo de las ciencias naturales, contra la religión, sin que por esto llegaran a sustentar claramente tesis materialistas, remitiéndose más bien a apelaciones a un ser superior, y contra la metafísica, que veían encarnada en el apriorismo y la abstracción de los principios en los que se movían los espiritualistas.<sup>66</sup> En los comienzos de la difusión del positivismo en nuestra cultura, a la altura del último cuarto del siglo XIX, la referencia provenía de la obra de Darwin y sus repercusiones, antes que de los libros de Spencer.<sup>67</sup> La figura de Spencer llegará a ser dominante a partir de la conquista de la hegemonía en la universidad por el positivismo, cuyo comienzo se puede datar en el año 1881, con la reforma positivista del programa de filosofía.

José Pedro Varela en *La legislación escolar* —obra publicada en 1876—, desde un pensamiento influido por la sociología spenceriana,<sup>68</sup> promueve la necesidad de atender a las condiciones generales de la vida social para comprender el sentido de las transformaciones sociales necesarias. Como conclusión deriva la exigencia de difundir la conciencia favorable a promover una extensa e intensa acción estatal en materia de educación, en la misma dirección que lo que ya

64 Sumner, citado en Ruse, 1987: 101.

65 Spencer, citado en Ruse, 1987: 94.

66 Estas observaciones remiten a la investigación de Arturo Ardao, 1968, especialmente caps. V a XI.

67 Cf. Glick, 1989, cap. 5. Este autor data en 1875 la primera alusión escrita sobre Darwin en los medios universitarios en nuestro país, pero señala que la consideración de la obra de Darwin en las discusiones de los estancieros fundadores de la Asociación Rural remonta a 1871: 63.

68 Cf. Ardao, 1968: 264. Sobre el positivismo de Varela, en la misma obra, pp. 86 a 95.

había afirmado dos años antes de la Educación del Pueblo: «la acción individual, por muy decidida que sea, no basta para responder a las múltiples y grandes exigencias de la educación: es necesario el concurso de los ciudadanos y la acción resuelta del Estado» (Varela, 1910: 10).

La proclamación de la necesidad de extender el método de las ciencias naturales al tratamiento de problemas sociales, la consideración de que una consecuencia de lo anterior es privilegiar el papel de los intereses materiales en la comprensión de los procesos políticos y sociales, el tomar el desarrollo moral también como un efecto del proceso evolutivo y no como el resultado del descubrimiento de principios espirituales a priori, la necesidad de una acción estatal intensa para asegurar la educación y las condiciones generales del progreso, fueron algunas tesis que se sustentaron en el marco general de las ideas positivistas y que no se pueden inscribir plenamente en el énfasis spenceriano en la individualización y en las ventajas de la libre competencia no interferida. En suma, lo que no está presente en nuestros primeros positivistas es la remisión central a la selección natural como principio de explicación de los procesos sociales.

Este principio será tematizado cuando el positivismo se transforma en ideología universitaria. Es el caso de tesis doctorales de Martín C. Martínez y de Eduardo Acevedo, ambas de 1881. Este último, en su trabajo sobre el gobierno municipal, sostiene la necesidad de la descentralización territorial como una consecuencia de la división del trabajo, en la que ve la expresión social del proceso de segregación de funciones propio del desarrollo de la vida orgánica. La ventaja de este resultaría probada por la mayor capacidad adaptativa de las sociedades más diferenciadas en la lucha por la existencia. Pero es de notar que el uso del principio de selección natural se orienta a sustentar una forma de organización administrativa como funcionalmente más adaptada y no al retiro de la acción administrativa estatal a favor de la «natural» espontaneidad del mercado.

Martín C. Martínez, en cambio, se ocupó más directamente de la relación entre el principio de la selección natural y los procesos de estratificación social en su tesis sobre «La teoría evolucionista en la propiedad territorial», en la que sostuvo, repitiendo tópicos evolucionistas, la existencia de relaciones causales entre la división del trabajo, el progreso material y el proceso histórico que va desde la propiedad comunal hasta la propiedad individual. De todas formas, ni siquiera en este caso el objetivo central de la obra es directamente la justificación de la propiedad privada, sino que su trabajo concluye, en polémica con la absolutización principista del derecho de propiedad:

que la propiedad no descansa sobre principios absolutos, ni ha sido una institución inmutable; que ella ha revestido múltiples formas según las necesidades económicas, sociales y políticas que surgirán en la humanidad, obedeciendo en sus transformaciones a la ley de la evolución.

Este sesgo del positivismo nacional lo muestra atento antes que nada a las necesidades del proceso de modernización, cuyo avance estaba condicionado a la introducción de pautas racionales e instrumentales en la conducción de la

vida política del país, que a las exigencias de los debates que acompañaban los conflictos de clase. Los temas del positivismo social nacional eran más bien de carácter institucional, y los enemigos se ubicaban en la ortodoxia religiosa, en el dogmatismo principista de los espiritualistas o en lo que se percibía como la irracionalidad del tradicionalismo de las luchas de divisas.

A diferencia del escenario social en el que querían incidir los evolucionistas europeos y norteamericanos, en nuestro país los conflictos sociales no se expresaban directamente como enfrentamientos de clase, ni existía una articulación de demandas sociales que impusieran la urgencia de la cuestión social. La vinculación de nuestro positivismo con el interés de promover una cierta acción estatal antes que defender el libre automatismo del mercado, se articula, entonces con los rasgos particulares de nuestra realidad nacional.

En efecto, las clases altas uruguayas estuvieron históricamente ligadas a la necesidad de un Estado fuerte. Una de las constantes de la historia nacional hasta bien entrado el siglo XX, fue

la necesidad de apoyo estatal que tenían todas las clases sociales, incluso las altas, necesidad que era signo de debilidad y una prueba del tipo de sociedad novísima que imperaba en el Uruguay, el último país en poblarse y en independizarse de la América del Sur hispanoportuguesa, donde no había tenido tiempo de estructurarse ningún orden social rígido ni muy definido (Barrán y Nahum, 1986: 38).

Se impone, en consecuencia, en nuestra historia un papel creciente del Estado empresario y del Estado árbitro del conflicto social, incluso anterior al surgimiento del batllismo: en 1896 se funda el Banco República y ya en 1831 Rivera ya había terciado en el conflicto entre propietarios y poseedores de la tierra.

### *La posición de Vaz Ferreira*

Otro es el escenario en el que Vaz Ferreira realiza sus primeras y definitivas intervenciones sobre cuestiones sociales,<sup>69</sup> recopiladas bajo el título *Sobre los problemas sociales*, presentadas desde la cátedra de Conferencias de la Universidad en el curso de 1920, pero que repiten en lo esencial, según afirma, otras dictadas en los cursos de 1917 y 1918,<sup>70</sup> mucho más extensas y completas, no recogidas en versión taquigráfica, y, que además prolongan observaciones que ya había realizado en las conferencias *Sobre la propiedad de la tierra* del año 1914, publicadas en 1918.

La temática social se convierte en el centro de la discusión política de nuestro país principalmente a partir de la segunda década del siglo XX, en el marco de lo que significó el proceso batllista.<sup>71</sup> La discusión sobre cuestiones económicas y sociales sustituye los viejos temas del enfrentamiento de los partidos, pero

69 Aunque volverá años más tarde a tratar estos temas en su cátedra de conferencias, en lo esencial no modificará lo que sostiene en estas obras.

70 Según el mismo Vaz Ferreira en nota que precede a la publicación.

71 Se sigue a Barrán y Nahum, 1986.

sigue vehiculizándose a través de las divisas tradicionales. La emergencia de la clase obrera por los cambios productivos y por el destino que tuvo una parte importante de las oleadas inmigratorias de la época, conjugado con el radicalismo político de la generación que se aglutina entorno a la figura de José Batlle y Ordóñez, explican la aparición frecuente en el lenguaje político de la época de términos como «socialismo», «obrerismo», «popular», «reformismo». En este proceso, el Estado uruguayo adquirió en forma temprana un rol difícilmente identificable de un modo inmediato con los intereses de una sola clase, apareciendo más bien como la herramienta de experimentos sociales de reforma.

El año 1916, más precisamente a partir del resultado de las elecciones de la Convención Nacional Constituyente, marcó el freno a los aspectos más radicales del reformismo batllista. Es en esta época que Vaz Ferreira da sus conferencias sobre la cuestión social. Su forma es eminentemente la de una intervención filosófica: interesa la determinación de principios y su mutua confrontación en el plano de las ideas. No hay una alusión directa a hechos de la realidad inmediata, la ejemplificación es característicamente genérica y nunca identifica a los participantes concretos de los debates sociales y políticos. Este estilo de discutir por principios no es exclusivo del lenguaje filosófico, forma parte del estilo del debate político nacional de la época. Los intelectuales batllistas, provenientes muchos de ellos de las aulas de la Facultad de Derecho, confiaban intensamente en la capacidad de transformación de la sociedad por la ley, y en esta dirección concebían experimentos sociales, muchas veces más audaces que los que el juego real del poder permitía llevar a cabo. No era solo una actitud filosófica, ni era extraño al clima de época, el plantearse los problemas fundamentales de la organización social, como si bastara nuestra convicción moral para dar forma a la realidad.

La ubicación de Vaz Ferreira en estos debates es la de un individualista, con sensibilidad moral a algunas exigencias básicas de la igualdad. En las conferencias, identifica la defensa del individualismo con lo que actualmente llamamos el principio de la libertad negativa,<sup>72</sup> esto es con la exigencia de no interferencia por parte de otros sujetos en la espontaneidad de la acción individual. Dentro de esta concepción de la libertad, el individualismo es asociado con las tendencias favorables a la personalidad, a las diferencias individuales y a la libertad. Esta última «es uno de los determinantes de la superioridad de nuestra especie» y, junto con la personalidad, tiene que ver con «posibilidades futuras, mejoramiento, fermentalidad» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 26). Adscribe a la tendencia individualista los rasgos de ser «tan psicológica» y favorable, al defender la libertad por promover esta no solo el «bien sensible y posible [...] sino todavía a las posibilidades del futuro, nuestros privilegios de especie en marcha» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 39). La preocupación de Vaz Ferreira por mantener matices, que siempre termina resolviéndose en una remisión a los

---

72 Esta expresión es de I. Berlin. Vaz Ferreira siempre estuvo de acuerdo con la fórmula del libertad expresada en el § 27 de *Justice* de Spencer: «Todo hombre es libre de actuar según su propia voluntad, con tal de que no infrinja la libertad igual de cualquier otro hombre».



sentimientos, hace a su pensamiento sobre estos temas particularmente elusivo. Lo anterior no significa que no se puedan determinar tesis en la postura vazferreiriana y de hecho, creemos que en ella hay mucho más sistema que lo que el mismo Vaz Ferreira quería:

1. El conjunto no claramente diferenciable de individualismo, libertad y personalidad describe una actitud en la cual la dirección está dada, fundamentalmente, por el ocuparse de uno mismo, orientada por el criterio de que cada uno ha de recibir las consecuencias de sus propias actitudes y actos. Atender a los intereses de los otros, compensar desventajas —la «beneficencia» en el lenguaje de Vaz Ferreira— puede acompañar la actitud individualista, pero «como simple paliativo», esto es como un añadido no intrínseco a la postura misma.

Esa actitud es «tan psicológica», es decir forma parte de la naturaleza del individuo, a tal punto de que las perspectivas sociales que necesitaran de la generalización de sentimientos altruistas «supondrían un cambio psicológico demasiado grande», por lo que «son utópicas para la mentalidad humana» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 23). No es claro si Vaz Ferreira está pensando en una configuración de la individualidad esencial e intemporal o si se trata de algo que es resultado de un proceso histórico, pero de todas formas es inequívoco que entiende que la espontaneidad de la orientación hacia sí mismo resulta irreversible, una naturaleza que solo puede ser negada mediante la imposición tiránica (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 24).

2. La orientación hacia los propios intereses individuales se corresponde con nuestros intereses como «especie en marcha». El uso de términos como especie o instinto ha de ser comprendido de modo lato. De hecho también en el evolucionismo social es peculiar el entendimiento de lo natural en el caso del hombre: si por una parte afirma que un determinado régimen competitivo es el correspondiente para nuestra especie a las condiciones de la selección natural, a la vez reconoce que este régimen puede ser modificado. Se trata de una naturaleza que puede ser negada y, en consecuencia, ya no actúa «naturalmente», sino como prescripción recomendada por un criterio de utilidad. El «interés de la especie» radica entonces en la preservación de la libertad como garantía de expresión de la subjetividad. Esta forma de entender la autonomía, siendo lo valioso, no tiene en sí misma un contenido moral, ya que no lleva espontáneamente a otra cosa que a atender los propios asuntos, condición para que —supone Vaz Ferreira, al modo de un Spencer que no cita pero continúa presente en su pensamiento— los mejores den lo mejor de sí.

Pero Vaz Ferreira no se limita a estas consideraciones favorables al individualismo y a la libertad entendida especialmente en su forma negativa, y mediante el desarrollo del principio individualista hasta sus últimas consecuencias extrae interesantes consideraciones críticas sobre el régimen social vigente. «El individualismo nos aparece como la teoría que de hecho sostiene el régimen

actual» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 23), afirma en tono de perplejidad el filósofo uruguayo. Se asocian así al individualismo rasgos de orden social vigente que merecen nuestra «antipatía»: «la desigualdad excesiva; [...] la inseguridad; [...] el triunfo del no superior, o cuando más del que es superior en aptitudes no superiores, por ejemplo la capacidad económica. Demasiada preeminencia de lo económico, absorbiendo la vida» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 23).

La tendencia individualista y la concepción de la libertad que le es propia, son consideradas como impulsos naturales y, como tales, sus conceptos son, para Vaz Ferreira, independientes del orden socioeconómico del capitalismo, son propios de la especie. La competencia en el mercado no es vista, en esta concepción, como una condición del individualismo moderno,<sup>73</sup> para el cual, en una forma aún más radical, ni siquiera importa la comprensión de su génesis histórica. Desde su modo de encarar los problemas sociales, lo que encuentra la reflexión vazferreiriana es un conjunto de sentimientos que pueden ser graduados, atemperados por otros sentimientos, pero que no pueden ser aclarados por la consideración de sus condiciones sociales. Spencer y los evolucionistas veían en las tendencias competitivas y altruistas la expresión de un proceso de diferenciación social, Vaz Ferreira, en cambio, se queda con el concepto, en lo que al individualismo se refiere, pero no con su explicación. Por eso, el sentimiento atento a las ventajas de la preservación de la individualidad, se asombra al verla asimilada a la realidad de la sociedad de mercado en su efectivo funcionamiento.<sup>74</sup>

Utilizando el lenguaje de la teoría ética, podemos afirmar que el individualismo en el que piensa Vaz, como supuesto componente de la naturaleza humana, en tanto parte del interés prioritario en sí mismo, coincide con el egoísmo psicológico, para el cual «Estamos constituidos todos de tal manera —así se dice—, que buscamos siempre nuestra propia ventaja o nuestro propio bienestar, haciendo siempre aquello que creemos nos proporcionará el mayor excedente posible sobre el mal» (Frankena, 1965: 30). La reivindicación del interés de la especie o de la preservación de la capacidad creativa de la individualidad son razones para sostener su valor, pero no hacen al contenido mismo del principio, este radica simplemente en lo que, supone Vaz Ferreira, es el modo natural de ser del hombre, sin desmedro de que los individuos más

73 Al contrario de los que sostiene Marx y autores de inspiración marxista, como Macpherson (1962) que considera la génesis conjunta en el capitalismo moderno, de una forma de entender la propiedad privada y del desarrollo de una forma de concebir el individualismo. En el mismo sentido, Enrique Puchet señala que Vaz Ferreira olvida que el individuo en esta situación es desde el comienzo un poseedor, y por eso no entiende el misterio de que sea el individualismo, la teoría que sostiene el régimen actual. Así ve la asociación individualismo-economía de competencia como algo casi fortuito y desdichado, lo que se debe a «una falla general de su modo de pensamiento: la notoria incapacidad para abordar el análisis de las corrientes intelectuales atendiendo a las condiciones históricas que han nacido y a su función de ratificadoras de un orden social determinado». El individualismo aparece, entonces, como una tendencia desencarnada (Puchet, 1972: 53).

74 «[...] el individualismo no terminó de evolucionar ideológicamente, debido a que quedó como empujé en el orden actual». Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, t. VII: 47.

complejos y evolucionados puedan desarrollar también fuertes sentimientos de naturaleza altruista.

A nuestro autor no se le escapa que hay otras formas de entender la preocupación por la individualidad: ya no la reserva del hecho «natural» de que cada uno esté interesado antes que nada por sí mismo, sino el principio ético que ve en cada individuo algo que merece respeto y el reconocimiento de derechos. Esta última perspectiva, que puede ser caracterizada como individualismo ético puede entrar en distintas relaciones con el individualismo psicológico, pero no lo implica, e incluso puede llevar a conclusiones opuestas. Es así que Vaz Ferreira entiende que:

el socialismo (de la tierra) es mucho más individualista (individuista) que el individualismo [...] quisiera [...] hacer el individuo en centro: dar a cada individuo del mayor bienestar posible [...] Y es al contrario, el individualismo de aquí abajo el que, por su idea de progreso, y de sacrificio, relativo por lo menos, de los individuos peor dotados (en la selección), atiende más a la idea de especie en general, a la idea de sociedad [...] en este sentido de los términos, el socialismo es más individualista y el individualismo más socialista (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 28).

De un modo que le es característico, Vaz Ferreira se limita a establecer la salvedad, a encontrar un nombre para esta forma de individualismo («individuis-mo»), pero no lo integra al cuerpo de su argumentación. El individualismo en el que piensa, cuando se trata de establecer un principio para la consideración de la cuestión social, no consiste en «dar a cada individuo el mayor bienestar posible», ni siquiera «que cada individuo sea tenido en cuenta y asistido» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 177), sino más bien en favorecer que cada uno logre lo que pueda procurarse para sus propios medios.

## La igualdad

La preocupación prioritaria por la igualdad forma parte, señala Vaz Ferreira, de la tendencia socialista. Afirma que hay en el socialismo valores que no pueden ser desconocidos: «más humano [...] más bondad, más fraternidad, más solidaridad, no abandonar a nadie, también tomar la defensa del pobre, el débil» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 23).

Vaz Ferreira no considera a la tendencia a la igualdad como el objetivo de aspiraciones de justicia, ya que para él, la idea de justicia coincide, al modo de Spencer, con el principio de responsabilidad individual: a cada uno según sus actos. La preocupación por el desposeído le parece más bien vinculada a la bondad, la fraternidad, la solidaridad, que pueden estar presentes en los agentes de la ayuda, antes que en el directo reclamo del necesitado. De hecho, al pensar en la igualdad, no está tomando en cuenta la actitud del que reclama para sí, sino la de quien se afana por mejorar la condición del otro, la de quien siente «la aspiración noble y generosa de favorecer a las clases pobres» (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 255). Su reflexión adopta, desde el comienzo, la

perspectiva de quien puede efectivamente incidir en el ordenamiento social y, desde este punto de vista, los hombres «sinceros y comprensivos» que desea como interlocutores en la búsqueda de las soluciones adecuadas a los problemas sociales no parecen ser precisamente los desheredados, sino aquellos sujetos que están en condiciones de decidir sobre el ordenamiento social y político.

La realización de un orden basado prioritariamente en la igualdad y que sea, a la vez, éticamente aceptable es, sostiene Vaz Ferreira, imposible. La instauración de tal estado de cosas por la vía de la persuasión —«a base [...] de sentimientos» dice nuestro autor— es una «utopía psicológica», pues supondría «un cambio psicológico demasiado grande» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 23). Por esta vía, solo queda, como inaceptable posibilidad, la imposición tiránica. Más allá de la forma en que se haya instaurado, un régimen centrado en la igualdad es «algo que fija»: «Autoridad, leyes, gobierno, prohibiciones, imposiciones, demasiado de todo eso. Y demasiado estatismo también...» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 24).

Vaz Ferreira, evidentemente influido por el evolucionismo spenceriano, piensa que la existencia de una cierta desigualdad, aunque de un modo atenuado, cauto, es una condición del progreso social:

nos preguntamos si esas organizaciones, posibles para muchos y deseadas para todos, que aminoran el dolor, que arreglaron definitivamente en lo posible, las relaciones de los hombres, no darían por resultado para la evolución, detener el progreso (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 194).

Dado que, como consecuencia de las diferencias entre los individuos, el funcionamiento espontáneo de la vida social tiende a producir desigualdades, el esfuerzo de igualación siempre supondría una intervención deliberada sobre lo que ocurre por el mero juego de los automatismos sociales. Por eso, los socialismos, desde la perspectiva de Vaz Ferreira, aún en sus versiones más tolerables «limitan la libertad del individuo, para buscar mejor [...] la felicidad del individuo» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 178). El contenido fundamental de estas afirmaciones vazferreirianas parece acordar con un parte importante de lo que posteriormente fue la experiencia concreta de algunas formas de impulsar la igualación. En una conferencia del año 1950, publicada con el título Recuerdos de una clase de Filosofía del Derecho, entiende que en sus lecciones sobre los problemas sociales de treinta años antes,<sup>75</sup> ya había anunciado los peligros que a su juicio acechan a la concepción socialista «no graduada»:

Y así se creó el horror que yo procuraba explicar, como el mayor de los peligros, a algunos de aquellos jóvenes que se entusiasmaban con la utopía psicológica. Por prevenir aquel estado de espíritu, a veces generoso, siempre poco consciente, hice lo que pude (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 258).

El individualismo emergió de las condiciones mismas de la sociedad civil; los experimentos políticos promovidos por las revoluciones burguesas reivindicaban transformaciones a partir de formas de relaciones sociales ya existentes,

---

75 Se debe estar refiriendo a la Revolución rusa.

lo que buscaban era ordenar la vida social desde los intereses que nacían de esa configuración. Más allá de la pretensión de imponer a la historia un curso racionalmente decidido, afincaban de hecho en una realidad que conformaba al individuo desde la defensa de una privacidad existente con anterioridad a su identificación como ciudadano: la sociedad civil burguesa preexistió al Estado burgués, del que fue, una vez instaurado, su impulsor y garante de su reproducción. Los proyectos igualitaristas, en cambio, cuando no fueron simplemente el fruto de la nostalgia por la comunidad perdida en la emergencia de la modernidad,<sup>76</sup> y, en cambio, pretendieron entroncar con las condiciones reales del desarrollo de la civilización industrial, no partieron de una realidad social desde la cual la igualdad ya realizada pudiera expandirse, sino que debieron confiar en las posibilidades de la conformación de la conciencia mediante la crítica del orden existente o, directamente, por la acción política. De ahí el carácter de «naturaleza» que los contenidos individualistas han tenido históricamente y el aspecto de «imposición» que en las condiciones de la modernidad acompaña a los proyectos igualitaristas.

Por eso, lo que Vaz Ferreira cree encontrar, en su pretensión de acceso inmediato a lo socialmente adecuado mediante el sentimiento, aparece como una naturaleza sin más, un modo de ser del hombre que efectivamente es previo a su constitución como ciudadano de la sociedad política, pero que ya fue histórica y socialmente conformado en la familia y en la sociedad civil burguesas. Al proceso simplemente lo omite, y así se queda con una «naturaleza» pensada ahistóricamente y que hace abstracción de su génesis social. Por esto, lo que simplemente reconoce quien siente e intuye a su juicio correctamente, coincide con la propuesta individualista.

## La conciliación de los principios

Dentro de la constelación de significaciones de las nociones de igualdad y de libertad que venimos presentando como parte del núcleo básico de la tradición liberal, las relaciones entre los principios de libertad y de igualdad, pueden ser convenientemente esquematizadas en las tres posiciones siguientes:<sup>77</sup>

- I. La defensa del sistema de *libertad natural*, usando una terminología que se remonta a A. Smith, caracteriza la posición en que la igualdad es interpretada como iguales posibilidades formales abiertas a las distintas capacidades de los individuos tal como están constituidos. La calificación de «formal» alude a que la igualdad se limita a la proscripción de privilegios estamentales, y no se propone alterar la disparidad en la dotación inicial de ventajas naturales o sociales. Sostiene que la apertura de las profesiones a las distintas capacidades asegura la mayor eficacia

---

76 Como es el caso de las utopías renacentistas.

77 Hacemos en lo que sigue una paráfrasis libre y parcial de una clasificación de Rawls, 1999, cap. 2.

social. De aquí resultaría la distribución justa, que supondría a la vez el reconocimiento de los derechos de transmisión de propiedad fundados en el justo título, junto con la afirmación de la proporcionalidad entre los propios actos y los resultados obtenidos. Una vez disuelto el sistema feudal y consolidada la sociedad burguesa, esta forma de pensamiento agotó su contenido revolucionario y pasó a constituir el núcleo del pensamiento conservador, en cuyo centro está la idea de que «la presente división de riqueza y poder corresponde a alguna realidad profunda de la vida humana» (Walzer, 1980: 237). En esta perspectiva podemos ubicar, dentro del contexto en el que pensaba Vaz Ferreira, a los evolucionistas sociales y en general a aquellos que defendían, dice, el estado actual de cosas. En cuanto a ejemplos posteriores, basta mencionar a Hayek y a Nozick.

2. La promoción de la *igualdad liberal*, posición en la que se aceptan las especificaciones anteriores, con la diferencia de que se busca atenuar las desigualdades iniciales, principalmente en lo relativo a la posesión de las condiciones mínimas para poder capacitarse con el fin de participar en la posterior competencia en el mercado. De lo que se trata es de introducir una cierta igualación de las oportunidades iniciales. Es la posición de Vaz Ferreira, y quizás sea la más generalizada en el sentido común de las sociedades de orden capitalista.
3. El impulso de la *igualdad democrática*, que opera por medio de la introducción de medidas igualitarias más allá de los mínimos necesarios para un cierto *fair play* competitivo, pero afirmando a la vez el principio de libertad. Es esencial a esta perspectiva la consideración de que las desigualdades corren con la carga de la prueba de su necesidad o de su moralidad. Lo que la justicia impone, en principio, es la igualdad. Dentro de esta posición, puede darse, además, una ampliación de las exigencias de igualación de las desigualdades producidas por la «lotería natural» y en general, la justificación de medidas de discriminación inversas. Estimamos que aquí se ubicarían los socialistas con los que Vaz Ferreira entendía que era posible llegar a soluciones de transacción en la cuestión social, es decir los hombres que consideraba de buen espíritu, pero sensibles, a diferencia de él, en un grado mayor al sufrimiento del débil que a la importancia de la preservación y el desarrollo de la individualidad.

### La crítica del régimen presente: el problema de la herencia

En el pasaje de la propiedad familiar a la titularidad individual, proceso que claramente se puede observar en la evolución del derecho romano, la herencia se constituyó en la forma en que el patrimonio continuó vinculándose con la familia. Así la transmisión hereditaria quedó consagrada por la costumbre, razón por la que Adam Smith la consideró de derecho natural y no fruto de la legislación

civil. Según algunos la tradición es la razón más fuerte para su persistencia, aunque no haya otras razones que la avalen (Haslett, 1986: 122-155). La herencia fue objeto de variadas y persistentes críticas y es común a varias propuestas socialistas, desde Babeuf en 1790 y el *Manifiesto* de Marx y Engels de 1848, que promueven su derogación. Pero hay que tomar en cuenta que ideológicamente las posturas contrarias a la herencia también concuerdan con supuestos importantes del individualismo burgués.<sup>78</sup> Desde tal perspectiva hay ejemplos de visiones radicales, que a partir del supuesto de que la propiedad se justifica como resultado de los esfuerzos y abstenciones personales, promovieron su abolición, o cuando menos su restricción. Estas perspectivas están ya presentes en las etapas tempranas de la revolución norteamericana y de la francesa, como una prolongación de la abolición de los privilegios heredados estamentariamente (Fleischacker, 2004: 197).

Un orden social en el que rigiera plenamente el principio de libertad supondría, entendido estrictamente, un estado de cosas según el cual la posición social que cada sujeto llegue a ocupar debe depender exclusivamente de sus acciones y del resultado de la competencia entre las distintas aptitudes y quizás de la suerte bruta. En una perspectiva de este tipo, resulta claramente que la pretendida libertad cumple respecto al estado social realmente existente una función de ideal a realizar o de justificación, antes que ser un principio que se descubra en él. Esta distancia es advertida por Vaz Ferreira: «la desigualdad presente en el punto de partida sobrepasa: es demasiada (y si alguno no lo sintiera, sería más bien porque la connaturalización con ese grado excesivo embota los sentimientos)» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 35). Un régimen auténticamente individualista debería sostener a la vez, asiente Vaz Ferreira, citando aprobatoriamente a Spencer, la igualdad de la esfera de acción de cada individuo y la desigualdad de los resultados, según los distintos desempeños (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 44). Pero de hecho esta forma de igualdad requerida en el orden actual no se realiza ni siquiera aproximadamente.

La herencia es uno de los mecanismos que alteran las condiciones necesarias para que las desigualdades efectivamente puedan ser resultado solo de las diferencias individuales. Esta institución se manifiesta como «un hecho anti-individualista» en su funcionamiento concreto (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 49). El problema de la herencia para una perspectiva individualista consecuente es, entonces, el de determinar en qué medida la introducción de la desigualdad en el punto de partida puede ser legitimada, teniendo en cuenta que se trata de un estado de cosas que si bien suele depender de la voluntad del causante, es independiente por completo de la acción de quien recibe.

Un régimen de propiedad privada irrestricta, como el que tienden a defender los que propugnan el sistema que hemos llamado de libertad natural, supone que entre los atributos de la propiedad está el poder disponer de los bienes post

78 «[...] la práctica de la herencia es incompatible con los valores básicos o ideales que subyacen al capitalismo», Haslett, o. cit.: 126.

mortem, esto es la transmisión por herencia debe ser sin limitaciones. Pero, al procederse de esta forma se consagran diferencias iniciales incompatibles con un régimen verdaderamente individualista, dando lugar a lo que Vaz Ferreira llama un «familismo vertical descendente» (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 265), en el sentido de que las posiciones iniciales quedan fijadas casi siempre en virtud de la pertenencia a una determinada familia de origen, de tal forma que se hace inviable el efectivo funcionamiento de un sistema en el que cada uno reciba según lo que efectivamente ha hecho. La herencia ilimitada, afirma Vaz Ferreira, es contraria al principio individualista de justicia y a la idea misma de libertad, pues «la mayor parte de los individuos, de hecho, no actúan libremente por falta de un mínimum asegurado de punto de partida» (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 262).

Para progresar en la reflexión, Vaz Ferreira introduce la distinción entre el individualismo de la generación presente, que debiera hacer cada vez tabla rasa de lo que proviene de generaciones anteriores y «traer a cada individuo al punto de partida»; y un individualismo que priorizara el derecho de las generaciones pasadas a transmitir sus bienes a su descendencia. El primero dice Vaz Ferreira, peca de utópico, ya que por el entrecruzamiento de las generaciones es inviable: solo sería posible el comienzo absoluto si cuando una generación nace, la anterior muriera. El segundo genera una no justificable desigualdad en el punto de partida (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 38-39).

En verdad la supresión de la herencia no requiere la condición imposible que plantea Vaz Ferreira. Si hay un derecho a transmitir herencia, este depende del contenido que le atribuyamos al derecho de propiedad, de cómo lo defina el régimen vigente, y no del entrecruzamiento generacional. Otra cosa es la diferenciación, mucho más difícil de erradicar incluso en teoría, producida por el nacimiento en familias ubicadas en diferentes grados de la jerarquía social y lo que ello implica en los procesos de aprendizaje, o en la utilización de estrategias para transmitir privilegios.<sup>79</sup> Pero Vaz Ferreira no se está refiriendo a este aspecto del problema.

Al considerar las razones en juego, este expresa que cree que la institución de la herencia no ha de ser considerada solo como una situación impuesta de hecho, sino que además cuenta con buenas razones a su favor. Al hacer el inventario de «lo que la institución de la herencia tiene de bueno en sí», le atribuye el ser un factor de estimulación de los afectos familiares y del trabajo (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 269).

Se está entonces, ante un conflicto de derechos: por una parte el derecho de las generaciones pasadas a transmitir bajo la forma de propiedad privada lo que han llegado a poseer, por otra, el derecho de los individuos actuales a condiciones

---

79 Debemos recordar que ya Platón señaló las dificultades que la existencia de la familia acarrea para mantener la igualdad y el desarrollo de sentimientos comunitarios, en su propuesta en la clase de los guardianes. *República*, 457c-486d. En el pensamiento contemporáneo este tema de la desigualdad producida por la pertenencia a diferentes familias de origen se ha discutido como el de la diferenciación del capital cultural.



iniciales iguales. La solución requiere, según lo que es característico del modo en el que Vaz Ferreira se plantea los problemas sociales, la separación de los aspectos diversos en juego en vista a alcanzar un punto de transacción. Para lograr tal objetivo, introduce la distinción entre lo que sería transmisible por herencia y lo que no. Aquí retoma una diferenciación en el derecho de propiedad presente desde los comienzos del pensamiento liberal: la distinción entre lo que proviene del trabajo, y lo que consiste en la apropiación de elementos naturales. Supone que lo primero por sí mismo no priva a nadie de nada, es un incremento producto de las acciones del individuo, mientras que lo segundo es una ganancia de suma cero, donde lo que uno obtiene es una pérdida para los demás. Vaz Ferreira no toma en cuenta que las capacidades individuales puestas en juego en los procesos de creación de bienes son en una medida fundamental resultado de procesos sociales de aprendizaje, en los que también operarían diferencias iniciales no merecidas. Esto se debe al hecho de que atribuye, como ya hemos visto, la novedad, la creación, a una fuente individual sustraída de la exterioridad de los procesos sociales. Más allá de que esta tesis en sí misma, por lo menos del modo en que está formulada, es indefendible, en el caso del problema en discusión estaría confundiendo la generación de riqueza económica con la generación de novedad, a la vez que da por supuesto que el que genera la riqueza es, en principio, el que se apropia de ella. Esta es una ficción frecuente en el pensamiento liberal, desde sus comienzos hasta la actualidad.

En la perspectiva clásica de John Locke expuesta en el cap. V del segundo de los *Two Treatises on Civil Government*, el trabajo del propio cuerpo es la propiedad básica de la persona. La justificación de otras formas de propiedad, principalmente la de la tierra, ha de ser derivada como resultado o extensión de la propiedad originaria. Del mismo modo Vaz Ferreira, entiende que «El derecho de propiedad sale directamente del trabajo, de la actividad, de la acción propia, de lo personal, por eso sentimos como bueno, justo y conveniente, que haya propiedad» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 76). Pero el trabajo, para él, vale más como expresión de la actividad intelectual que como modificaciones producidas en el mundo por la actividad del cuerpo. De esta manera, opone lo que resulta directamente de la actividad humana, elemento puro de la propiedad, frente al elemento que llama «negativo»: «lo que ya existía, lo que no es fruto del trabajo, y, sobre todo, lo que, apropiado priva a otro» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 77). Buena parte de las extensas conferencias dictadas en 1914 y publicadas en 1918, intituladas *Sobre la propiedad de la tierra*, están destinadas a refutar toda teoría que pretenda sacralizar la propiedad del recurso básico que es la tierra. No hay justo título que provea de razón suficiente a la transmisión ilimitada de ese factor, el problema no ha de ser planteado como «un pleito sucesorio», esto es como una discusión sobre la mejor titulación, sino como la búsqueda del mejor arreglo de la situación presente tomando en cuenta el conflicto entre la voluntad de la generación pasada y el interés de la presente (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 94).

La solución propuesta por Vaz Ferreira es que allí donde todo provenga del trabajo debe darse el reconocimiento del derecho de transmisión sucesoria, mientras que si lo fundamental es la apropiación de elementos naturales han de efectuarse limitaciones para no sustraer recursos anticipadamente a las generaciones venideras y atemperar así la desigualdad de las condiciones iniciales (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 39).

En la argumentación recurre a dos tipos de razones. Por una parte criterios utilitarios de conveniencia, y por otra el examen del alcance de derechos eventualmente conflictivos. En este último sentido, su pensamiento conserva analogías importantes con desarrollos actuales de la filosofía política y creemos que posee una interesante potencialidad de intervención en las discusiones contemporáneas.

La afirmación del derecho del individuo a lo que le pertenece, en nombre del principio de libertad, es central en la teoría de Robert Nozick (Nozick, 1988). Según este el único criterio para determinar la justicia de una distribución social ha de estar regido por el modo en el que se ha llegado a ella, más precisamente si ha ocurrido por medio de adquisiciones y transferencias legítimas. Las adquisiciones originales de propiedad serán justas, repitiendo a Locke, si los bienes no son ya propiedad de otros y si no implican apropiarse de recursos de tal modo que imposibilite su acceso a otros individuos. Las transferencias, por su parte, son legítimas si voluntariamente entregamos aquello a lo que tenemos derecho. Los criterios redistributivos, que en cambio alteran el estado de cosas resultante del libre intercambio entre individuos, en nombre de alguna concepción de la justicia, como ser la igualdad o alguna forma de maximización del bienestar, se orientarían por lo que Nozick llama *end-states principles* (Nozick, 1988: 156). La expresión indica que estos principios remiten a estados finales en la medida en la que consideran que dos distribuciones son igualmente justas si son estructuralmente idénticas, es decir si exhiben el mismo perfil, independientemente de los individuos que ocupen las posiciones y de su historia. En cambio, en un arreglo social regido por adquisiciones y transferencias libres, ningún patrón de distribución final puede estar fijado. La orientación por principios de estado final implica necesariamente que las personas pueden reclamar sobre las propiedades de otros, lo cual, estima Nozick, resulta inadmisibles desde la perspectiva de los derechos. Cualquier modificación sobre la distribución que emerge de las decisiones libres de los individuos implica apropiarse de lo que le pertenece a otro.

Las consideraciones de Vaz Ferreira pueden ser entendidas como criterios que introducen principios de estado final, en la medida en la que establece la necesidad moral de reducir algunas desigualdades iniciales por ser intolerables en sí mismas o como alteraciones de las condiciones de una competencia equitativa, pero en su núcleo pueden ser interpretadas como observaciones pertinentes en el marco de las concepciones individualistas basadas en los derechos. Tal como se ha señalado críticamente respecto a la teoría de Nozick, es necesario distinguir el derecho del que da, «la generación pasada» en el problema de la

herencia según la terminología de Vaz Ferreira, del derecho de quien recibe, la «generación actual». Lo que señala acertadamente es que no se puede defender moralmente el derecho a un privilegio no merecido, y este es en principio el caso del que recibe una herencia. Con seguridad, los argumentos fundamentales para legitimar la propiedad privada, basados en el derecho sobre el resultado de la actividad de la propia persona no alcanzan al derecho de recibir:

el hecho de que un individuo tenga un derecho moral a lo que adquiere mediante el esfuerzo y tenga el consecuente derecho a hacer con esas ganancias lo que quiera no parece convertir en menos moralmente arbitrario que un niño comience con todas las ventajas y otro con ninguna (Goldman, 1976: 826).

Si se reconoce la legitimidad de los dos derechos, pero de un modo no absoluto sino que graduado, es necesario determinar los criterios limitativos de la transmisión sucesoria. Para Vaz Ferreira estos han de provenir del examen de la naturaleza de lo que se trasmite: no limitación de lo que se recibe si es fruto del «trabajo puro», porque en tal caso es riqueza creada y al transmitirla hereditariamente, desde los criterios puramente individualistas, no se quita nada a nadie. En verdad el no merecimiento del que recibe no desaparece por el hecho de que el bien en su creación no implica privar a otros de recursos naturales, pero aquí Vaz Ferreira se limita a preferir conservar la perspectiva del que trasmite y preservar su voluntad. En cambio, si se trata de bienes que en alguna medida están compuestos por recursos naturales, en la medida en la que su apropiación priva a los otros (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 45),<sup>80</sup> debe predominar el interés de la generación presente.

Lo que Vaz Ferreira no considera es el argumento posible de que la herencia sea una consecuencia de la simple libertad de disponer de lo que es propio, dependiente, de la lógica de las instituciones capitalistas, de la ventaja de los libres intercambios en los que se encuentran oferta y demanda, en donde la disponibilidad de los recursos no interferida obtendría los mejores resultados según los mecanismos de mano invisible. Pero esto no rige, obviamente para los regalos y la transmisión de bienes hereditarios, en donde no hay ningún intercambio ni provecho productivo (Haslett, 1986: 133-134).

Es instructivo tomar en cuenta que la defensa de la herencia en los principales defensores de los supuestos del sistema capitalista no es un argumento directo sino la conclusión de una consideración del tipo de la pendiente resbaladiza.<sup>81</sup> Consideremos tres representantes reconocidos como fundamentales en este grupo: Friedman, Hayek y Nozick.<sup>82</sup> Las consideraciones de estos podrían sintetizarse esquemáticamente de la siguiente forma (Haslett, 1986: 141): el capitalismo prueba que las desigualdades no son malas en sí, la desigualdad producida materialmente por la herencia es solo un aspecto de los factores desigualitarios

80 En este caso Vaz Ferreira considera a la herencia «privativa».

81 Cf. Haslett, 1986.

82 Friedman, 1962; Nozick, 1974: 237-238; Hayek, 1960: 90-91.

que se reciben por la pertenencia de origen, también están los rasgos biológicos, psicológicos y las diferencias por la educación de origen. De aquí se sigue que si se elimina la herencia material, una vez aceptado este principio, el criterio pretenderá eliminar también las otras desigualdades de origen, lo que sería aberrante para nuestras creencias sociales básicas, por ser completamente incompatible con un sistema individualista. Pero este es un mal argumento, el probar que estas diferentes fuentes de desigualdad pertenecen al mismo conjunto de lo que se ha recibido generacionalmente y constituye la base de nuestras identificaciones, no justifica ipso facto a todas y cada una de ellas por las mismas razones, cada una requiere su propia defensa, sino tendríamos que considerar justificados los privilegios raciales, por lo menos en caso de haber nacido en una sociedad que al momento contemplaba esa forma de discriminación, pero obviamente estas ventajas existen solo por el reconocimiento social, tanto como sucede con las leyes de herencia de bienes. Si en cambio lo que se afirma es que forma parte de las creencias propias de un sistema individualista, basta considerar para dejar de lado consideraciones de este tipo el argumento de Vaz Ferreira. Este no extiende su crítica a todos los factores de desigualdad transmitidos, sino solo sobre los que tienen que ver con la transmisión de bienes. Su cuestionamiento de la herencia de elementos patrimoniales es fruto de que la considera algo exterior a la identidad del sujeto. No sostiene el mismo tipo de consideraciones para los rasgos biológicos, psíquicos o de educación.

Siguiendo observaciones ya contenidas en los escritos económicos de Stuart Mill y en las propuestas de política tributaria de Henry George, para Vaz Ferreira la limitación ha de recaer fundamentalmente sobre la herencia de la «tierra de producción». El reformismo batllista había encontrado uno de sus límites a su impulso de cambio en el poder de los estancieros. El filósofo, para quien muchas veces el batllismo —aunque no lo nombre— ha ido demasiado lejos en el camino de la igualdad, promueve la restricción de uno de los aspectos fundamentales de la propiedad privada. En el régimen social vigente, tener la propiedad sobre X significa no solo poder usar X, sino también poder transmitirlo libremente. De hecho nuestro autor no examina hasta qué punto la efectiva limitación de la herencia de la tierra constituye una importante restricción de la propiedad individual, que en su efectiva instrumentación iría más allá de la sola sucesión, debiendo prohibir, para no ser frustrada, por ejemplo ventas, donaciones simuladas o sociedades ficticias que estuvieran destinadas a transmitir en vida lo que no se pudiera ceder post mórtem. Esto quizás se debe a que Vaz Ferreira no está pensando en las consecuencias más radicales que podría tener su teoría, que forzaría a una disponibilidad igualitaria de la tierra por lo menos para después de la muerte del titular, y más bien parece apuntar, en su instrumentación práctica, a una justificación de políticas tributarias que establezcan impuestos sobre la transmisión sucesoria de este tipo de bienes.

Lo que queda expresamente excluido de la limitación de la herencia es la propiedad generada por el trabajo intelectual —en el más amplio de los

sentidos— y los servicios. El trabajo intelectual tendría, según su perspectiva, dos rasgos que justificarían esta particularidad: por un parte genera un valor que se añade al acervo disponible y, en consecuencia, su apropiación no priva a nadie de nada; por otra, y esta es una razón no explicitada por Vaz Ferreira pero que surge de lo más propio de su filosofía, el producto de la labor intelectual es la exteriorización más próxima a la interioridad de la individualidad. Para Locke, el principio de la propiedad está dado por el hecho de que el resultado en el mundo de mi esfuerzo me pertenece en tanto soy dueño de mi cuerpo; para Vaz Ferreira, la forma primera de la propiedad es la intelectual, por ser la más próxima a la intimidad de la mismidad.

El argumento de Vaz Ferreira es que cuando en el bien a transmitir prima el aspecto creativo, al hacerlo no se priva de nada a nadie, por lo tanto el beneficio del heredero recipiente no daña a nadie. Esto muestra que lo que este rechaza de la herencia no es que sea reproductora de la desigualdad, sino que sustrae injustamente recursos finitos, la tierra como ejemplo central, a los otros miembros de la generación a la que pertenece el heredero. Lo decisivo no es el mérito moral de quien hereda para recibir los bienes. En esta cuestión, en principio, en ningún caso hay merecimiento moral de quien simplemente hereda, sino que Vaz Ferreira solo atiende a que el heredar no produzca daño a otros por privar ilegítimamente a los cogeneracionales. En el caso del trabajo producto de la labor intelectual, da al detentador el poder de transmitirlo post mortem sin restricciones. Esto genera varias situaciones difusas, por ejemplo en el caso de los productos tecnológicos o que son resultado del trabajo de equipos,<sup>83</sup> pero simplifiquemos considerando casos como el de una obra unipersonal puramente intelectual, por ejemplo una novela. En este caso habría un «mérito económico prejusticia» (Sheffler, 1997: 69), que sería la fuente del derecho en cuestión, con una extraña consecuencia. Supongamos como ejercicio<sup>84</sup> una sociedad en la que la generación que llega a la vida no sufre los efectos privativos de la transmisión sucesoria de recursos finitos, pero igualmente algunos de sus miembros, aquellos que han tenido la suerte de heredar frutos del trabajo intelectual, quedan en una situación ventajosa no merecida. Vaz Ferreira le estaría otorgando al fruto del trabajo intelectual un mérito preinstitucional, por emanar, en su visión, del núcleo íntimo generador de novedad, lo más propio de la individualidad.

Resulta entonces que Vaz Ferreira no podría consentir el *dictum* de John Rawls: «No merecemos nuestra posición en la distribución de las dotes naturales, igual que no merecemos el punto de partida que nos tocó en la sociedad» (Rawls, 1999, § 17: 89) No formula posición sobre esta cuestión, pero creo que no es excesivo suponer que para Vaz Ferreira las dotes naturales forman parte constitutiva

---

83 También estaría el producto de los beneficios obtenidos con el ejercicio de profesiones liberales, junto con una gran cantidad de otros casos posibles que no podemos enumerar exhaustivamente.

84 Este tipo de experimentos intelectuales es extraño al modo en el que procede el pensamiento de Vaz Ferreira, por lo que la interpretación que obtenemos de él podría ser forzada, pero igualmente creo que es útil para explicitar los alcances de las afirmaciones a consideración.

del individuo, incluso, para él, sería lo de mayor valor, máxime si se trata de alguien favorecido en la distribución natural. Rawls afirma que contar con un carácter inclinado al esfuerzo y a la autosuperación, es «igualmente problemático; por su carácter depende en una gran parte de la familia que le tocó en suerte y de las circunstancias por las cuales no puede reclamar crédito» (Rawls, 1999, § 17). Consideremos que Nozick al comentar este aspecto de la perspectiva rawlsiana, en particular la negativa de que haya mérito ni siquiera en quien se esfuerza en cultivar las propias dotes, considera que denigra la autonomía personal y la responsabilidad por la acción. Si Rawls está en lo cierto, señala Nozick, ¿qué queda que sea propiamente individual?, ya que de tener éxito este argumento, su efecto sería «bloquear la introducción de elecciones autónomas y acciones (y sus resultados) solo atribuyendo todo lo que sea notable en relación con la persona completamente en relación con cierta suerte de factores “externos”» (Nozick, 1974: 214).

Rawls entiende que críticas como la de Nozick, que señalan que él estaría considerando a las dotes naturales como un acervo común —«common asset»—, es una interpretación errónea, por lo que en *Justice as Fairness. A Restatement*, responde que no pretendía dar una visión comprensiva del mérito, sino formular una que, en vista a mantener un razonable pluralismo, pudiera servir a una noción política de la justicia distributiva. De lo que se trata es de considerar como comunes las dotes naturales en la distribución de los beneficios resultantes, no que las dotes naturales mismas de los individuos sean comunes. Lo que propone es pensar las diferencias dadas entre los individuos a lo largo de una vida, desde una perspectiva de complementariedad cooperativa, y no de formular un supuesto sobre la propiedad de tales dotes (Rawls, 2001: 72-79).

Podemos ver que la puntualización frente a las críticas que hace Rawls a observaciones como la de Nozick, sobre la idea de mérito y la individualidad, señalan que la titulación calificada sobre el producto del trabajo intelectual que afirma Vaz Ferreira no pertenece a esa esfera de discusión, pues este no piensa en términos de justicia distributiva entre sujetos normativamente en igual posición, que deban consentir una forma de convivencia, sino que está interesado en obtener las consecuencias de pensar la sociedad como resultado de la integración social a partir de individuos de distintos niveles de capacidades y sensibilidades, y mantener entonces las condiciones de la evolución social, remediando aquellos aspectos de la sociedad actual que niegan la individualidad. De todas formas, no cabe duda de que la visión de Vaz Ferreira sobre las dotes individuales está más próxima a perspectivas como la de Nozick.

En cuanto a la posibilidad de medidas concretas, Vaz Ferreira es en general más cauto que en su apreciación crítica de principios. Antes que nada, la herencia no debiera interferir con el derecho de habitación. Por otra parte, considera insuficientes las políticas de impuestos progresivos a las herencias excesivas, y ve

con simpatía la propuesta de Stuart Mill de no restringir la capacidad de disponer pero sí la de recibir, poniendo un límite al valor que cada individuo puede recibir por herencia,<sup>85</sup> pero de hecho termina afirmando que «sobre los resultados que daría la aplicación de ese régimen no me siento capaz de pronunciarme» (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 269).

### El derecho a tierra de habitación

La superación de los problemas de propiedad de la tierra, en tanto que estos producen una desigualdad injustificable en la generación presente, requiere según la propuesta de Vaz Ferreira, atender a dos aspectos, uno negativo y otro positivo: restricción del derecho de la tierra de producción y reconocimiento universal y efectivo del derecho a tierra de habitación. Entiende que en la tradición de los derechos individuales se produjo el olvido del derecho a estar, a habitar, tan básico como el clásico derecho al libre desplazamiento. Esta es la tesis que defiende tanto en las conferencias del año 1914 reunidas en Sobre la propiedad de la tierra (1918), como en pasajes de Sobre los problemas sociales, y que continuará considerando hasta el fin de su vida como uno de sus aportes fundamentales a las cuestión social. En 1953, en una conferencia, llega a afirmar enfáticamente «que el primero, absolutamente el primero de todos los derechos individuales, no ha sido proclamado ni reconocido nunca; y es el derecho de cada individuo a estar en la tierra, a estar sin precio ni permiso en el planeta en que ha nacido» (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 381). Afirma entonces que se trata de un derecho que ocupa una posición especial en el conjunto de los derechos considerados fundamentales, a pesar de que nunca haya recibido un reconocimiento expreso,<sup>86</sup> por lo que su primacía ha de ser entendida normativamente, y no histórica o de posición entre los derechos proclamados: Vaz Ferreira piensa que si se reconoce el derecho a desplazarse, a vivir en el planeta, es que se ha reconocido el derecho a estar. No hay en Vaz Ferreira un desarrollo de lo que entiende por «primero», que nos permita comprender acabadamente el significado que le da al calificativo, más allá de su fuerza de énfasis. El modo en el que se había referido a su importancia en Sobre la propiedad de la tierra resulta más aclaratorio de cómo piensa la naturaleza del derecho a la vivienda:

---

85 «Cada persona ha de tener el poder de disponer por su voluntad de su entera propiedad; pero no de enriquecer a algún individuo más allá de cierto máximo, que ha de ser fijado lo suficientemente alto como para disponer de los medios para una comfortable independencia. [...] Las desigualdades de la propiedad que surgen de ser desigualmente industriosos, de la frugalidad, de la perseverancia, del talento, y hasta cierto punto incluso de las oportunidades, son inseparables del principio de la propiedad privada, y si aceptamos el principio es con estas consecuencias: pero no veo nada objetable en fijar un límite a lo que cualquiera puede adquirir por el favor solo de los demás, sin el ejercicio de sus facultades, y en exigir que, si desea cualquier nueva adhesión de la fortuna, debe esforzarse por ello», Mill, 1929: 227-228.

86 Me refiero a la época de estas observaciones, porque en el régimen constitucional uruguayo se reconoce el derecho a la vivienda decorosa, pero la doctrina jurídica en general entiende que se trata de una disposición programática que expresa políticas estatales deseables pero no darían lugar a fundar reclamos individuales ejecutables de exigencia de vivienda.

El reconocimiento doctrinario y práctico de ese derecho individual es una solución mínima que debería ser admitida por todos los pensadores y por todas las escuelas: un punto de partida común para la investigación sobre los demás problemas de la tierra, y, en general, sobre los diversos problemas sociales (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 71).

A lo que se refiere en este pasaje con la expresión «solución mínima»,<sup>87</sup> es que si se reconoce el problema social, el punto mínimo a acordar entre quienes piensen la cuestión con buena voluntad, es el derecho que le debe ser reconocido a todos a estar.

Cree que la dificultad para solucionar el problema de la vivienda proviene del hecho de no distinguir la tierra de producción de la de habitación. Hay distintas pretensiones sobre ambos tipos de tierra, pero no sostenidas por todos igualmente: si bien no todos los hombres son agricultores, o empresarios, todos son habitantes. De esta forma se facilita la solución del problema, ya que no podría convertirse a todos los hombres en dueños de tierra de producción, pero sí se podría dotar a todos de un espacio para habitar. Además, en el caso de la producción es muy difícil distinguir lo que ya estaba dado como recurso natural, de lo que le agrega el hombre, mientras que esto es relativamente fácil en lo que respecta a la tierra de habitación (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 21-22).

Otro aspecto que permite distinguir ambas formas de tierra, es que las diferencias cualitativas importan en la producción pero mucho menos en la construcción de viviendas. Pero no deja de reconocer que sí hay un factor común: «la diferencia de situación», importa en ambos, pero «tiende a ser mucho más importante, al contrario para la tierra de vivienda» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 23). La diferencia de costo dependiente de la ubicación es, evidentemente, fundamental en la vivienda.

Resulta acertada la observación de Vaz Ferreira de que la mayoría de las veces no hay competencia entre estas dos formas diferentes de usar el recurso tierra, de hecho los problemas de la vivienda aparecen en un grado importante como problemas de distribución del espacio antes que de calidad de la tierra. Las diferencias de estratificación se expresan también como diferencias en la posibilidad de acceder o no a ciertos espacios. Pero a lo largo de sus extensas conferencias de 1914, Vaz Ferreira, más allá de esa breve observación, no se detiene a analizar el conjunto de dificultades a superar para asegurar universalmente el derecho a la habitación. Por ejemplo no considera las cuestiones ligadas a la disponibilidad de recursos para construir.

Una explicación probable de estas omisiones, que de algún modo limitan el alcance de sus argumentos, es que Vaz Ferreira se abstiene de enfrentar la tarea de discutir principios generales de justicia distributiva. De hecho en su filosofía social los distintos tipos de diferencias producidas por las desigualdades generadas en el mercado capitalista han de ser consideradas de una, de tal modo que

---

87 Es el texto en el que se introduce en la dilatada obra de Vaz Ferreira la reivindicación del derecho a la vivienda. La conferencia es de 1914.



se acepta la intervención, en nombre de un derecho, solo sobre algunas de ellas, en particular las que afectan los requisitos mínimos para el desarrollo individual. Pero el hecho mismo de que se generen diferencias en la distribución de los beneficios y las cargas está fuera de discusión. Esta desigualdad es el resultado de la libertad y su reconocimiento es, para Vaz Ferreira, una condición ineludible para la realización de la particular interpretación del principio de justicia por la que ha optado: que a cada uno le corresponda según sus actos, con lo que la idea de justicia no es abordada como una cuestión de redistribución de bienes sino que es, desde el principio, una cuestión de libertad negativa.

Desde el pensamiento liberal Jeremy Waldron también consideró la cuestión del derecho a la vivienda, reconociendo su carácter fundamental:

Todo lo que es hecho tiene que ser hecho en algún lugar. Nadie es libre de llevar a cabo una acción a menos que haya algún lugar en el que sea libre de hacerlo. Dado que somos seres corporales, siempre ocupamos un lugar. Más aún, aunque todos han de tener un lugar, una persona no puede elegir cualquier lugar que quiera. Algunos lugares son físicamente inaccesibles. Y aparte de los físicamente inaccesibles hay algunos lugares que simplemente no está permitido estar (Waldron, 2001: 310).

El derecho a la vivienda es considerado analíticamente como una precondition de la libertad: si se reconoce un ámbito de acción, y toda acción es situada, todos deben disponer de algún lugar donde estar. Es contradictorio reconocer libertades y desconocer las dificultades que se producen si no se dispone de lugar donde ejercerlas:

Las reglas de propiedad prohíben a las personas sin vivienda hacer cualquiera de estos actos en privado, dado que no hay ningún lugar privado en el que tenga derecho a estar. Y las reglas que gobiernan los lugares públicos les prohíben hacer cualquiera de esos actos en público, dado que es como nosotros hemos decidido regular el uso de los lugares públicos. ¿Entonces, cuál es el resultado?... no hay ningún lugar en donde estas acciones puedan ser realizadas por la persona sin vivienda. Y dado que la libertad de realizar una acción concreta requiere libertad de realizarla en algún lugar, se sigue que el sin techo no tiene la libertad de realizarla (Waldron, 2001: 328-329).

De esta forma lo que Waldron afirma es que si no se reconoce el derecho a estar, no se reconoce la posibilidad del ejercicio de libertades básicas. El que está condenado a transcurrir su vida en espacios de uso público porque está excluido de los de propiedad privada, depende perpetuamente de que la benevolencia de los demás tolere su ocupación de los espacios públicos. Pero así el autor está indicando que el objeto de su reconocimiento es un derecho a estar, antes que como un derecho a la vivienda. El primero implicaría la obligación de tolerancia al uso de espacios públicos como plazas, calles, paseos, el segundo exigiría el

otorgamiento del uso exclusivo de espacios y recursos<sup>88</sup> como para llegar a disponer de una vivienda. En este último caso se requiere el uso redistributivo de recursos que habitualmente son objeto de propiedad privada. Esto último no está comprendido en el planteo de Waldron, interesado en colocar sus argumentos en una posición fuertemente defendible en el contexto del pensamiento liberal deontológico. Mientras que Vaz Ferreira, no condicionado por un contexto de debate semejante, y que en general evita la discusión de principios redistributivos de recursos, prefiere pensar más bien en el reconocimiento de derechos en términos de los mínimos necesarios «que convendría reconocer y establecer para disminuir dolores, sufrimientos y angustias; para dar más alegría, más felicidad, más tranquilidad, más seguridad a los hombres» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 23 y 32), lo que llamaríamos sintéticamente en el vocabulario de uso actual, derechos de bienestar. Fernanda Diab aproxima las consideraciones de Vaz Ferreira a las de Waldron, como constituyendo ambas reivindicaciones de un derecho de estar antes que un derecho a la vivienda (Diab, 2008: 41-53). Pero debemos considerar que Vaz Ferreira incorpora el derecho a la vivienda como uno de los mínimos a asegurar para igualar el punto de partida, por lo que, si bien es cierto que no tematiza la cuestión de la disponibilidad de recursos para acceder a una vivienda, de este contexto surge que su planteo se refiere a la disponibilidad de una vivienda decorosa que le dé al individuo condiciones mínimas para llevar adelante su plan de vida y no simplemente a ocupar un espacio. El derecho a la vivienda por el que aboga Vaz Ferreira ha de alcanzar a un conjunto de condiciones, entre las cuales seguramente está el contar con las condiciones que hagan posible la privacidad:

Entre todos los componentes que supone una vivienda, consideramos que el de la privacidad es de tal relevancia que podría constituirse en el elemento articulador de una fundamentación normativa del derecho a la vivienda. La privacidad es contemplada como un derecho que protege directamente la autonomía personal entendida en el sentido moderno y kantiano como inviolabilidad de la persona. Estrechamente vinculada con la intimidad, la privacidad permite al individuo el control sobre sus actividades, así como el desarrollo de vínculos de amistad, amor, respeto, etcétera. Es decir, permite al individuo elegir y perseguir sus metas autónomamente, a la vez que desarrollar su personalidad social y moral. [...] El valor moral de la privacidad radica en la protección del individuo. Protección que nos brinda cierta libertad e independencia, en particular libertad del escrutinio, control y prejuicio de los otros (Diab, 2008: 52).

Estas observaciones de Diab permiten señalar adecuadamente la distancia entre el derecho a la vivienda y el mero derecho a estar. Justamente por estas razones, que son determinantes en la concepción de Vaz Ferreira, para llevar adelante una vida se debe reconocer el derecho a lo mínimo necesario con tal fin. Cuando el autor reivindica el derecho a la vivienda como integrando este

---

88 Con consecuencias semejantes a disponer de la propiedad privada de estos, aunque no necesariamente se habría de recurrir a este régimen para lograr el fin, puede tratarse, por ejemplo, de un derecho de uso exclusivo sin la potestad de cederlo.

mínimo del que todos deberían disponer, aunque sus consideraciones no indican el contenido necesario de lo que se ha de disponer como para contar efectivamente con tal mínimo, no está refiriéndose al mero derecho a estar, sino a una vivienda que suponga lo básico como para satisfacer lo necesario para cumplir con la finalidad. Es por esto que consideramos que lo que Vaz Ferreira está reivindicando es un derecho a la vivienda y no el mero derecho a estar.

### La fórmula de la conciliación

La igualación en la posición de Vaz Ferreira, más allá del aseguramiento de mínimos, es progresivamente más dificultosa y está sometida a mayores obstáculos, de realizabilidad y de deseabilidad. En general, recordemos que las medidas de igualación alteran los resultados de lo que el individuo logra por sus propias acciones y en principio van en contra de la justicia que, para Vaz Ferreira, consiste en que cada uno ha de recibir lo que resulte de la consecuencia de sus actos. En el mundo real, si se deja al individuo librado a sus propias fuerzas, algunos están en posiciones ventajosas que les facilitan en buena medida resultados positivos, mientras que otros se enfrentan a obstáculos muchas veces insalvables, y sufren dificultades para acceder a los recursos necesarios, desigualmente repartidos desde el ingreso a la vida, en buena medida como fruto de las leyes de herencia, que nada tienen que ver con lo que el individuo haga.<sup>89</sup> La resolución de los conflictos producidos por los requerimientos enfrentados de la libertad y la igualdad no puede ser del tipo todo o nada; recordemos que se trata de valores que frecuentemente están enfrentados, pero que igualmente son ambas formas de lo bueno.<sup>90</sup> De lo que se trata es de llegar a

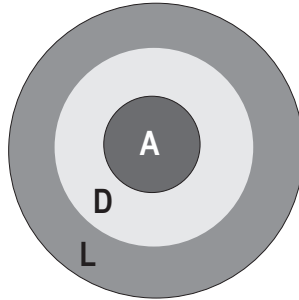
una fórmula para los espíritus sinceros y comprensivos. Esa fórmula es capital. Simplificando: Todos deberían coincidir en: 1.º asegurar al individuo hasta cierto grado; 2.º, después, dejarlo: entregarlo a la libertad, con las consecuencias de su conducta y de sus aptitudes. Esta fórmula es para todos. Y, la diferencia, en el grado: unos serían partidarios de dejar libre al individuo con menos asegurado; otros de asegurarle más, para de ahí, dejarlo libre (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 32).

---

89 Debemos recordar que estas no son las únicas fuentes relevantes de desigualdad, entre otras también hay que tomar en cuenta la mera suerte y, más estructuralmente, si consideramos las diferencias entre los individuos, las diferencias de capacidades, que generan fuertes desigualdades en la posibilidad de convertir los bienes en la satisfacción de las necesidades del sujeto en cuestión. Este tipo de consideraciones es extraño a Vaz Ferreira, quien en este sentido no se diferencia de quienes trataron este tipo de cuestiones en las primeras décadas del siglo XX. El renacimiento de las discusiones sobre la justicia se da a partir de la Teoría de la Justicia de John Rawls publicada en 1974, enfocada en las cuestiones de distribución de bienes primarios, y la aparición de los problemas ligados a las diferentes capacidades y cómo operan en la generación de diferencias recién la encontramos en la obra de Amartya Sen de los ochenta.

90 «Se trata de una fórmula que construye el consenso sin eliminar el disenso. Pero el disenso se da ahora en el marco de una fórmula por todos compartida en la que las diferencias de grado y no ya de esencia pueden facilitar los acuerdos, en la perspectiva de producir la mejor solución posible al problema planteado», Acosta, 2008: 64.

La fórmula tiene por contenido la búsqueda de un compromiso de mínimos, que el mismo Vaz Ferreira representa en forma de diagrama como tres círculos concéntricos:



El círculo A corresponde al espacio asegurado a cada uno, la corona externa L representa el espacio entregado a la libertad, dónde el individuo no es asistido y queda librado a sus propias fuerzas. Vaz Ferreira entiende que una sociedad donde todo fuera A sería rígida y negaría las diferencias individuales, en cambio si todo fuera L dejaríamos a los individuos librados por completo a su suerte, sin auxilio frente a los infortunios que inevitablemente amenazan la existencia, muchos de los cuales ocurren independientemente de su responsabilidad. La corona intermedia que corresponde a D es un espacio variable en su extensión, en el que pueden divergir los hombres de buena voluntad, según que se inclinen por extender la libertad o por expandir la igualdad. Es una cuestión de grados. Las coincidencias y las divergencias son el resultado de sentimientos y no de la aplicación de fórmulas prescriptivas, las argumentaciones sirven en la medida que movilizan contenidos emotivos, lo que podrá ocurrir si se trata de hombres de buena voluntad, definidos justamente por su sensibilidad a ese tipo de vivencias. Estos sujetos son el resultado del progreso evolutivo y condición de la filosofía política vazferreirana, sin los cuales no hay acuerdos posibles que permitan progresar en la cuestión social.

En este punto de encuentro, en la fórmula mínima,<sup>91</sup> el individualista puede acordar con el socialista que sostenga programas parciales, no con aquel que busque un igualitarismo total, al que considera utópico y retardatario, ni con el marxista que promoviera la socialización de los medios de producción. Los términos viables de la solución suponen una transacción entre valores sobre el ordenamiento social, y se consiste en el establecimiento de

una organización que pudiera asegurar a cada individuo como tal. Además de salud, instrucción y «donde estar», también ciertas cosas materiales de la necesidad gruesa, como alimentación, vivienda, abrigo, etcétera —lo mínimo, lo grueso— ya que «esa a nadie le repugnaría aún desde el punto de vista de las posibilidades futuras, de la libertad, de la personalidad, de la fermentalidad; todos la admitirían como deseable...» Pero ahí, donde no

91 Un estudio del mínimo asegurado según Vaz Ferreira en Berisso, 2008: 55-71.

existen todavía las complicaciones de deseabilidad, existen ya, y graves, las complicaciones de posibilidad (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 33).

En esta perspectiva, la razón por la que se debe asegurar el mínimo es la misma que se esgrime para los derechos humanos, según la mayoría de las justificaciones: de lo que se trata es de disponer de «algo asegurado al individuo (a cada uno y como tal: por ser hombre)» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 26). Lo relevante es el mero hecho de pertenecer a la especie humana, sin necesidad de ninguna otra cualidad, ni siquiera la ciudadanía, como es frecuente en los planteos actuales sobre renta básica. Esto indica que Vaz Ferreira está pensando en lo que un individuo ha de tener asegurado por ser tal, independientemente de que posea o no cualquier otra característica, con la única condición de una «obligación correlativa de trabajo» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 92). Esto último diferencia la propuesta de Vaz Ferreira de la mayoría de los actuales planteos sobre una renta básica universalmente reconocida sin condiciones, que incluso cuentan con algunas iniciativas legislativas, a partir de planteos como el de Van Parijs (Van Parijs, 1995) que defiende la exclusión de la condición de trabajar. Vaz Ferreira no enuncia las razones para la obligación de trabajar por parte de quien recibe el apoyo del mínimo, pero el modo en que lo expresa parece indicar que piensa que es un obvio correlato que ha de prestar quien está siendo auxiliado, quizá por razones de reciprocidad social. Incluso es enfático contra quienes viven sin trabajar por estar en posiciones de privilegio («yerno de rico»), por las mismas razones podemos considerar que quienes serían auxiliados con mínimos deben contribuir con trabajo a la cooperación social.

La mínima concordancia sobre lo que debe estar asegurado, según cree Vaz Ferreira, no depende de algún tipo de necesidad propia de la racionalidad práctica, al que a veces se ha recurrido para justificar la universalidad moral en muchos planteos que fundan los acuerdos prácticos en motivos racionales, sino que en su planteo el consenso se fija en lo que todos (referido a los sujetos morales plenos, esto es, en sus términos, los hombres de buena voluntad) «admitirían como deseable», y, formulado por la negativa, la coincidencia se da en lo que «a nadie repugnaría» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 26).

Las condiciones de este acuerdo excluyen en un extremo, las posiciones que promuevan un igualitarismo radical (todo es A), que no deje espacio a la libertad, a la responsabilidad individual, a las diferencias en las capacidades para los diversos logros posibles, y en el extremo opuesto a formas de libertarismo que dejen todo librado a los individuos, todo el espacio está ocupado por L, sin ninguna responsabilización por la suerte del otro, en nombre, por ejemplo, de dejar el curso abierto al descarte selectivo supuestamente favorable al progreso de la especie que este arreglo favorecería, tal como vimos en la propuesta de Sumner.

La posición de Vaz Ferreira expresa la difícil conciliación entre la igualdad aceptada por sentimientos morales y la desigualdad considerada, no solo como exigencia para la constitución de la personalidad en la concepción individualista,

sino como requerimiento de las condiciones de la evolución. En su perspectiva, la mejor organización de la producción supone la propiedad privada, la igualdad, en cambio, es pedida por el sentimiento moral. El progreso de la especie supone que funcionen los mecanismos competitivos, pero la evolución efectivamente ocurre si da lugar a sujetos crecientemente abiertos a sentimientos altruistas.

Queda entonces adecuadamente caracterizada esta posición ante la cuestión social como una forma de defensa de la igualdad liberal: la efectiva realización de un régimen individualista supondría un punto de partida igual (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 264). Pero tal cosa, en su forma íntegra, de ninguna manera corresponde a la situación social real de aquellos regímenes donde normalmente se entiende que se realiza el individualismo. La efectiva realización de este principio en la realidad implicaría cambios en la situación presente, tales que resultan imposibles de concretar en la totalidad de su exigencia. Pero lo que sí es posible es una situación más aproximada al ideal, una solución de grado, la que ha de ser pensada bajo la forma de ciertas limitaciones al derecho de propiedad, que sirvan para introducir medidas de igualdad que no resultarían del mero juego del mercado, sino que supondrían la modificación del régimen jurídico de los derechos que en efecto se pueden transmitir o ciertas medidas de intervención.

Hay un sentido en que no se puede afirmar que Vaz Ferreira sostenga una posición igualitarista. No solo porque, según afirma expresamente, no concuerda con un igualitarismo total, sino porque, en sentido propio, si consideramos la posición de la igualdad en su pensamiento, ni siquiera la considera como un valor en sí mismo. Estima que por razones de humanidad y para atemperar las disfunciones de la libertad, que incluso pueden ir contra la misma libertad, se deben aplicar medidas igualizantes con dos fines: 1) igualar el punto de partida (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 58), y 2) evitar que las condiciones de vida de los infortunados se deterioren más allá de cierto punto (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 34). Es con estos fines que hay que asegurar mínimos («lo grueso», dice Vaz Ferreira) de alimentación, ropa, salud, vivienda, educación. La graduación del mínimo usualmente no está determinada en las teorías que defienden algún tipo de mínimo, estas se limitan a formular algunos criterios, cuya concreta determinación depende de los acuerdos sociales que se produzcan. Tomando en cuenta el conjunto de las afirmaciones de Vaz Ferreira, se puede considerar que su criterio del mínimo depende de lo que se entienda suficiente como para que el individuo pueda ejercer la libertad, a la que posteriormente será abandonado. La posición en estas cuestiones de Vaz Ferreira puede ser calificada, utilizando una expresión de Harry G. Frankfurt, como una «doctrina de la suficiencia», ya que «lo que es importante desde el punto de vista de la moralidad no es que todos deban tener lo mismo, sino que cada uno tenga lo suficiente» (Frankfurt, 2006: 196). Esta suficiencia no está en función de la búsqueda de la igualdad por sí misma, sino que al logro de las posibilidades de ejercer la libertad. Esta es la condición del progreso del hombre «como especie en marcha».

Vaz Ferreira continúa con el marco conceptual del spencerismo, aunque conserva solo la dirección teleológica de la evolución, y no se expresa sobre el mecanismo que haría posible esa evolución. Vaz Ferreira, a diferencia de Spencer, no hace alusión a la competencia como mecanismo selectivo, salvo que se considere que está pensando en ella cuando afirma la necesidad de no excederse en la igualación y conservar la libertad para no detener el proceso de la especie, pero por otro lado, considera que las capacidades económicas son «aptitudes no superiores» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 23), excesivamente valoradas en el régimen actual, y propone una forma de hombre superior al que describe como tal en su complejidad, debida a su apertura a una diversidad creciente de valores, entre los cuales, claro está, puede preferir alguno pero sin excluir a los otros.<sup>92</sup>

La filosofía de Vaz Ferreira pone en evidencia que la asociación, frecuentemente supuesta, entre individualismo y derecho irrestricto de propiedad, no se justifica y produce confusión de ideas, ya que se asocian con el individualismo instituciones como la de la herencia, que en realidad introducen efectos antiindividualistas, por lo que el resultado es que en este caso el individualismo funciona como legitimador de un estado de cosas que no lo realiza. Es así que propone introducir correcciones.<sup>93</sup>

En *Sobre la propiedad de la tierra* Vaz Ferreira distingue tres formas posibles de regímenes sociales: individualismo, familismo y socialismo. Los diferencia se produce según quien dispone de los bienes, según el grado de poder de coerción de la sociedad sobre el individuo y según que la finalidad del sistema sea la especie o el individuo (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 82-187). Esquematizamos sus afirmaciones en el siguiente cuadro:

	Individualismo	Familismo	Socialismo
Quien dispone	individuo	generación anterior	sociedad
Coerción social	menor	la actualmente existente	mayor
Finalidad	que cada uno reciba las consecuencias de los propios actos	cuidar descendencia y la propiedad de cada familia	cuidar de cada individuo

En el real funcionamiento del régimen actual están presentes, según Vaz Ferreira, elementos de cada uno de las tres concepciones, con un predominio de componentes individualistas, a veces mitigados por la preocupación por el más desfavorecido propia del socialismo, pero fuertemente afectados por los elementos familistas que alteran la competencia individual por el derecho de las generaciones anteriores a transmitir bienes. Así se produce, por la introducción de un factor de desigualdad no justificable moralmente, una grave distorsión

92 Nos hemos referido a la concepción de la moralidad en Vaz Ferreira en «La moral en Vaz Ferreira: pluralismo, interioridad y desdicha» en Andreoli (comp.), 1996.

93 No se puede afirmar que en la situación histórica desde la que pensaba Vaz Ferreira se consagrara rigurosamente un derecho irrestricto de propiedad pero, de todas formas, para este era indispensable introducir restricciones que ni en ese momento existían, ni ahora están presentes en nuestro régimen jurídico de la propiedad

de las reglas de la competencia y de los principios que harían posible que cada individuo pudiera esperar obtener más plenamente los resultados del ejercicio de su libertad.

La realidad del mercado basado en la propiedad privada no coincide con los principios normativos que supuestamente lo constituyen. La situación de competencia perfecta es una idealización que cumple a la vez el papel de justificación, de objetivo a realizar y de explicación de rasgos del funcionamiento del mercado real. La moderna identidad individualista se ha desarrollado en el marco social del mercado, pero, en relación con la existencia real que viven los individuos, el estado de cosas que supuestamente es la condición del desarrollo de la individualidad impone limitaciones de hecho muchas veces insuperables. Esto lo percibió la filosofía de Vaz Ferreira; no vio, en cambio, el entrelazamiento histórico que podría dar cuenta de la contradicción que anotó entre la realidad social y su representación en el plano de las ideas. Por eso pensaba que la creencia de que el orden social existente era la realización de los principios de libertad y justicia individualistas, solo podía ser considerada como «una especie de alucinación colectiva» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 28).





# Individuo y política en Vaz Ferreira

## El intuicionismo vazferreiriano

Vaz Ferreira construye su propuesta para un mejor ordenamiento de la vida social a partir de los sentimientos propios, más o menos inmediatos, distintivos de los sujetos de compleja y evolucionada sensibilidad, que considera «buenos» y «superiores», junto con el reconocimiento de la existencia de semejantes vivencias en todos aquellos individuos semejantes en la compleja apertura a las distintas formas de lo bueno, aunque todos ellos con diferentes orientaciones e intensidades. Consecuentemente el procedimiento consiste en la búsqueda de componer esta diversidad, a la que se considera fermental, evitando las oposiciones excluyentes, por el desarrollo de las soluciones a adoptar, a partir de la conservación de determinados mínimos.

Dada la confianza en que se dará el mutuo reconocimiento de la necesidad de conservar, en cuanto a la realización de valores, mínimos mutuamente aceptados, se espera que el proceso transcurra, en consecuencia, por ajustes mutuos entre los extremos tanto de lo que se debe admitir como de lo inaceptable. La actitud vazferreiriana requiere la común predisposición a sentir como buenos los valores en juego, así como la disposición a proceder a transacciones, lo que es posible si se evitan las trampas del lenguaje. Desde la perspectiva de su temperamento favorable a la libertad,<sup>94</sup> en lo social de lo que se trata es de reconocer la orientación de aquellos que pretenden una mayor protección para el débil, pero reclamando que se evite la igualación negadora de las diferencias individuales. De lo que se trata es de respetar la sensibilidad favorable a permitir espacios amplios para el ejercicio de la acción de los individuos y sus distintas capacidades, pero sin permitir la diferenciación producida por desigualdades injustificables y contrarias a la existencia de condiciones justas para el desarrollo de los diversos proyectos vitales.

La propuesta vazferreiriana sobre los procedimientos a seguir en estas cuestiones no es la de un modelo de decisión, sino el desarrollo de la aspiración a preservar condiciones en las que se puedan tomar las decisiones reales que permitan desarrollar, en lo posible, las múltiples formas de lo bueno, preservando las distintas formas de sentir. El modelo político es el de la tolerancia, por medio de la búsqueda de puntos de encuentro y la disminución del desacuerdo. Estos acuerdos no se producen por el ejercicio de un único procedimiento, o, más precisamente, la única condición exigida es la buena voluntad de reconocer que el otro es portador de una de las muchas concepciones de lo bueno posibles, y la

94 Es la inclinación por la que Vaz Ferreira declara su simpatía: «Mi temperamento [...] me llevaría a preferir las soluciones de libertad, sin perjuicio de tender a igualar el punto de partida y a asistir a los que cayeran demasiado», *Lógica Viva*, t. IV: 117.

disposición a no buscar imponer la propia, sino aceptar la mutua adecuación en la que las distintas visiones del bien a la vez renuncian a su predominio absoluto y aceptan —conservando lo esencial— coexistir con otros valores. El modo de proceder es típicamente intuicionista, en los términos en los que Rawls caracteriza a esta forma de argumentar en cuestiones de justicia:

Consideraré al intuicionismo [...] como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué balance es el más justo según nuestros juicios. Una vez que alcanzamos un cierto nivel de generalidad, el intuicionista sostiene que ya no existen criterios constructivos de orden más elevado que sirvan para determinar el énfasis correcto de los principios competitivos de la justicia (Rawls, 1995: 52-53)

En Vaz Ferreira están presentes dos características típicas de las doctrinas intuicionistas: la admisión de la pluralidad de primeros principios, y la no formulación de un método explícito o de criterios para ordenar esos principios. Sus consideraciones sobre los modos en que los hombres de buena voluntad llegan a acordar, pueden ser descritas con la observación de Rawls sobre la forma de resolver problemas de valores característica de quienes se guían por criterios intuicionistas: «simplemente hemos de hacer intuitivamente un balance mediante el cual averiguar por aproximación lo más correcto» (Rawls, 1995: 53). El mismo Rawls señala que la única forma de impugnar adecuadamente al intuicionismo es formular los principios de comparación que este no admite. Una tarea de esta naturaleza excede a las posibilidades de un examen de la filosofía social de Vaz Ferreira. De todas formas importa indicar que el intuicionismo de por sí no ofrece un modo convincente de realizar la tarea que se desea cumplir, por no ofrecer un procedimiento adecuado para conciliar la discrepancia entre las adhesiones a distintos principios. Lo que resulta más criticable en esta posición es pretender resolver las discrepancias de valores o principios mediante la apelación a las intuiciones compartidas, procedimiento particularmente insatisfactorio si de dar razones se trata:

¿Acaso nuestras intuiciones no son conformadas en su mayor parte (o totalmente) por fuerzas sociales o condicionamientos sociales? [...] el origen de nuestras intuiciones éticas no las conecta directamente con la verdad de sus contenidos. Es difícil saber cómo (una vez que sabemos esto) podemos continuar otorgándole a estas intuiciones peso normativo (Nozick, 2001: 237).

El procedimiento que Vaz Ferreira propone requiere, entonces, que los interlocutores compartan la creencia en la bondad de por lo menos algunas intuiciones morales fundamentales.

La confianza en el modo de componer las diferencias que expresa esta concepción radica en la creencia de que una vez que se ha procedido de esta forma se llega a la coincidencia entre los hombres de buena voluntad. Pero una pretensión de este tipo se encuentra, en un mundo social plural en sus valores y además sometido al cambio, con diversos obstáculos. El procedimiento de tomar en cuenta

empáticamente las perspectivas de los distintos afectados muchas veces difícilmente puede progresar recurriendo únicamente al reconocimiento del valor de las distintas concepciones. Afirmar que se sabe X por intuición (por sentirlo así, nos diría Vaz Ferreira), no nos ofrece más que otra forma de decir que se cree en X. Esto se pone en evidencia apenas surgen discrepancias, ya sea sobre el valor proclamado o sobre su posición en relación con otros valores, tanto como las cuestiones relativas al grado de adhesión a la que la valoración nos motiva. En estos casos ya no es suficiente con sostener que se siente así, debemos dar razones que necesariamente son distintas en su contenido a la mera afirmación de una forma de sentir, y cuyo valor depende de normas y principios que suponemos, y no directamente de los sentimientos. La filosofía de Vaz Ferreira no ofrece alguna consideración de modos que nos permita hacer tal cosa, salvo la apelación a nuestro interés de mantenernos como «especie en marcha».<sup>95</sup> Pero tales procedimientos son necesarios si, tal como creemos que sucede, no podemos dar la coincidencia básica de sentimientos por descontado, y ante los eventuales desacuerdos descartamos la manipulación como un recurso válido, dado que a partir del respeto que nos merece el otro, lo reconocemos como interlocutor y, con este punto de partida, debemos construir los procedimientos que nos permitan crear las condiciones para que cada uno pueda perseguir su visión de lo bueno.

El problema al que se enfrenta Vaz Ferreira se origina en la forma de su comprensión de la naturaleza del individuo, que excluye lo social, al no tematizar la génesis y naturaleza de aquel. En la misma dirección, las posibilidades de la comunicación entre los individuos dependen fundamentalmente de la coincidencia de los sentimientos, y si bien sus atinadas e interesantes observaciones de la *Lógica viva* son caminos promisorios para resolver algunos modos en que la comunicación y el pensamiento fallan ante bloqueos y dificultades, que se estaría en condiciones de superar si se está atento a las trampas del lenguaje y el sesgo de los propios intereses, igualmente en su raíz estos problemas nacen de su desconfianza en el lenguaje mismo.

Su forma de intuicionismo a partir del sentimiento de los hombres de buena voluntad es el «modo de pensar» que Vaz Ferreira quiere dejar como contribución a la solución del problema social. Los problemas se perciben como impuestos por una realidad a veces transformable; las exigencias morales, en cambio, se sienten, por eso la resolución de la cuestión social queda librada a la sensibilidad de aquellos hombres complejos y ricos en su capacidad de sentir bien. Esto supone que es así que su pensamiento parece no haber perdido actualidad en el planteo de los problemas, en cambio, la vía de salida que ofrece, mediante el recurso a este sentimiento, requiere comulgar con su forma particular de la fe en la subjetividad.

---

95 En una conferencia que dictó en 1936, «¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?», recogida en *Fermentario*, t. X: 219-236, Vaz Ferreira defiende un «optimismo de valor» respecto a la dirección de la historia, que en lo sustancial consiste en una explicitación de su concepción plural de los valores.

La perspectiva de nuestro autor supone que la evolución progresiva da lugar, como uno de sus principales resultados, a sujetos de una creciente y abierta sensibilidad a lo bueno. La creencia de que se vive un proceso de esta naturaleza parte por lo menos de dos fuentes. Por un lado debemos tomar en cuenta su continuidad con Spencer, junto con su reacción frente a este, pero esto no es suficiente, porque Spencer consideraba que la valorización de la individualidad y su creciente complejidad es la directa consecuencia de la evolución progresiva. Vaz Ferreira, en cambio, si bien mantiene esta perspectiva, no tematiza esta cuestión.<sup>96</sup> Lo que supone es que el progreso se da principalmente en la creciente pluralidad de la experiencia moral. En este aspecto, probablemente opera la influencia del pensamiento de W. James, que es la otra fuente de su convicción de la naturaleza progresiva del proceso en cuanto a valores. Para este el proceso de lo real se manifiesta en una creciente y rica pluralidad, que también se expresa en las formas que adopta la experiencia subjetiva. James señala este aspecto al dar cuenta de la tensión entre por una parte la creencia en la unidad del fundamento de lo real, vivido tanto en las religiones monoteístas como en la ciencia, tal como aparece en la concepción del universo como estructurado en forma determinista o en la visión de Darwin de un mismo proceso evolutivo de las distintas formas de la vida. James señala que, desde la perspectiva de la experiencia del sujeto, este, en cambio, en lo inmediato, se encuentra con un radical empirismo, en el que no se revela la unidad, sino un pluralismo radical de la experiencia, que se avendría naturalmente con ontologías también pluralistas. De todas formas el de James es un pluralismo complejo, que no niega el monismo: «el universo crece continuamente en cantidad de nuevas experiencias que continuamente se injertan en la masa primigenia, pero estas nuevas experiencias a menudo ayudan a una forma más consolidada de la masa».<sup>97</sup> Lo que James afirma es que el universo es *prima facie* plural, pero continuamente apunta a la unidad. Esta visión es sostenida de múltiples formas en su obra. En una carta afirma que «No hay un punto de vista desde el cual el mundo pueda aparecer como absolutamente un único hecho».<sup>98</sup> Basta recordar el apartado de las conferencias VI y VII de *Las variedades de la experiencia religiosa*, que se resume en la sentencia «Pluralismo esencial de la filosofía de la mentalidad sana» (James, 1916: 7).

La visión pluralista es consistente con la creencia de que la generación de la novedad radica fundamentalmente en algunos sujetos, recogida por Vaz Ferreira en sus múltiples alusiones a lo fermental del ámbito de la interioridad, que es, según su perspectiva, la instancia constitutiva fundamental de la singularidad de

---

96 Como es habitual en su pensamiento, Vaz Ferreira evita los pronunciamientos ontológicos, quizá por la preocupación de no caer en falsas sistematizaciones y otras falacias que acechan al pensamiento teórico en los niveles de más alta abstracción.

97 «The universe continually grows in quantity by new experiences that graft themselves upon the older mass; but these very new experiences often help the mass to a more consolidated form», James, 1943: 90.

98 Citado en Simon, 1998: xix.

los individuos de carácter superior. Este es el ámbito privilegiado de emergencia y de reconocimiento de lo valioso. Más allá de la conveniencia de la regulación de la vida social y de las abstracciones jurídicas que operan en esta dirección, si se trata de lo valioso y de los factores que posibilitan el desarrollo progresivo de la especie, el pensamiento de Vaz Ferreira señala la progresiva sensibilidad a la pluralidad de valores, que se exhibe particularmente en la existencia de hombres de carácter superior. Lo hace reiteradamente en sus textos,<sup>99</sup> considerándolos resultado y agente del desarrollo progresivo.

## Los hombres de carácter superior

Para avanzar en la comprensión de lo que entiende Vaz Ferreira por «hombres de carácter superior» y en qué consistiría esta superioridad, debemos tomar en cuenta que, a partir del característico aprecio de la interioridad que articula la filosofía de Vaz Ferreira, este valoriza el papel de un cierto tipo de intelectual, frente a la figura de lo que llama «el hombre de acción» o el hombre práctico.

Con este propósito, pone en cuestión el valor de lo que comúnmente se entiende por acción eficaz. Afirma que la preferencia por una actuación decidida, que atribuye el pragmatismo de James, implica, por lo menos muchas veces, una violencia a la inteligencia, un forzamiento de la creencia más allá de la debida graduación del asentimiento (Vaz Ferreira, 1963, t. VIII: 23). La historia, en una especie de injusticia inevitable, recoge mejor la actuación del que renuncia a la duda y al matiz, que la abstención de hacer el mal o que la acción que aparece titubeante ante el conflicto producido por la opacidad de las alternativas prácticas. De ahí que Vaz Ferreira reivindique a los que llama «Cristos oscuros» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 228), hombres tan abiertos a la pluralidad de los sentimientos buenos, tan particularmente sensibles a las múltiples valoraciones frecuentemente contradictorias que nos solicitan, que lo que en ellos es la hesitación sensible a la pluralidad no siempre conciliable ni irresoluble de los valores comprometidos en una situación, aparecería para la historia como inhibición o debilidad. Por eso

Ni la opinión ni la historia registran ni valoran mucho de lo mejor de los hombres mejores, está en todo lo que en sí mismos contuvieron o reprimieron en todos los impulsos que dominaron, en todos los errores, faltas, a veces crímenes que fueron capaces de no cometer (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 60).

Pero Vaz Ferreira no renuncia a su pretensión de prioridad del «hombre de pensamiento» ni siquiera en lo que respecta a la acción misma. La conciencia de la pluralidad de lo valioso y de las dificultades de los matices que se deben conservar, propias del «hombre de pensamiento», constituyen un «buen escepticismo que no inhibe la acción: la suaviza» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 164). A través del pensamiento se obtiene mucha más acción, solo que la energía opera de otro

---

99 El lector de sus textos se encuentra con expresiones como «el hombre bueno, el hombre superior», «hombre de carácter de tipo superior».

modo, en otros plazos. En la medida en que hay un descenso desde la riqueza y sensibilidad de la interioridad a su expresión en una acción, las prácticas urgidas por la efectuación inmediata podrán ser más notorias, pero toda introducción de valores en la historia, toda transformación efectivamente positiva de lo real, se origina en la interioridad. En comparación con la riqueza que se despliega ante el «hombre de pensamiento», los «hombres prácticos» aparecen afectados por una especie de ceguera que lo hace incapaz de percibir la pluralidad de valores puesta en juego en toda situación humana:

Les escapa de un lado la infra-racional, con su fecundidad oscura y caliente; del otro las manifestaciones más delicadas de lo racional, que actúan a distancia en espacio y tiempo y precisamente con la acción más poderosa (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 192).

Ser práctico, casi siempre es sencillamente no ver más que de cerca, no ver sino los resultados inmediatos. Y justamente por eso la mayor parte de los grandes prácticos han sido siempre reputados teóricos: de los que han obrado o han pensado viendo de lejos [...] no habrá uno que no haya sido tachado de teórico (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 150).

La distinción interioridad/exterioridad también se expresa en la dicotomía pensamiento-experiencia. El pensamiento se amplía, se rectifica por el pensamiento, antes que por la experiencia. La experiencia castiga los errores, pero el pensamiento está más dispuesto a ceder a los razonamientos que a la cruda disconfirmación (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 649), de ahí que la acción en la medida que se modifica por ese aprendizaje, se mejora más bien en la esfera propia del «hombre de pensamiento» que en la del «práctico».

Incluso el desarrollo material es, para Vaz Ferreira, el resultado del despliegue de la «cultura teórica» ya que «la industria y la práctica son [...] parásitos de la ciencia; que no pueden vivir por mucho tiempo por sí mismas [...] si la ciencia y la cultura teórica se debilitan, decaen correlativamente todas las manifestaciones prácticas del pensamiento y de la actividad humana» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 43). La práctica es, entonces, manifestación práctica del pensamiento e inferior al pensamiento teórico, en tanto este es concebido con independencia de las urgencias de la efectuación. A su vez, la claridad teórica misma no sería posible más que en la parte visible del iceberg, por debajo del cual se continúa la profundidad insoldable del bullir del psiqueo.

La teodicea vazferreiriana de la interioridad incluye así un mito indefendible sobre el pretendido par de opuestos práctica-pensamiento, desde el cual se concibe una interpretación de la relación entre la ciencia y sus aplicaciones materiales que pone todo el impulso del lado de la teoría, y al que hoy podemos considerar más como síntoma de una actitud, que como una tesis con la que sea dable discutir.

Tomando en cuenta estas consideraciones, estimo que es claro que el «hombre de carácter superior», al que se refiere Vaz Ferreira, con mayor probabilidad, no lo encontraremos entre los conductores de la vida política, ni entre los

capitanes de la industria o del comercio y es claro que tampoco lo hallaremos entre los grandes estrategas militares, pues todos ellos difícilmente hayan sido individuos sensibles a la duda, inclinados a la abstención dolorosa antes que a lanzarse a una acción de inciertas consecuencias.

Este rasgo, la valoración de la duda, en el pensamiento de Vaz Ferreira, depende de su percepción positiva del pluralismo de valores. Este es una de las condiciones de constitución del sujeto en la modernidad, cuya subjetividad no se confunde plenamente con alguna opción determinada, sino que reafirma su propio sentido de identidad en el acto mismo de elegir. El problema que se le plantea a esta forma de la existencia, es cómo superar la sospecha de arbitrariedad de las decisiones morales; la amenaza de que al fin, estas queden reducidas a la cuestión de asumir ciertas actitudes o preferencias. Como consecuencia, se vive la aparente irresolubilidad de los conflictos morales, ya que las opciones por uno u otro ideal serían solo cuestión de distintas formas de expresividad de la propia existencia. Esta situación ha llevado a veces a proclamar la vacuidad de los debates morales, condenados a un simulacro de racionalidad. El pluralismo puede ser diagnosticado, entonces, como un estado de quiebre de la razón moral, al modo de la situación en la que se encontraría quien, a partir de fragmentos de distintas ruinas, quisiera reconstruir una sola pieza plena de sentido (Macintyre, 1984: 13-39). Pero Vaz Ferreira, en vez de ver en este estado de cosas una fuente de confusión y desorientación, valora el crecimiento de opciones, el aumento de la capacidad de discriminación moral y la superación de la unilateralidad. Es esta ampliación del horizonte valorativo la que ha convertido al hombre moderno en «cada vez más capaz [...] —y quizás ello constituye su más indiscutible superioridad de obrar, y de obrar intensamente, a base de muchos sentimientos, y no de uno solo, con muchas ideas, con pensamiento y con más crítica» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 66).

## La diferenciación entre los hombres

En la tercera conferencia de Sobre los problemas sociales, Vaz Ferreira considera que la distinción de la sociedad en clases es una simplificación esquematizadora, un mal modo de pensar la complejidad de lo social, un pensar por esquemas que lleva a la pérdida de los grados y matices y a una simplificación de la diversidad, todo lo cual conduce a considerar los problemas sociales de un modo equivocado, que no ayuda a mejorar la sociedad, <sup>100</sup> reduciéndose en cambio «a poner a unos hombres en lugar de otros —la forma que la idea de revolución tiende a tomar en los espíritus inferiores o incomprensivos— con males y confusiones correlacionadas» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 62).

---

<sup>100</sup> Vaz Ferreira, por lo general, considera las nociones teóricas usadas para comprender la sociedad, desde las consecuencias que tiene desarrollar acciones a partir de ellas, y esas consecuencias le importan prioritariamente en sus aspectos morales.



Afirma que, en cambio, la distinción entre los hombres que conviene tener en cuenta, es la que se produce entre trabajo y no trabajo, a la que le atribuye la mayor relevancia moral. El principal error que cometen, a su juicio, los revolucionarios es que «en su psicología gruesa, engloban a un descubridor científico con un yerno de rico, ¡y los atacan junto!» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 67). También los conservadores agrupan realidades sustancialmente distintas, considerando a todos los privilegiados que defienden en la misma clase, ya se trate de empresarios, intelectuales u ociosos rentistas. De esta forma unos y otros omiten que lo verdaderamente condenable es

que la sociedad actual da, y se obstina en seguir dando, a ciertos hombres, la facultad de tener y poder todo sin hacer nada, sin contribuir personalmente en nada al bienestar social: la facultad de poder todo, no solo en lo material, sino en cuanto a la educación, al goce artístico, a la misma independencia (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 67).

Entre los trabajadores, es decir aquellos sectores sociales activos en el proceso de progreso social, más relevante que la clásica distinción entre burgueses y proletarios, entiende Vaz Ferreira, es la distinción entre trabajo intelectual y manual. La oposición interioridad-exterioridad, articuladora del pensamiento de Vaz Ferreira, juega un papel particularmente relevante en su concepción del trabajo, en particular en su distinción entre trabajo intelectual y manual. Si bien reconoce que el aspecto intelectual y el manual aparecen mezclados tanto en el trabajo del obrero como en el del científico, la relación entre ambos ya desde el inicio es vista como «mezcla», es decir, dos sustancialidades distintas que coparticipan en ciertas relaciones, pero manteniendo cada una su propia naturaleza. Lo manual y lo intelectual, para Vaz Ferreira, no son dos momentos de la actividad, sino que lo manual es un descenso ontológico respecto a lo intelectual, es «el gesto del trabajo intelectual». La invención es intelectual, «todo vino del espíritu» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 71), y respecto a esta tarea de creación «el trabajo corporal es solo prolongante y mantenedor» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 72). Quizás en pocos momentos resultan tan claros los límites de la concepción vazferreiriana. Quien fue un maestro en la advertencia de las falsas oposiciones, al tratar la actividad humana no puede pensar los pares opuestos interioridad — espíritu enfrentado a exterioridad— corporalidad, más que como dos elementos externos el uno del otro, que solo se pueden encontrar como mezcla. Esta antropología solo puede defenderse a sí misma enfrentándose a otras concepciones comprendidas de forma igualmente esquemáticas. La defensa de la prioridad del trabajo intelectual, sigue a una crítica a la visión tolstoiana de la identificación del trabajo meritorio con el esfuerzo corporal, a la que Vaz Ferreira termina simplemente por invertir.<sup>101</sup> Lo que en la visión del artista puede ser la transmisión de una cierta experiencia, la perspectiva opuesta, en la conceptualización

101 Es sintomático de la simplificación con lo que Vaz Ferreira aborda el problema, el hecho de que vincula erróneamente la visión marxista del trabajo con la concepción tolstoiana. De Tolstoi toma de referencia Iván el imbécil, obra de la que afirma que sostiene la fórmula

del filósofo se transforma en una valorización ideológica del papel del intelectual abstractamente separado de los menesteres materiales. En esta perspectiva el pensador constata la complejidad de la relación entre ambos aspectos, manifestada en la historia de la ciencia y en la relación del pensamiento teórico con el trabajo a través de la tecnología, junto con el proceso de mutua estimulación entre los problemas prácticos que plantea el trabajo material, los cambios tecnológicos y las transformaciones teóricas, ejemplifica con el caso de grandes artistas y del papel de laboratorio en la investigación científica, hasta llegar a casos límite como la profesión del cirujano, cuyo ejercicio implica actividades que «no se sabe si son espirituales o manuales» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 70), pero concluye afirmando que el resultado del trabajo es una mezcla, noción esta que supone la conmixtión de elementos heterogéneos, dado que las fuentes del producto, lo que provee la naturaleza por una parte y la actividad humana por otra, son pensadas en el modo de considerar las cosas por Vaz Ferreira, como esencialmente heterogéneos. Llega a reconocer que en «la sociedad, los dos trabajos llevan el uno al otro, y se vivifican y se alimentan mutuamente». Pero, después de señalar que «de obrero se pasa a inventor por transiciones insensibles», las consideraciones de Vaz Ferreira conciben el pasaje de lo intelectual a lo corporal como un descenso: «los obreros perfeccionan, idean, inventan; el trabajo espiritual, a su vez, se va convirtiendo en corporal; pero solo llegará a ser puramente corporal cuando pierda del todo el espíritu, cuando se haga rutinario, reflejo» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 71).

El pensamiento de Vaz Ferreira está centrado en la prioridad de la interioridad, por oposición a la exterioridad del trabajo manual, al que llama «trabajo intelectual caído en reflejo» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 71). Podemos comprender mejor su modo de entender la relación entre el espíritu y el trabajo material, si lo consideramos como una conceptualización opuesta al análisis del trabajo en Marx, para quien la actividad humana se realiza en su producto como una unidad objetivada en su resultado: «El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, convertido en una cosa; es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación» (Marx, 1978: 349). Considerar al trabajo como realización es muy otra cosa que entenderlo como mezcla, como lo hace la reflexión de Vaz Ferreira, para quien la parte viva, activa es la que proviene del sujeto, que al unirse a la materialidad, se convierte en «reflejo, el gesto del trabajo espiritual» (Vaz Ferreira, 1963, t. VII: 71). Marx en cambio considera que a través de la producción, el trabajo, como actividad humana, genera realidad, tanto en el mundo de las cosas producidas como en la determinación de la forma de la existencia de los sujetos de la producción, la forma de la producción es «un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos.

---

«quien no tiene callos en las manos, no tiene derecho a comer», indicación que no es una cita textual pero se desprende de pasajes del cuento, *Sobre los problemas sociales*, t. VII: 69.

Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son».102 El producto del trabajo, en la perspectiva de Marx, no es, entonces, una mera exteriorización muerta de la actividad del espíritu, sino que se trata de una objetivación, que en el proceso mismo y una vez realizada, en su encuentro con el sujeto de esa producción, lleva a la constitución de aspectos fundamentales de la conciencia de sí de ese espíritu. En la perspectiva de Vaz Ferreira, en cambio, lo vivo, propio del individuo, es esencialmente ajeno respecto al producto material del trabajo, y el sujeto solo se reencuentra a sí mismo en la producción de naturaleza espiritual, aunque este reencuentro es siempre imperfecto y parcial, porque la riqueza de la vida interior siempre excede a toda exteriorización.

Los dedicados al trabajo intelectual seguramente no son de por sí los sujetos superiores, pero el hombre superior, tal como lo describe Vaz Ferreira, se encuentra entre los intelectuales, en alguna de las múltiples actividades que lo identifican como tal. Los hombres superiores no constituyen una clase —más allá del sentido abstracto del mero agrupamiento lógico— porque el «hombre de carácter superior» es la instancia en la que la individualidad está más plenamente realizada. Según esta visión, tales hombres no compartirían una comunidad de intereses que los agrupe por oposición a otros. Por definición, la noción designa a aquellos más sensibles a la diversidad de toda la multiplicidad de intereses «buenos», cada uno en su forma particular, y son los más dispuestos a disolver las contradicciones y hallar puntos de encuentro. Tal como hemos visto, es en estos hombres superiores donde Vaz Ferreira ubica la esperanza de solución de la cuestión social.

## Las consecuencias de la acción

En el contexto de la filosofía vazferreirana, la afirmación de la superioridad de algunos hombres tiene un sentido inmediatamente moral, y solo de un modo derivado puede tener contenidos políticos. La superioridad a la que se refiere no incide en lo real en términos de ejercicio del poder, sino en cuanto a la capacidad de incidir en los aspectos fundamentales del devenir social en el largo plazo.

En su visión la moral se vive en el sentir una pluralidad de principios y valores. Esta vivencia es normalmente un dato inmediato, pero cuando nos aproximamos a las exigencias de la acción efectiva, las cuestiones morales se vuelven crecientemente complejas. Afirmar Vaz Ferreira que la consideración de la acción buena ha de hacerse cargo de dos aspectos interrelacionados: el de los ideales que debemos realizar, y el de la esperanza que efectivamente podamos tener en su realización. Lo que promueve su filosofía es una forma de moral en la que el sujeto se haga cargo de «una realidad densa, tiene que luchar contra la resistencia de algo, que son las dificultades de la acción» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 170).

---

102 Marx y Engels, 1968: 19. La idea de que el ser se realiza en su manifestación, es una perspectiva hegeliana que Marx continúa, opuesta en su sentido a la concepción vazferreirana de la prioridad de una interioridad, que siempre sobreabunda a toda forma de manifestarse.

Estamos moralmente comprometidos con las consecuencias de nuestra acción, es decir no solo con el bien querido sino también con el logrado, pero las consecuencias de las acciones nunca pueden estar plenamente controladas. Esta es la razón que llevó a Kant a ubicar la moralidad por completo en la intencionalidad, pero para Vaz Ferreira no podemos pretender actuar moralmente y contentarnos solo con la cualidad de la motivación de la acción, desentendiéndonos de su eventual fracaso. La moralidad compromete con el bien realizado, no solo es cuestión de cumplimiento del deber. En el puro contento con el cumplimiento personal de lo correcto percibe Vaz Ferreira una forma de egoísmo, cuya más alta expresión se habría dado en el estoicismo. No ve en esta actitud una superioridad moral, sino la mera defensa contra el sufrimiento, ya que «no le dolía el fracaso desde el punto de vista de los demás». Por eso: «el hacer todo lo que se pueda por el bien es necesario, pero no basta para que el alma quede bien viva: para la moral superior de todas, es necesario el sufrimiento cuando el bien no se obtiene»(Vaz Ferreira, 1963, t. XXII: 281).

El sujeto de moral desarrollada vive este sufrimiento impuesto por el conflicto de ideales, sentidos como una pluralidad de exigencias, que la más de las veces no son conjuntivamente satisficibles. La conciencia moral no habla unívocamente. Kant sostiene enfáticamente, en el segundo capítulo de la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, que la plenitud moral se da simplemente por la buena voluntad de acatar la prescripción moral, que puede ser entendida unívocamente en su contenido, sin el requisito de ninguna sutileza o penetración especial en cuanto a ideales o en la previsión del curso de los acontecimientos. Vaz Ferreira, en cambio, al presentar la Moral para intelectuales, afirma que «el crecimiento de la inteligencia complica extraordinariamente toda la moral: no solo crea nuevos problemas sino que complica sobremanera la solución de los vulgares» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 19). En su perspectiva el sujeto no es requerido por un deber unívoco, sino solicitado por una pluralidad no componible de valores. El hombre, capaz tanto de discernir la pluralidad de valores que pueden estar concernidos en una decisión práctica, como de percatarse de la dificultad de controlar las consecuencias de sus actos, es el de moralidad superior. Siempre que no nos refugiamos en el cálculo de los resultados inmediatos, padecemos el carácter incontrolable de las consecuencias de los actos, debemos entonces remitirnos a los resultados de los principios de acción esperables a largo plazo. La orientación debe estar dada, antes que por el valor de las consecuencias del acto mismo, por las reglas que han mostrado ser más favorables en la prolongada experiencia de los hombres en sociedad y, en general, es aconsejable desconfiar de la eficacia directa y fuerte de algunos cálculos de consecuencias inmediatas. De esta forma, las normas morales extienden su exigencia más allá de la consideración de los efectos más o menos previsibles de su aplicación en situaciones concretas. Aunque Vaz Ferreira continúa hablando de consecuencias, su remisión a los intereses de la humanidad en el largo plazo, hace que dejen de contar las consecuencias calculables. De hecho, afirma que «el signo esencial de la elevación

de pensamiento es tener en cuenta principios y sacrificar a ellos éxitos, resultados inmediatos o aparentes» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 31).

Su concepción sobre el modo correcto de tomar en cuenta las consecuencias es, entonces, compleja. La apreciación del acto no puede realizarse con el criterio de los «empíricos», esto es, tal como lo harían los que generalmente se conocen como utilitaristas del acto, limitando la evaluación a las consecuencias del acto singular. En contra de estos, exige que se tengan en cuenta, además, «todas las consecuencias imprevisibles en especie concreta, pero previsibles en valor y en dirección (signo moral)» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 35). Por consecuencias previsibles en sentido moral del acto, pero no previsibles en concreto, creemos que Vaz Ferreira alude a aquellas que afectan a la formación misma del carácter del agente, al efecto que este pueda tener como ejemplo moral y a lo que resulta favorable para el desarrollo de la especie. Si ya es imposible saber cómo se podrían tomar en cuenta todas las consecuencias posibles, ¿cómo considerar consecuencias desconocidas e imprevisibles? En definitiva, de lo que se trata para Vaz Ferreira, ante actos singulares, es simplemente no tomar en cuenta las consecuencias. Decir que debemos tomar en cuenta todas las consecuencias imprevisibles en concreto equivale realmente a señalar la irrealizabilidad de un consecuencialismo simple, por la vía de plantearle una condición imposible de satisfacer. Es lo mismo que afirmar que lo único que sabemos es que los actos poseen consecuencias que exceden nuestra previsión. Por eso, nuestras «reglas de creencia», es decir, en materia práctica, nuestros principios, no resultan en absoluto afectados por la consideración de las consecuencias: «la conducta práctica verdaderamente razonable y útil, aun pragmáticamente, consiste en no pensar en el pago» (Vaz Ferreira, 1963, t. VIII: 139).

Recapitulemos. Cada acto es «distinto, nuevo y único» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 35), y cada circunstancia es el cruce de varias solicitudes que pueden ser moralmente atendibles, por lo que frecuentemente nos vemos en la necesidad de renunciar a algo bueno. No hay cálculo que permita responder sin pérdidas a los dilemas morales. En las situaciones moralmente relevantes hemos de orientarnos por normas que se han convertido en sentimientos, y no por alguna forma de cómputo. Las normas muestran su utilidad en términos de largo plazo y de lo mejor para la humanidad, lo que no necesariamente coincide con lo mejor para los intereses inmediatos del sujeto. Este, si es un agente moral, se guía por motivos que van más allá de sus intereses egoístas. Al final lo que queda es la garantía de que

ciertos actos son, por naturaleza, favorables al bien de la especie, al progreso, sin que sea necesario entrar, para valorarlos, en la consideración de sus efectos previsibles para cada caso particular. [...] Ciertos hechos son por naturaleza, en general favorables al bien social y al progreso [...] hay una relación natural entre ciertos hechos y sus consecuencias, aunque no se pueda, y es normal, agotar en los casos particulares la previsión de todas esas consecuencias (Vaz Ferreira, 1963, t. IX: 121-122).

La filosofía moral de Vaz Ferreira no es una simple proclamación de la pluralidad de bienes y un llamado a concertarlos en vista de un programa liberal de ordenamiento de la vida social. Su centro gira, más bien, en torno al fruto del desarrollo de la especie: el individuo de rica y compleja interioridad que reflexivamente asume los compromisos morales y las exigencias de realización ante una realidad en la que frecuentemente acecha el fracaso. La prueba y la clave del valor de la pluralidad de ideales están en la riqueza de sentimientos de la individualidad desarrollada. La comprensión cabal del carácter incontrolable de las consecuencias a largo plazo supone el ejercicio de una inteligencia que no se deja engañar por sus propias inclinaciones.

El héroe moral vazferreiriano no es el gran reformador, sino aquel que siente intensamente la multiplicidad de los ideales. Por esto mismo, su acción se vuelve históricamente invisible, a pesar de lo cual, como posible «Cristo oscuro», irradia bondad:

Se podría concebir un hombre que tuviera tanta caridad como los santos de la historia, tanto patriotismo como sus héroes, tanto amor a la ciencia como los mártires de la verdad, y, además, en su máximo también, los no históricos: sentimientos de familia, de amistad, todos los otros. Difícilmente podría su actitud ser histórica. Desde luego, a la historia va lo que ciertos grandes hombres hicieron; no puede ir lo que otros, quizás más grandes todavía, se inhibieron de hacer. Y, sobre todo, a la historia no va lo conflictual, o irá en su caso como contradictorio o como débil. Pero la Humanidad recibirá el calor de esos Cristos oscuros (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 128).

Vaz Ferreira expresa con cautela el impulso profundo de su ideario moral. En la acción que renuncia a ser decisiva, en un actuar «débil», y, en última instancia, en la abstención, encuentra la posibilidad de lo moralmente admirable, porque lo más valioso es la interioridad que no puede ser contenida o expresada adecuadamente en la acción. La invocación de la figura del «Cristo oscuro», no hace más que señalar que al

Hombre de carácter del tipo superior, le está reservado el remordimiento; vive continuamente obseso, entristecido, problematizado en su vida; porque, nunca bien satisfecho su deseo de pureza y de superioridad moral, no tiene la seguridad de haber resuelto bien los problemas (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 131).

El subjetivismo moral llevado a sus últimas consecuencias supone que el valor de nuestras opciones morales no tiene más fundamento que el hecho de que son nuestras. No es esta la posición de Vaz Ferreira, pero el anclaje objetivo de la moral está en él lo suficientemente menguado como para quedar reducido a invocaciones genéricas al proceso en marcha de la especie, o a la reivindicación de un sentido moral que aprende a captar lo bueno bajo la forma de una suerte de evidencia. Lo que sí ofrece como un dato es la excelencia de la rica y fluida interioridad de la subjetividad desarrollada.

Vaz Ferreira valora de nuestra época el crecimiento de opciones, el aumento de la capacidad de discriminación moral y la superación de la unilateralidad, todo bajo la forma de multiplicación de los valores buenos abiertos como opciones para las decisiones que ha de tomar el individuo. Así se ha convertido el hombre moderno en «cada vez más capaz [...] —y quizás ello constituye su más indiscutible superioridad de obrar, y de obrar intensamente, a base de muchos sentimientos, y no de uno solo, con muchas ideas, con pensamiento y con más crítica»(Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 66).

Las exigencias de las normas que se han probado largamente en la experiencia humana terminan por interiorizarse bajo la forma de sentimientos que impulsan la conducta más allá de cualquier cálculo. Se trata de conservar la herencia de la diversidad, que constituye el signo de su superioridad; de evitar la afirmación de un conjunto cerrado de principios para la acción que llevaría a un estrechamiento de la capacidad de producir acción buena, y de evitar que las trampas de la falsa oposición nos impidan ver la complementariedad que también existe en la diversidad de valores. Tenemos reglas, nos adherimos a principios, pero siempre hay influencias diversas que afectan a la acción concreta.

Para determinar la dirección de la acción nunca es suficiente un procedimiento puramente deductivo al aplicar normas y reglas. Si se trata de hallar el punto preciso de aplicación de una regla, el razonamiento puede revelarse impotente. «Lo que nos da la solución —afirma Vaz Ferreira— [...] es la experiencia, cuando es posible; pero cuando no es posible, es el instinto experimental que todos tenemos en mayor o menor grado, al que conviene no despreciar, y que completa el raciocinio»(Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 249). Este «instinto empírico» no es un mero registro de la experiencia, porque de ella no se aprende directamente (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 64), sino que lo que está en juego es la competencia en el uso mismo de los principios, la capacidad de aplicarlos en la justa medida a las circunstancias del caso. Allí donde es imprescindible la determinación del grado justo, circunstancia en la que, si nos equivocamos, lo bueno es malo, se acaba la utilidad de las fórmulas, estas resultan insuficientes (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 45).

La educación no crea los sentimientos morales, sino que más bien los aclara, dice Vaz Ferreira al comienzo de su *Moral para intelectuales* (Vaz Ferreira, t. III: 20). Pero en esta instancia volvemos a encontrarnos con la dualidad fundamental de su filosofía. En efecto, la enseñanza vazferreiriana de la moral quiere disolver algunas confusiones, enseñarnos a no multiplicar o agravar las diferencias por los engaños de las argumentaciones, a evitar «violentar la inteligencia, para no deteriorar por nuestra culpa este ya tan imperfecto y frágil instrumento [...]» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 23). Pero la verdadera tarea del desarrollo moral es de refinamiento, de complejización creciente, de agudización de una lucidez que impide la autosatisfacción:

el estado de espíritu de un hombre que tenga su razón libre [...] de sistemas y de prejuicios, y que no tenga su afectividad anestesiada, será más bien,

con respecto a estos problemas, una especie de interferencia y de lucha viva de aspiraciones, de tendencias, y también, naturalmente, de razones: estado difícil de describir, y doloroso de sentir; pero que es el bueno, vivo y fecundo (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 189).

Si efectivamente se ha aprendido, la moral ya no puede ser formulada, pues cuando en un espíritu se disuelven de esa manera los principios es, teóricamente, porque los sobrepasó, y, prácticamente, porque ya no los necesita (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 35). La superación del esquema y la consideración de los principios en el grado debido se obtienen por medio de la intuición, a través del sentimiento que orienta al sujeto de criterio moral desarrollado, de tal forma que este no necesita más de la formulación de los principios, y, en consecuencia, no puede ya explicitarse, dar razón, pues la experiencia de lo valioso que se da en la interioridad de la subjetividad es finalmente inarticulable. Por esto el placer, la piedad, la justicia, y tantas otros valores, han de ser comprendidos simplemente como buenos. Es algo que se siente y sobre lo que no cabe mayor argumentación. Al especular sobre un libro futuro —imagina Vaz Ferreira—, ante las cuestiones más difíciles, lo preferible es

transcribir anotaciones, en parte complementarias y en parte contradictorias, que he hecho en distintos momentos y en distintos estados de espíritu: el lector fundirá, combinará y —no comprendiendo eso sino a propósito de eso— encontrará tal vez alguna ayuda en las transcripciones que siguen para formarse sobre la cuestión un estado mental amplio y comprensivo (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 139).

Evidentemente no es la argumentación lo que aquí se promueve como recurso de coordinación moral: el discurso justificatorio, la razón solo pueden tener un papel propedéutico, no exclusivo ni suficiente por sí solos. No se trata de una moral que aspire a alguna forma de convicción racional como resultado final, sino que su esperanza ha de estar por completo jugada a «producir un estado de espíritu» (Vaz Ferreira, 1963, t. V: 31). La coincidencia lograda solo puede ser esperada entre hombres refinadamente buenos que coinciden en lo informable. Apertura ocasional del otro, que en principio está velado por una exterioridad construida por diferencias y trampas lingüísticas, resistencia de una realidad sustancialmente ajena a la realidad fluida de nuestra subjetividad. El «hombre de carácter tipo superior» es inasible, opaco en su alteridad a la expresión. Quizá comprensible solo por quien se le asemeja en desarrollo y sentimientos, inexpressado e inexpressable tanto para los demás como para sí mismo, a ese hombre. «[...] no se lo puede formular, no se puede encontrar una fórmula verbal, simple, que dé razón de lo que es, de lo que piensa, siente y hace [...] desde afuera, su conducta puede confundirse perfectamente con la de un individuo moralmente débil» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 131).

Al quedar confinados al ensimismamiento en una subjetividad para la cual la única posibilidad de encuentro con el otro radica en la azarosa contingencia del contacto de sensibilidades, los restos de una filosofía optimista del desarrollo



humano quedan reconfigurados en un pensamiento que termina por hacer del sufrimiento moral la marca de la superioridad. Por esto los «Cristos oscuros» vazferreirianos no evocan la reconciliación, sino el sacrificio. Este es el extraño destino del programa ético de Stuart Mill y de Spencer en nuestro filósofo.

## La acción política

El sujeto moralmente sensible, al considerar la eventual involucración en la acción política, uno de los primeros aspectos que debe resolver, considera Vaz Ferreira, es la conveniencia o no de la afiliación a un partido político.

La duda respecto a si lo mejor es comprometerse o no con algún partido político plantea, a su juicio, una situación compleja, a la que trata en forma detenida, como un buen ejemplo de las cuestiones normativas, esto es aquellas que se refieren a la dirección de nuestra acción (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 111-115). La cuestión fundamental a decidir es si se debe ingresar o no a la vida pública. Sobre esta no tiene dudas: a pesar de que la actividad política conlleva una cantidad de inconvenientes e implica aceptar inevitablemente, en algún grado, renunciaciones morales y postergar rasgos de la propia individualidad, Vaz Ferreira estima que «Interesarse por los asuntos públicos, vivir en su país y en su época, no elevarse tanto sobre su medio y sobre su momento histórico que se deje de prestar todo servicio práctico y positivo, es un deber absolutamente elemental» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 116). No dedicarse a la política «es una clase de inmoralidad que no es necesario que yo les demuestre».<sup>103</sup> Pero dedicarse exclusivamente a la política también la considera una falta de «consecuencias funestas» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 16).

Si bien afirma sin dudas que se debe cumplir con el deber de involucrarse en la política, también censura de modo enfático la figura del político profesional. De lo que se trata es de evitar hacer de la política el medio de vida, lo recomendable es:

procurar arreglar nuestra vida, no importa en qué forma, de manera tal que nuestra independencia pueda conservarse siempre; que nuestra vida material no dependa de la política. Cualquier cosa, un empleo inferior idiotizante, un trabajo manual cualquiera, de los más penosos, vale más que una situación semejante (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 16).

Aun reconociendo la existencia de inconvenientes en hacer de la política una actividad rentada, que pueda convertirse en el medio de vida exclusivo de algunos individuos, esto es los políticos profesionales, con intereses particulares a satisfacer en esa actividad y, además, eventualmente alejados de las vivencias de los ciudadanos comunes, estimamos que Vaz Ferreira deja de considerar algunos inconvenientes de su posición, cometiendo una omisión contra la que su método

103 «Ser *únicamente* político achica, estrecha, inferioriza, sobre todo en los medios pequeños en que la política es todavía más... volvovibrionisca que en los medios grandes. Aun desde el mismo punto de vista político y práctico, aquel que no haya dejado absorber toda su inteligencia y toda su energía por esas actividades, rendirá más, porque podrá hacer interferir, para guiar su conducta, con los ideales del momento y del lugar, otros ideales más altos o más lejanos», Vaz Ferreira, *Moral para intelectuales*, t. III: 116-117.

nos advierte. No puede desconocerse que la formación especializada es exigida por la complejidad de los problemas que plantea gobernar el Estado moderno, lo que de forma prácticamente inevitable impulsa la profesionalización de la función. Además limitar la dedicación a la política a aquellos que hayan solucionado su sustento por vías particulares, tiene inevitablemente consecuencias elitistas, en tanto que la política sería más fácilmente accesible para quienes contaran con recursos, por ejemplo riqueza heredada, circunstancia que Vaz Ferreira seguramente rechazaría. Consideraciones de este tipo son lugares comunes en la reflexión sobre la vida política y las ventajas de su profesionalización, cuando se tratan cuestiones de esta naturaleza y temas anexos, como el del nivel de las remuneraciones a recibir por los políticos por el desempeño de su actividad, pero Vaz Ferreira, al rechazar la profesionalización de la política desde el principio, simplemente se remite a lo que estima que todos saben, dejando de lado su propia recomendación de no omitir considerar todo lo que hay a favor y en contra de toda posible alternativa de solución de los problemas normativos, y ni siquiera menciona para rechazar, los argumentos corrientes a favor de la existencia de políticos profesionales.

Una vez que percibimos que ocuparse de los asuntos públicos es un deber ético, es necesario determinar la mejor forma de cumplir con este deber: si incorporarse a un partido político o «si permanecer ajeno a las estructuras partidarias pero manteniendo vivo y permanente el interés por la cosa pública y tratando de intervenir en ella en todo lo legítimo y bueno» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 112). La integración a partidos:

tiene la ventaja de facilitar, de hacer más intensa la acción política, ofrecer más ocasiones de prestar servicios al país en la generalidad de los casos; y los inconvenientes de la supresión de parte de la libertad personal, de la libertad de criterio y de acción en la subordinación, aunque sea relativa, a autoridades y a criterios ajenos (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 112).

Entiende que las ventajas de la afiliación a partidos son más claras si estos aglutinan a sus integrantes entorno a «ideas bien determinadas», que sean conexas entre sí, mientras que los inconvenientes «aumentan inmensamente allí donde los partidos, propiamente, no tienen ideas» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 114), y esto es aún más grave cuando «las tendencias de esas colectividades cambian con las ideas de las personas que mandan, tanto en el partido del poder, que sigue esas ideas, como en el partido de la oposición, que las combate (grave caso en nuestro país)» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 115). Estas observaciones de Vaz Ferreira se corresponden con su caso personal al integrarse al comienzo de su vida cívica y por un breve período, al Partido Constitucional, colectividad que mereció del positivista Ángel Floro Costa el juicio de ser «una academia y no un partido político» (Caetano y Rilla, 2005: 105), caracterizada por su incapacidad de incidir en la realidad de nuestro país.<sup>104</sup> Los adherentes a este partido compartían el

104 «Con los constitucionalistas irrumpe en la vida nacional una postura que ha pervivido hasta nuestros días: ya no es malo el partido sino la antítesis pasional y beligerante de los dos

apego a la institucionalidad y criticaban la adhesión a los partidos tradicionales, y las luchas entre divisas como impulsada por la superstición.

El rechazo, que ya hemos señalado, de Vaz Ferreira a la profesionalización de la política, a la que considera «ese estado de espíritu y de vida que hay que evitar» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 117), se relaciona con las claudicaciones morales que, según entiende, esta actividad impulsa. Señala que generalmente se admite que la actividad política obliga a «por lo menos una cantidad de pequeñas transacciones, compromisos y componendas, flexibilidad, insinceridad y disimulo, y en una palabra, en el mejor de los casos, una cantidad grande de inmoralidades pequeñas» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 117). Es el caso de quien se afilia a un partido sin adherir realmente a él, pero creyendo que permaneciendo fuera difícilmente pueda promover algunos objetivos que entiende positivos. Pero se trata solamente de un grado inicial de abdicación moral en la que se puede caer, igualmente por este motivo se puede callar una posición discordante, aplaudir con lo que no se está de acuerdo o, peor aún, abandonarse al «más abyecto servilismo», todo ello con un fin loable, para servir a un interés público, por más que muchas veces sea discutible que se pueda diferenciar claramente de los intereses particulares.

La posición de Vaz Ferreira ante situaciones de grado que puedan constituir una pendiente resbaladiza es la de mantener la integridad moral, por su valor intrínseco y por sus efectos en el largo plazo:

Por mi parte, prefiero, y solo puedo recomendar, la otra actitud; la aplicación a la política de la moral simple, clara y pura. Creo en los resultados remotos, invisibles o difíciles de observar, de la conducta moral; creo, y más todavía por razones prácticas que por razones teóricas, que en la mayor parte de los casos en que el sacrificio de ciertos principios y reglas de conducta claras se muestra como aparentemente provechoso, se trata de una ilusión: ilusión por considerar solo efectos próximos: ilusión de miopía (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 120).

## El problema de las épocas democráticas

Vaz Ferreira considera que las «épocas democráticas» encarnan peligros y posibilidades para el desarrollo de las individualidades. La mayor amenaza consiste en el poder que en ella alcanza la presión conformadora de lo social por la acción de las masas y la influencia de las medianías. Ante esto es necesario «conservar la independencia personal contra la influencia de las masas, de las turbas,

---

partidos históricos, el partido sin ideas, puesto que son las ideas los principios, las instituciones las que califican a los partidos, las que habilitan su andadura histórica constructiva. Las pasiones, los hombres, la arbitrariedad son el enemigo para este curioso unilateralismo que racionaliza, intelectualiza la vida histórica. El Partido Constitucional es el resultado de tal postura y no deja de ser revelador que una estructura evidentemente formal como la Constitución es, sea erigida en excelencia presidente de un nuevo estilo político», Real de Azúa, 1958: 111.

del público, de la gente, de la opinión, de todo lo que es colectivo; conservar la persona» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 134). Cree necesario preservar la individualidad de lo que llama «el amasamiento», «influencia absolutamente deletérea» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 135), que, a partir de la preocupación por la reputación, lleva a que el individuo se aparte de lo que su interioridad le dicta y se sume a la masa, extremo de la exterioridad, en la que fácilmente olvida lo que le es propio y se pierde.

En las «épocas democráticas», la preocupación por la reputación dificulta la «independencia personal respecto a las masas». Señala que cuando el hombre actúa en masa se «inferioriza», ya que, desde su concepción individualista, piensa que «La reunión de los hombres no da, en manera alguna, una resultante igual a la suma de sus cualidades; la resultante es más baja o tiende a serlo» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 134). El resultado es «la inferiorización del hombre cuando se reúne en masas». <sup>105</sup> Señala que la masa es eficaz porque ataca rasgos débiles del carácter, que debieron ser fortalecidos desde la educación temprana, para que el individuo no fuera tan vulnerable a este tipo de influencia, cuya fuerza se apoya justamente en nuestros deseos infantiles de agrandar y ser elogiados. <sup>106</sup> Considera que es difícil «conservar la persona», contra la influencia de lo que llama «el amasamiento» o «el arrebajamiento» <sup>107</sup> y mantener a pesar de

---

105 Desde mediados del siglo XIX y durante el siglo XX, son numerosas las alusiones a la masa como una fuerza que tiende a la degradación del individuo. Se trataría de un agente social anónimo, que opera irracionalmente, al impulso de empujes emocionales, ejerciendo una fuerte presión conformadora. Además de numerosos estudios sociológicos y de psicología social, orientados principalmente a investigar como los colectivos impersonales imponen una forma de pensar y sentir por encima de los propios de los individuos que los constituyen, interesa en particular como antecedente, por su vinculación con el modo de pensar de Vaz Ferreira, lo que señala Stuart Mill, para quien, más peligrosa que la tiranía política es lo que llama «tiranía de la mayoría» que «penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a encadenar el alma», lo que, considera Mill, debe ponernos en alerta contra «la tiranía de la opinión y sentimiento prevalecientes; contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a aquellos que disientan de ellas; a ahogar el desenvolvimiento y, si posible fuera, a impedir la formación de individualidades originales y a obligar a todos los caracteres a moldearse sobre el suyo propio.» Mill, 1931: 68.

106 La presión conformadora de lo social sobre el carácter individual fue un tópico de la sociología de mediados del siglo XX, un texto ejemplar de estos estudios es *La muchedumbre solitaria* de David Riesman y otros, publicado en el año 1950. Riesman señala que para mediados del siglo XX, esto es algunas décadas después de las observaciones de Vaz Ferreira, la socialización había producido cambios en la forma de carácter dominante, que pasó de ser el propio de sujetos guiados por la interioridad, a individuos heterodirigidos (*other-directed*), orientados por la opinión de los pares, prefiriendo la aceptación antes que el respeto de los demás. La imagen que utiliza es que estos individuos sustituyen el giroscopio interno por un radar social. Riesman, David; Reuel Denney y Nathan Glazer, 1950.

107 Las imágenes que elige Vaz Ferreira para describir peyorativamente a la masa y el peligro que esta significa para los «hombres de carácter superior», lo muestran como lector de Nietzsche y recuerdan expresiones de este para referirse a la ética que consideraba propia de los individuos inferiores, a los que frecuentemente el filósofo alemán describía como guiados por el

estas fuerzas, el sentimiento «de la independencia personal contra lo colectivo» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 134).

## La concepción de la democracia

Pensar que Vaz Ferreira considera que los individuos o bien forman parte de la minoría integrada por los «hombres de carácter superior», o integran la masa que puede descender «muy por debajo del nivel de la bestia» (Vaz Ferreira, 1963, t. III: 135), seguramente sería una grosera interpretación que no haría justicia a su rechazo a los esquemas simplificadores, ni respetaría su preocupación por mantener los matices presentes en los grados en los que de hecho existen en los asuntos relacionados con la acción humana, pero igualmente esta distinción entre casos polares es útil para entender su concepción de la organización política preferible. La cuestión de una organización política de la sociedad de masas, que pueda llegar a ser moralmente aceptable, es para Vaz Ferreira el problema de la democracia. En las obras recogidas en la edición Homenaje, las cuestiones relativas a la democracia son consideradas en tres oportunidades. La más antigua data en 1934, un breve fragmento de *Fermentario* (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 69-70), en segundo lugar en el tomo XII de esa edición se recogen consideraciones que hace desde la Cátedra de Conferencias en el año 1951 (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 195-205), y finalmente el tema de la democracia es desarrollado en el año 1953, en una conferencia titulada *Los derechos del hombre*, dictada en la Facultad de Humanidades y Ciencias (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 365-382).

La cuestión de la democracia la plantea en términos de fundamentación. En las conferencias de 1951 y 1953 afirma que al respecto se han cometido equivocaciones que son responsables de la tragedia vivida por estos regímenes políticos<sup>108</sup> y considera que estos han sido errores de fundamentación, pues se ha entendido que los fundamentos que se debían sentar serían los propios para regímenes ideales. Esta estrategia abrió el paso a la frustración, ya que inevitablemente conducía a la decepción, al comparar los ideales con la situación de las democracias reales: «la fundamentación de la democracia es racionalmente falsa, en lo teórico y en lo político» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 366).

El tratamiento que hace de la cuestión interesa tanto en términos de las afirmaciones que el autor desarrolla, como respecto a lo que omite de los argumentos habituales cuando de fundamentar la democracia se trata: rechaza las fundamentaciones habituales, que buscan en las mayorías rasgos que estas en principio no poseen, o se basan en conceptos que solo pueden referirse a ficciones, como el de soberanía:

---

«instinto de rebaño» (por ejemplo, en Nietzsche, 1995: 32), pero es conveniente señalar que justamente lo que Nietzsche consideraba valores decadentes propios de los individuos inferiores, en particular todo lo no egoísta, forma parte del núcleo de los valores buenos a los que son especialmente sensibles los individuos de carácter superior de Vaz Ferreira.

108 Hay que tomar en cuenta que las conferencias referidas fueron dictadas pocos años después de la segunda guerra mundial y de la crisis de las democracias que la precedieron.

En lo teórico, desde luego, porque —y esto es un lugar común— «mayoría» no solo no es garantía de superioridad, ni en lo intelectual ni en lo moral (en todo momento lo superior es individualidades, es elite, que son precisamente minorías), sino que mayoría tampoco puede dar, teóricamente, derechos ni soberanía.

Nada más vulnerable que una concepción basada en superioridad de mayorías, y nada más ficticio que una concepción basada en soberanía de mayoría, entendiendo esta expresión en un sentido místico (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 366).

Lo más destacable de esta observación de Vaz Ferreira, es que la crítica a la regla de la mayoría que avanza se centra en el hecho de que la adopción de decisiones por este procedimiento no asegura el mejor resultado, ni en lo intelectual ni en lo moral. Vaz Ferreira omite completamente los argumentos usuales que fundan la regla de la mayoría en el hecho de que esta legitima las decisiones, por la razón, por ejemplo, de que la decisión adoptada por la regla de la mayoría «maximiza la cantidad de individuos que pueden ejercer la autodeterminación en las decisiones colectivas» (Dahl, 1991: 166). En toda la argumentación que desarrolla Vaz Ferreira sobre la fundamentación de la democracia no se toma en cuenta el consentimiento de los implicados ni la igualdad entre estos, argumentos usuales a favor de la organización democrática del régimen político. Es más, hay implicaciones de sus planteos que apuntan más bien en contra de este tipo de razones. Es significativa su afirmación de que no hay «nada más ficticio que una concepción basada en soberanía de mayoría, entendiendo esta expresión en un sentido místico». La calificación de ficticia para referirse a la soberanía de la mayoría, y la comprensión de esta en sentido místico, quizás refiere a lo que piensa desde su individualismo sobre los supuestos pronunciamientos de los colectivos, y expresa su rechazo a entender que estos se autodeterminan bajo un régimen democrático, pues la autodeterminación en su concepción sería una noción no predicable de los sujetos colectivos. En todo caso en la filosofía de Vaz Ferreira, cualidades como autonomía, solo serían atribuibles a los individuos. De hecho estima que se carece de evidencias que puedan fundar las creencias que someta a crítica, por lo que estas creencias, en definitiva, deben apelar a alguna forma de fe mística sobre entidades supuestas, como la voluntad general.

En cuanto a lo que enseña la experiencia de la democracia, entiende Vaz Ferreira, el resultado es que se trata de una forma de ordenación política que está muy lejos de promover lo mejor, y a lo que de hecho dio lugar es a «la gran proporción de incompetencia, de apetitos, todos los componentes de mediocridad y de inferioridad de la democracia» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 367). Esto es una directa consecuencia del supuesto elitista del que parte, pues si se trata de juzgar el régimen por su capacidad de obtener los resultados intelectuales y morales más elevados, aquellos que son capaces de tal cosa no forman una mayoría, porque «en todo momento lo superior es individualidades, es elite, que son precisamente minorías». No puede entonces esperarse tal cosa del juicio de la mayoría, sino del reducido grupo de los hombres de carácter superior. Respecto a la cuestión

de cuál es el criterio para determinar esta superioridad, Vaz Ferreira al igual que Nietzsche o Stuart Mill, entiende que no hay tal problema. Como una obvia constatación, cuando trata de explicar en qué consiste la superioridad, expresaba Mill: «Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el cerdo y el necio opinan de un modo distinto es a causa de que ellos conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras» (Mill, 1984: 51). Pero los semejantes a Sócrates siempre son unos pocos, la mayoría se acerca más al otro miembro de la comparación.

Esta concepción falsa del fundamento de la democracia solo puede conducir al desencanto, que fácilmente se generaliza, cuando la democracia como procedimiento no puede cumplir con el criterio de llegar a la mejor de las decisiones, o, en los casos particulares, es fácil ejemplificar que tal o cual democracia falla ante este modelo. Lo que no se advierte es que tal modelo siempre irrealizable, porque por la naturaleza de los procedimientos resulta imposible cumplir con sus exigencias (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 367-368).

Considera que, además de las críticas a las erróneas fundamentaciones de la democracia, hay que tomar en cuenta dos fundamentaciones positivas.

Podemos sintetizar la primera de la siguiente forma:

1. Necesariamente hay algo de intrínsecamente malo en que el individuo se vea sometido a decisiones que no emanan de su voluntad. Todo fundamento del gobierno que se suponga, esto es cualquier concepción de la soberanía, ya sea por la herencia, por la fuerza o por la mayoría es, en última instancia, una creencia «mística», ninguna de estas bases «daría idealmente derechos de algunos hombres a mandar a los demás» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 369). Premisa 1: cualquier forma de gobierno es siempre, en algún grado, mala, por ser gobierno.
2. No siendo los hombres «moralmente ideales», es necesaria la autoridad «para que la seguridad, los derechos legítimos de los hombres, sean respetados.», además, aunque se diera la condición utópica de que no fuera necesario el gobierno, por esta razón «hay intereses generales y servicios públicos que no pueden ser atendidos ni dirigidos por acción individual» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 369). Premisa 2: es necesario que haya gobierno.
3. Entonces, dado que debe haber gobierno y como tal supone males, la cuestión es comparar la proporción de mal que contiene cada uno, ya que: los defectos y males de un gobierno —de ese gobierno que tiene que existir con su proporción de mal— formado y renovado periódicamente por elección de mayoría, con ser muy grandes, son todavía mucho menores que los gobiernos absolutos de individuos, provenientes de la herencia o de la imposición de la fuerza, que son los únicos otros sistemas posibles (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 369).

Conclusión: los males de la democracia son menores que los de las formas alternativas posibles, no ideales, de regulación de la vida social.

El procedimiento de fundamentación de la democracia que utiliza Vaz Ferreira toma en cuenta la comparación de las desventajas esperables entre alternativas que, por su propia naturaleza, esto es por tratarse de organizaciones de gobierno, o sea formas de dominio heterónomo de las voluntades individuales, necesariamente presentan defectos. Así concluye en una defensa, que es una afirmación calificada de la democracia: «La democracia es como la vida: cosa impura, no absolutamente limpia» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 370).

Este modo de argumentar, a partir de consideraciones de probabilidad y factibilidad, antes que por razones válidas en principio para modelos ideales, tiene antecedentes, como el de Stuart Mill, y cuenta con procedimientos análogos en la ciencia política contemporánea, como la defensa de la democracia que hace Robert Dahl, quien señala que de lo que se trata es de «la idea, según la cual, cuando un pueblo adopta activamente la democracia, tiende a producir el mejor sistema factible para él, o al menos el mejor de los Estados posibles, en general» (Dahl, 1991: 104). En este tenor, Vaz Ferreira no está defendiendo soluciones ideales. Si se tratara de determinar, en condiciones ideales, el sistema que podría obtener los mejores resultados en lo intelectual y en lo moral, a partir de la distinción que hace de los hombres de carácter superior, sería de esperar que el autor, en estas condiciones, estuviera a favor de un gobierno autoritario benévolo, o, dicho de otro modo, de un tutelaje ilustrado a cargo de hombres de carácter superior. Por esta razón, creo que el autor siente la necesidad de aclarar que no defiende una solución como la que acabamos de enunciar, por no ser factible, pues «si lo que hubiera de instituirse fuera gobierno de elite absoluta, de mejores absolutos, no habría modo de determinarlos ni de hacer que fueran obedecidos» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 369-370).

El argumento negativo a favor de la democracia, que la señala como el régimen de gobierno preferible por ser el mal menor, es por sí mismo una forma demasiado débil de afirmarla, pero Vaz Ferreira además desarrolla una razón positiva a favor de esta: la democracia ayuda a «mantener la vida en el individuo, y perfeccionarlo, excitando y exaltando continuamente a los individuos por los problemas que ellos son llamados a considerar, y, por su actuación cívica, a resolver: bien, o menos bien, lo que es secundario...» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 371). Las observaciones que realiza en este sentido son bastante escuetas, pero la orientación de su pensamiento, que en este aspecto está muy próximo al de Stuart Mill, señala que lo positivo a favor de la democracia, es que es favorable al bien más importante al que puede dirigirse una sociedad: el perfeccionamiento de los individuos. La actuación cívica y la consideración de problemas públicos serían los factores estimulantes a favor del perfeccionamiento individual.

De esta forma Vaz Ferreira al argumentar las razones a favor de la democracia liberal, se ubica en una orientación que comparte con Stuart Mill, Herbert Spencer y Thomas Green, entre otros, pero que es minoritaria en la tradición



liberal, hegemónica desde sus orígenes por concepciones influidas por el temor a los terribles conflictos desatados por las guerras de religión y, en general, profundamente recelosas de tomar posición en cualquier cuestión que tenga que ver con la determinación del *summum bonum*. La corriente dominante del pensamiento liberal tiende a dejar estas cuestiones libradas al ámbito privado de la vida individual, como propias de la ética personal, de las creencias religiosas y de la autoexpresión estética, lo político, en cambio se limita más bien a evitar el daño y a asegurar las condiciones mínimas de la convivencia social. El orden político liberal «hace que el fin de la política sea el fin más limitado de evitar lo peor antes que el de realización de lo mejor».<sup>109</sup>

En el capítulo 3 de *On Liberty* Stuart Mill desarrolla una noción de la libertad que se aparta en algunos aspectos de la noción dominante en el pensamiento liberal de la libertad exclusivamente como no interferencia. En su perspectiva, el principio de no dañar es una base para la convivencia social, y un límite legítimo a la libertad individual, pero resulta insuficiente para asegurar el progreso social ante la amenaza del estancamiento, por el desestímulo a la innovación debido al conformismo, especialmente acentuado en las sociedades modernas. Estas se caracterizan por lo que llama la «tiranía de la mayoría», que constituye la amenaza más significativa que, según Mill, sufre la libertad en la época democrática:

cuando la democracia es el poder supremo no hay ni uno solo ni un pequeño número bastante fuerte para sostener las opiniones disidentes y los intereses amenazados o heridos. Encuéntrase ahora que la gran dificultad de un gobierno democrático es dar a la sociedad lo que hasta el presente se ha visto en todas las sociedades capaces de un progreso superior y sostenido, es decir, una base social, un punto de apoyo para la resistencia individual contra las tendencias del poder gobernante, una protección y un lazo de unión para las opiniones y los intereses que el espíritu público predominante mira con prevención (Mill, 1986: 93).

El bien del hombre como especie deriva del «interés permanente del hombre como un ser progresivo». Este progreso requiere salvaguardar la capacidad individual de innovación, fuente de introducción de la novedad que permite romper con el estancamiento. Para esto es necesario mantener las condiciones de la individualidad, estimulándola, según entiende Stuart Mill, siguiendo a Wilhelm von Humboldt, enfrentando al individuo a una diversidad de experiencias, lo más rica posible, y a la necesidad de superar obstáculos. Es un hecho, considera, que los individuos que pueden sacar provecho de circunstancias de este tipo, de los que depende la evolución ascendente de la humanidad, son siempre una minoría. Para que las fuerzas niveladoras del demos no los anule, Stuart Mill ubica la esperanza en el gobierno representativo, que permitiría que los individuos excepcionales estén representados. Si bien no serían mayoría por elección, ya que difícilmente las mayorías numéricas se identificarían con ellos, confían que la fuerza de su juicio y de sus talentos logre que en el gobierno se les

---

109 Cf. Devigne, 2006: 163-164.

confíe las tareas que requieran de sus capacidades, de lo que encuentra ejemplos en la democracia ateniense.

Esta es la forma en la que Stuart Mill pretende mitigar las consecuencias de la contradicción que se le plantea entre, por una parte, la democracia, gobierno de las mayorías y la disposición de esta tendiente al conformismo nivelador, y, por otra, su supuesto de que es en las escasas individualidades excelentes donde se dan las posibilidades para las innovaciones que generan los cambios progresivos. El sistema representativo es un paliativo para atemperar las consecuencias de un gobierno de las medianías, pero más importante que esto es que la democracia es en su estructura, por encima de las fuerzas niveladoras que operan en ella, más favorable a los caracteres activos.<sup>110</sup> Por tales se refiere al de aquellos que, ante situaciones problemáticas, tienden a innovar y a transformarlas, antes que simplemente adaptarse a ellas,<sup>111</sup> mientras que tales caracteres son temidos por los gobiernos despóticos y por las formas de existencia orientadas por criterios religiosos, que favorecen los caracteres pasivos, más aptos si se piensa que el centro de decisión debe estar fuera del individuo. Por este tipo de consideraciones, Stuart Mill concluye que

el único gobierno que puede satisfacer plenamente todas las exigencias del estado social es uno en el cual la totalidad del pueblo participa; en el que cada participación, incluso en la más pequeña función pública, es útil [...] y nada puede ser finalmente más deseable que la admisión de todos a compartir el poder soberano del Estado (Mill, 1931: 217).

Vaz Ferreira comparte con Stuart Mill la prevención contra la irrupción del hombre común en el ejercicio de la ciudadanía, ante lo cual, al igual que su predecesor inglés, tiene una actitud que es a la vez de temor, por los peligros del «amasamiento» y, contra esto, de confianza en los efectos pedagógicos de la forma de gobierno democrática.

El modo de entender la democracia, más precisamente de justificarla, tanto de Stuart Mill como de Vaz Ferreira, consiste en la defensa de una forma de perfeccionismo. Parten de una concepción de la libertad individual, centrada en una noción de la naturaleza humana individual, cuyo valor es instrumental, porque está en función de lo que entienden necesario preservar para salvaguardar los intereses progresivos de la humanidad como especie en marcha. El valor a perfeccionar por parte de la organización política, para ambos, es la libertad para hacer posible la pluralidad de proyectos de vida buena que deben aparecer en el proceso progresivo. En el caso de Stuart Mill, tal cosa se aseguraría defendiendo la capacidad de innovación individual, aun a costa de que se trate de conductas que sean vistas como extravagantes u ofensivas por la mayoría, con el único límite de que no dañe

---

110 Véase cap. II de *Representative Government*.

111 «[...] esto es, quien lucha contra los males, o quien los soporta», Mill, 1931: 211.

a otros.<sup>112</sup> Vaz Ferreira, en cambio, se orienta a salvaguardar la interioridad individual, de donde emanaría, según entiende, todo lo original y valioso de lo humano. Ambos ubican lo nuevo que promueven en el campo de los valores y de la vida espiritual, Stuart Mill usando como ejemplos, entre otros, a Sócrates y a Jesús, Vaz Ferreira valorando lo que llama «Cristos oscuros». Pero en la medida que ambos defienden la ampliación de la variedad de valores y la apertura a esta, el perfeccionismo que sostienen, no pide que el Estado promueva determinados valores: lo a promover no es lo existente, sino que se trata de una actitud optimista frente a lo que está por venir, frente a lo cual no se debe obstaculizar ni reprimir la emergencia de lo que quizá todavía no comprendemos.<sup>113</sup>

La valoración en los dos autores de una minoría superior como condición de los cambios progresivos no los compromete con un modelo aristocrático cerrado, sino que ambos piensan que las condiciones pueden favorecer que tales sujetos emerjan en distintos niveles sociales. Stuart Mill confía que la democracia genere las condiciones que favorezcan y desarrollen las aptitudes activas, por ejemplo a través de la distribución de funciones públicas y las consiguientes responsabilidades. En Vaz Ferreira, por su parte, lo valioso de la democracia

es lo abierto. Todas las posibilidades para arriba, en las aspiraciones de la especie, y para adelante, en la marcha de la especie: la conservación y la estimulación de la individualidad y de la personalidad, que es la conservación y la estimulación de las posibilidades humanas (Vaz Ferreira, 1963, t. XII: 203).

En este sentido, el filósofo uruguayo piensa que la posibilidad de mejoramiento se genera por el mantenimiento de libertades, de la responsabilidad individual y del aseguramiento de condiciones que aseguren los recursos mínimos para desarrollar la vida. A partir de estas condiciones, valora la capacidad pedagógica de la democracia y su consiguiente papel en el mejoramiento del individuo, afirmando que esta

Es, positivamente, bien o bienes hondos: hasta el más hondo de todos: mantener la vida en el individuo, y perfeccionarlo, excitando y exaltando continuamente a los individuos por los problemas que ellos son llamados a considerar, y, por su actuación cívica, a resolver: bien, o menos bien, lo que es secundario (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 371).

La democracia genera una situación que estimula al individuo y que incluso lo perfecciona promoviendo condiciones favorables a la personalidad, pero nada de esto asegura que sus resultados sean los mejores. De todas formas, afirma

112 Hay que tomar en cuenta que algunos se consideran dañados simplemente por tener que asistir a conductas que consideran ofensivas, por lo que sería necesario calificar lo que se entiende por no dañar, pero tal cosa excede el objetivo de este trabajo.

113 Stephen Wall distingue los perfeccionismos que buscan maximizar la autonomía, para lo cual el gobierno se debe limitar a preservar condiciones de tolerancia, en el que se ubicarían, entendemos, Stuart Mill y Vaz Ferreira, diferenciándolos de aquellos que buscan que la organización política promueva valores determinados, Wall, 1998.

que la resultante «de la actuación de esos hombres —en tan grande proporción inferiores o no completamente conscientes— que eligen, y de esos mandatarios, cuántas veces no superiores tampoco; que la resultante de toda esa vida impura es que de ella sale casi siempre lo mejor o lo menos malo, en la vida social y política precisamente práctica» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 371).

La consideración optimista sobre la resultante de la democracia, como un proceso de «vida impura», en el que los que intervienen son «en tan grande proporción inferiores», depende de las condiciones estimulantes de esta, que más allá de las intenciones conscientes, opera de un modo prácticamente estadístico, en el que se equilibran los elementos que atienden a los intereses inmediatos, «sanchescos», con los que apuntan a ideales de largo plazo, «quijotescos» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 372). Esta equilibración posibilita la resultante del mejoramiento posible, manteniendo la autoconservación,<sup>114</sup> que en lo que en la democracia se hace a favor de la autoconservación, cuando «sus autodefensas no están artificializadas ni oprimidas» (Vaz Ferreira, 1963, t. X: 70), más allá de lo consciente y deliberado, y en la conferencia de 1953, en el mismo sentido, señala el efecto positivo de «predominancia y “estadística” como en la teoría cinética de los gases», en el que resulta de hecho «el bien, o el menor mal» (Vaz Ferreira, 1963, t. XI: 371-372).

Lo que aquí se manifiesta es la desconfianza de Vaz Ferreira en los procesos de decisión colectivos, máxime cuando en ellos predominan los «no superiores», pero no olvidemos que el producto del proceso no es solo que así se obtengan los resultados menos malos, sino que la actuación cívica estimula, exalta y perfecciona al individuo, recordando las observaciones de Stuart Mill sobre las condiciones que promueven la emergencia de innovaciones, que son las condiciones del progreso. Es razonable suponer, en este contexto, que lo que así se obtiene como resultante estadístico de interacciones que se producen de modo más o menos aleatorio, puede tener la expectativa de su conversión progresiva en un proceso intencional y deliberado. Es claro que, además de los supuestos sobre la calidad de las mayorías, lo que aquí actúa es la evitación por parte de Vaz Ferreira de lo que considera suposiciones guiadas por consideraciones en exceso idealizadas y su interés de estar atento a lo que la experiencia enseña.

Tomemos en cuenta una distinción, realizada en un influyente artículo de Jon Elster (Elster, 1986: 103-132), entre tres formas de concebir la política, según la consideración de esta: 1) de un modo instrumental, como un compromiso entre irreductibles intereses privados eventualmente opuestos, que concilian mediante el voto, esto es considerando la democracia desde el paradigma del mercado; 2) la visión de esta según el modelo del foro, ya sea 2a) en perspectivas como la de Jürgen Habermas (Habermas, 1999: 231-246), para quien la democracia implica involucrarse en debates públicos en vista a obtener un consenso, o 2b) como la de Stuart Mill y Hannah Arendt, para quienes el valor de la democracia reside en la transformación de los ciudadanos

---

114 Según expresa en la observación sobre la democracia hecha en 1934 en *Fermentario*, t. X.

(Elster, 1986: 103). Como acabamos de ver, este último es, según Vaz Ferreira, el principal argumento positivo a favor de la democracia.

Considerando la valoración de Vaz Ferreira de la democracia como un proceso de mejoramiento personal de los ciudadanos, antes que un mecanismo de selección de gobernantes, y lo a menudo que en la *Lógica viva* usa como ejemplos asuntos de debate público, es inevitable pensar en los vínculos de su forma de concebir lo mejor de la democracia, con los procesos de democracia deliberativa. Una vez que se identifican los asuntos a discutir como cuestiones normativas, el debate en cuestión se amplía por la consideración de las alternativas a tomar en cuenta, si son bien tratadas no se frustra por encontrar inconvenientes en algunas de las propuestas, y se adquiere conciencia de que es cuestión de encontrar la alternativa mejor, sabiendo que todas tienen inconvenientes. Se trata de mejorar los procedimientos de argumentación, aprendiendo a percibir que algunas cuestiones son de palabras, enseñando así a evitar discusiones estériles que se prolongan indefinidamente sin resultados. Está implícita en las propuestas vazferreirianas una ética de las discusiones, que promueve un cambio en los participantes mediante la ayuda a evitar las falsas oposiciones, facilitando la coexistencia del pluralismo de propuestas, y promoviendo su consideración como complementarias.

Pero debemos tomar en cuenta que Vaz Ferreira no prioriza en su evaluación de la democracia los modos de promover consentimientos consensuales, ni tiene expectativas significativas sobre la formación de voluntades colectivas y es más bien escéptico sobre la calidad de los resultados de los procesos colectivos. Lo que se puede esperar de positivo de esos procesos es un resultado más bien no consciente ni deliberado, beneficiado por la mecánica de los contrapesos entre tendencias de tenor distinto.

## El feminismo de Vaz Ferreira<sup>115</sup>

Una dificultad básica a enfrentar al presentar obras tempranas sobre la cuestión del feminismo en una tradición filosófica, si nuestro interés no se circunscribe a la historia de las ideas, y se orienta más bien al análisis filosófico, es la amenaza de la obviedad, tanto al señalar las reivindicaciones como los condicionamientos ideológicos que esas obras pueden manifestar de modo más o menos directo. Esto vale también para el libro que queremos poner a consideración: se trata de un texto pionero en el pensamiento filosófico latinoamericano en este campo, *Sobre feminismo* (Vaz Ferreira, t. IX) de Carlos Vaz Ferreira. Nuestro interés es conservar la capacidad de una lectura crítica del texto, y no restringirnos al análisis o a su mera exposición, estrategia que nos parece poco promisoría en el caso, y a la vez evitar el recurso crítico fácil de imponerle a la obra exigencias notoriamente anacrónicas. Con este fin, consideramos de utilidad contrastar estas conferencias de Vaz Ferreira con un clásico anterior en la literatura filosófica sobre el feminismo, el ensayo de John Stuart Mill, *The subjection of women* (Mill, 1869). Estimamos que la comparación que haremos, aunque somera, puede tener el interés adicional de ver operando dos formas de liberalismo y su alcance y límites en las cuestiones que asume.

El libro que Vaz Ferreira tituló *Sobre feminismo* data de 1933. Reproduce la versión taquigráfica de cinco conferencias que dictó en Montevideo en 1922, desde la Cátedra de Conferencias de la Universidad de la República, creada esta para que ejerciera su magisterio, pronunciadas sobre la base de apuntes usados para otras conferencias de 1914, según declara en la nota inicial del libro (Vaz Ferreira, 1963, t. IX: 15). Se trata, como dijimos, de un trabajo pionero sobre el tema en el discurso filosófico latinoamericano,<sup>116</sup> a pesar de lo cual no ha merecido una atención detenida en la literatura crítica sobre su obra.<sup>117</sup>

---

115 Con algunas modificaciones menores y omitiendo algunas reiteraciones, corresponde al artículo publicado en Mora, n.º 11/diciembre 2005: 122-135.

116 Cf. Oliver, 2002: 45.

117 Como información circunstancial, nos parece de interés señalar que cuando a fines del siglo pasado editamos un libro con la participación de la mayoría de los investigadores en filosofía uruguayos preocupados por la obra de Vaz Ferreira, (*Ensayos sobre Vaz Ferreira*, Miguel Andreoli [comp.], Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1996) advertimos que, a pesar de tratarse de un proyecto que reunía una recapitulación crítica a fin de siglo sobre el filósofo uruguayo, con artículos especialmente escritos para esa oportunidad por investigadores de esta nacionalidad, ninguno de ellos se ocupaba de dos temas relevantes en su obra: la educación y el feminismo. El primero era una falta significativa, tomando en cuenta la intensidad del trabajo público y de obra teórica que le dedicó Vaz Ferreira, pero por lo menos tenía antecedentes de estudios críticos, el segundo contaba con el interés adicional de que no había trabajos previos. Hicimos requerimientos específicos pero sin éxito. El primer trabajo sobre el tema que conocemos es el que indicamos en la cita anterior, realizado por una investigadora estadounidense.

Ante el hecho de las desigualdades entre hombres y mujeres<sup>118</sup> Vaz Ferreira distingue en las conferencias, en varias oportunidades (Vaz Ferreira, 1963, t. IX: 31-33, 46, 72-79), tres posiciones: la antifeminista, a la que considera afectada de estrechez y califica de expresión de un espíritu mezquino e hipócrita; un feminismo de igualación, que estima simplista; y la posición a la que adhiere, el feminismo de compensación.

Para identificar los alcances y límites del feminismo vazferreirano, conviene compararlo con la forma de la que se quiere diferenciar, el de igualación. Este modelo estaba presente en la práctica y discusión corrientes en la época, en la que la prioridad de la atención radicaba en la cuestión del sufragio. Vaz Ferreira consideraba este tema el menos interesante, ya que lo consideraba el de más fácil resolución, tanto en ideas como en la práctica. El antecedente filosófico relevante sobre la cual Vaz Ferreira podía construir la imagen del «feminismo de igualación» es una obra que precede 44 años a las primeras conferencias de Vaz Ferreira, y algo menos a su concepción, el clásico trabajo de John Stuart Mill *De la sujeción de la mujer*. A pesar de que Vaz Ferreira nunca menciona el libro de Mill, creemos ajustada la suposición de que lo debe haber tenido directamente en cuenta, si consideramos la conocida influencia que tuvo el pensador inglés sobre nuestro filósofo, que heredó de él, además de Spencer, la concepción del liberalismo, el papel que le da a la noción de progreso y el que otorga a la idea de libertad, entendida al modo del liberalismo clásico, junto con la perspectiva utilitarista, con un enfoque complejo sobre como entender el beneficio y su cálculo.

La posición de Mill en el tema que nos ocupa, es que

el principio que regula las relaciones existentes entre los dos sexos —la subordinación legal de un sexo por el otro— es incorrecto en sí mismo, y uno de los principales impedimentos en la empresa humana, y debe ser reemplazado por un principio de perfecta igualdad, que no admita poder o privilegio por un lado, ni incapacidad por el otro (Mill, 2008, 471).

La lógica de la discusión, indica Stuart Mill, exige que la carga de la prueba le corresponda a quienes defienden alguna limitación a la libertad general de la acción humana, o estén a favor de alguna disparidad en los privilegios de un tipo de personas sobre las otras:

La presunción a priori es a favor de la libertad e imparcialidad... no debe haber restricción alguna no requerida por el bien general... salvo allí donde la disimilitud de tratamiento es exigida por razones positivas, ya sean de justicia o de policía (Mill, 2008, 472).

---

118 Usamos la expresión hombre y mujer porque, por razones de época, no se maneja la distinción sexo/género. Además creemos que, cuidando ser suficientemente explícitos en cada caso, queda cubierto lo que se quiere diferenciar con el par de conceptos de manejo actual. Francesca Gargallo, en «El feminismo múltiple: prácticas e ideas feministas en América Latina», en *Femenías* (2002), data en 1986 la introducción de la perspectiva de género en América Latina, a instancia de antropólogas mexicanas.

En el siglo XIX, a diferencia del XVIII, dice Mill, «Hemos sustituido la apoteosis de la Razón por la del Instinto; y llamamos instinto a todo lo que encontramos en nosotros mismos, y para lo cual no contamos con fundamento racional alguno» (Mill, 2008: 474). Se atribuye a la naturaleza o a los designios divinos, lo que no es más que el resultado de la sedimentación de las costumbres o del interés en mantener privilegios. Es así que una relación de subordinación, cuya causa radica en verdad en la desigualdad de fuerzas, pasa a tener sanción legal y moral, y así un hecho meramente físico se convirtió en derecho. Del mismo modo que sucede con cualquier otra forma de dominación, la desigualdad de los sexos oculta su fuente y pretende tener fundamentos naturales (Mill, 2008: 482). Incluso las protestas feministas por los derechos políticos y por el acceso igualitario a los oficios y profesiones, sostiene Mill que tienden a generar reivindicaciones parciales, ya que, como ocurre en general con los dominados: «Es una ley política natural, que aquellos que están bajo cualquier poder de antiguo origen jamás comienzan por quejarse del poder mismo, sino solo de su ejercicio opresivo» (Mill, 2008: 485).

La particularidad de esta forma de dominación es que «Los hombres no quieren solo la obediencia de las mujeres, quieren sus sentimientos, [...] no meramente una esclava, sino una favorita» (Mill, 2008: 486). La formación del carácter femenino ha tenido una dirección contraria a la de los hombres, dirigidos estos al desarrollo de una voluntad autónoma y al autocontrol, mientras que las mujeres, sostiene Mill, han sido conformadas «a la sumisión y dependiente del control ajeno» (Mill, 2008: 486). Las moralidades señalan a las mujeres que su naturaleza «es vivir para otros; ser completamente abnegadas, y no tener vida a no ser en sus afecciones [...] hacia los hombres a los que están conectadas o los niños, que constituyen un lazo adicional e indestructible entre ellas y un hombre» (Mill, 2008: 486). Así se suman a la atracción natural entre los sexos opuestos, la dependencia de la mujer respecto al esposo, de cuya voluntad depende la consideración que se le acredite o la ambición social que puede tener. Dadas estas circunstancias «sería un milagro si el objeto de ser atractiva a los hombres no hubiera llegado a ser la estrella polar de la educación y formación del carácter femenino» (Mill, 2008: 487).

Mill advierte sobre la condición de la mujer que «las costumbres, no importa cuán universales sean, no sostienen presunción alguna, y no debieran crear prejuicio en favor de los arreglos que colocan a la mujer en una sujeción política y social frente al hombre». Las «tendencias de la sociedad humana progresiva», son contrarias a «este sistema de desigualdad de derechos [...] es una reliquia del pasado [...] discordante con el futuro y debe necesariamente desaparecer» (Mill, 2008: 561). El hecho fundamental de la modernidad en este aspecto, según Mill, es el pasaje de un sistema adscriptivo de roles, a una situación orientada al logro, en la que la regulación social óptima se obtendría por el juego de opción y competencia (Mill, 2008: 488-489). En condiciones ideales cada individuo, considera Mill, es el mejor juez de sus intereses. Pero en lo real opera el encubrimiento de la dominación: «Lo que ahora se llama



la naturaleza de la mujer es eminentemente una cosa artificial —el resultado de una forzada represión en cierta dirección, y una estimulación no natural en otras» (Mill, 2008: 493).

Mill afirma expresamente que nada puede concluirse sobre diferencias de naturaleza relevantes entre mujeres y hombres con los datos disponibles a nivel médico y psicológico. Al afirmar que no hay bases empíricas suficientes para obtener conclusiones sobre supuestos rasgos femeninos, la perspectiva de Mill muestra, en este aspecto, una mayor vigencia que la de Vaz Ferreira que, como veremos, parte de suponer sentimientos diferenciales. Haciendo una presentación sobre la cuestión, tal como era en 1982, Nancy Holmstrom señala que «Dado el estado de la investigación, cualquier posición respecto a las diferencias sexuales etológicas y psicológicas, es necesariamente algo especulativa» (Holmstrom, 1997: 59), y por esto señala que «Las feministas tienen una buena razón para sospechar de cualquier discurso sobre una naturaleza distinta de las mujeres» (Holmstrom, 1997: 56). Ante el hecho de que, en las condiciones existentes de vida, la mujer no ha sido conformada para ser autónoma, Mill confía que la remoción de los obstáculos legales, los cambios en la educación y la apertura al acceso de los cargos y empleos, modificarán la realidad en una dirección favorable a la libertad y a la ruptura de los lazos de subordinación. Debemos tomar en cuenta que la experiencia histórica ha mostrado que es más factible remover el sistema de desigualdad de derechos, que cambiar las costumbres y modificar la dirección de la presión social, que engendran desigualdades en la socialización de mujeres y hombres. En este aspecto, hay una diferencia decisiva en los modos de operar del sistema legal y de la realidad social, tanto en las instituciones políticas, como en las costumbres arraigadas en la cultura. Stuart Mill había señalado esta doble determinación en *Sobre la libertad*, en 1859, dos años antes de que escribiera *De la sujeción de la mujer*, que finalmente publicó en 1869, dos años después de que fracasó en un intento de extender el sufragio a la mujer. No es de extrañar que dado el contexto, su interés básico estuviera dirigido a la cuestión de los derechos, sin dejar de estar advertido sobre la importancia de las otras fuerzas de las realidades sociales.

Mientras que Mill trata las diferencias entre mujer y hombre en bloque, explicándolas desde una categoría de naturaleza social, la sujeción, y ve su solución progresiva en la disolución de la subordinación, Vaz Ferreira, en cambio, está interesado en diferenciar niveles del problema, grados y aspectos distintos que requerirían, a su juicio, diversas soluciones. Desde su perspectiva, una posición como la de Mill, que no menciona expresamente pero seguramente tenía presente, es la de un feminismo de igualación, postura simple, que propone una solución única para un conjunto complejo de problemas, y termina en algunos casos auspiciando soluciones desventajosas para la mujer. La idea de Vaz Ferreira es que la situación natural de la mujer respecto al hombre es de desventaja. Dado que la primera tiene una posición más gravosa en cuanto a las cargas, en la que la habría puesto la naturaleza, entender esta situación como satisfactoria es

antifeminismo, ignorarla es el simplismo del feminismo de igualación, tomarla en cuenta y tratar de corregirla cuando sea posible y eventualmente compensarla, según Vaz Ferreira, es el buen feminismo, el de compensación (Vaz Ferreira, 1963, t. IX: 44-46, 70-71, 73). Mientras que Mill considera que las relaciones entre hombre y mujer pueden ser comprendidas desde la noción de subordinación, y el problema fundamental es su remoción para hacer avanzar la libertad, básica para el progreso de la empresa humana; Vaz Ferreira en cambio piensa que la mejor descripción de esta situación es que se trata de distintas formas de falta de igualdad, que merecen una consideración diferente y a veces graduada, con soluciones de distinta dirección, lo que no advertimos correctamente cuando las consideramos en bloque.

La diferencia entre Mill y Vaz Ferreira puede ser mejor entendida acudiendo a elementos conceptuales que Celia Amorós<sup>119</sup> puso a disposición recurriendo a la disputa medieval sobre los universales. Mill en este sentido sería un nominalista, pues solo habría individuos distinguidos en clases por pertenencia a sexo, y las diferencias entre ellos se disolverían al hacer desaparecer las diferencias de educación y de relaciones de dominación. Vaz Ferreira estaría en una posición realista y feminista: «igualdad en la diferencia, complementariedad sin opresión»,<sup>120</sup> al considerar que hay elementos sustanciales diferentes entre lo femenino y lo masculino.

La discusión sobre valores, ideales y normas ha de ser entendida, según Vaz Ferreira, desde la distinción entre cuestiones normativas y cuestiones explicativas, cuya confusión constituye una de las falacias que había identificado cuatro años antes de sus primeras conferencias sobre feminismo, en *Lógica viva* (1910),<sup>121</sup> libro que constituye el contexto de trabajo en el que se desarrolla el que nos ocupa. La cuestión sobre la condición de la mujer es un típico problema normativo. La caracterización de los problemas normativos se da por oposición a los llamados «problemas explicativos o de constatación». En estos se discute «cómo pasan los hechos», los que Vaz Ferreira supone, en principio, pueden ser determinados unívocamente. Tales problemas «tienen, teóricamente al menos, una solución única y perfecta». En lo relativo a cómo se debe obrar, por el contrario, «lo que [...] por lo menos no deberá forzosamente resultar, es la obtención de una solución ideal» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 91-94). En las cuestiones que atiende el feminismo, señala Vaz Ferreira, se tratan distintos tipos de problemas en relación con la condición de la mujer: sufragio, capacidad civil, actividad social,

---

119 Amorós, «A vueltas con el problema de los universales. Guillerminas, Roscelinas, Abelardas», en *Femenías*, 2002.

120 Amorós, 2002: 223. Esta autora sostiene, en la misma página, que una perspectiva de este tipo «No me parece ni políticamente viable, ni éticamente deseable, ni culturalmente estimulante, pero que se puede mantener con algún argumento razonable».

121 Vaz Ferreira, *Lógica viva*, t. IV, Montevideo, 1963. Para un tratamiento más detenido de la distinción cuestiones explicativas, cuestiones normativas en Vaz Ferreira, véase la parte I de Andreoli, 1993.

acceso a los cargos públicos, profesiones y carreras, educación, relación de los sexos y organización de la familia:

Todos esos problemas son «problemas normativos», en el sentido de mi *Lógica Viva*; problemas de acción o de ideal; problemas sobre lo que habría que hacer o desear o preferir [...] en los que, habitualmente, no existen soluciones perfectas, completamente satisfactorias, sino soluciones posibles o de elección (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 19-20).

La distinción de las cuestiones normativas respecto a las explicativas, no debe olvidarse en este caso que

Estos problemas del «feminismo» tienen datos de hecho (en este caso datos biológicos, fisiológicos y psicológicos). [...] Hay así problemas de hechos, que son lógicamente previos, pues su solución o la creencia al respecto, ha de tenerse en cuenta para tratar los normativos (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 91-94).

Resulta particularmente revelador detenerse en lo que Vaz Ferreira piensa que es la diferencia de hecho fundamental entre hombre y mujer. Desde el punto de vista biológico, lo es el distinto papel de los sexos en la reproducción, que impone, dice, a la mujer cargas especiales: embarazo, parto y lactancia.<sup>122</sup> Considerar estas cargas como simplemente algo a lo que hay que adaptarse es la base de la actitud antifeminista: «La naturaleza es así; luego hay que organizarse así. A la mujer por la naturaleza, los hijos y lo conexo. [...] “Estése a lo fisiológico”» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 44). No tomar en cuenta las diferencias de cargas biológicas y pretender igualar en todos los casos, es el mal feminismo, tanto teóricamente por ser simplificador, como prácticamente, pues en nombre de la igualdad las mujeres quedan con las cargas, «tiene un aspecto que hace más pesada la parte de la mujer, y, por consiguiente “no feminista”» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 25).

La base supuestamente de hecho<sup>123</sup> de la diferencia, si salimos de lo meramente obvio, se prolonga en direcciones en las que no es claro hasta qué punto estamos en lo fisiológico o aparece la determinación por el ordenamiento social, sin que Vaz Ferreira advierta<sup>124</sup> adecuadamente factores que constituyen la situación desventajosa de la mujer más allá de lo biológico básico, y operan condicionamientos históricos y sociales, a los que la filosofía del pensador uruguayo no era particularmente sensible. La continuidad con «El pensamiento de una gran parte

---

122 Vaz Ferreira los considera como puramente biológicos, y no dedica ni una línea a todas las cargas agregadas o evitables que acompañan a la maternidad, fácilmente imaginables, evitables mediante distintos arreglos sociales factibles en el hogar o en el trabajo.

123 La noción de hecho en Vaz Ferreira es tributaria del concepto escasamente problematizado del positivismo del siglo XIX.

124 Vaz Ferreira padeció el condicionamiento del sentido común de la época, respecto al cual su metodología, cercana al pensar cotidiano, le permite obtener, a la vez, buena parte de lo valioso de su filosofía, pero también lo ata, en formas respecto a las que no siempre está advertido, a los modos de pensar de su presente. También opera en la misma dirección el spencerismo, contra el que reaccionó vigorosamente, pero lo influyó más de lo que él mismo advirtió.

del siglo XVIII y XIX que estuvo dominada por una visión sentimental de la subordinada pero virtuosa e idealizada esposa y madre, cuyas virtudes específicamente femeninas definían y apuntalaban el ámbito familiar» (Grimshawm, 1995: 321), se mantiene en Vaz Ferreira en la idea de una tendencia «natural» en la mujer de la inclinación por los tradicionales roles familiares, matizada mediante la postulación normativa de igual libertad y dignidad.

Es más interesante considerar los factores psicológicos que también constituirían, según Vaz Ferreira, las bases de hecho de la diferencia entre mujeres y hombres. De lo psicológico acepta que «es muy dudoso. Desde luego que las diferencias individuales dentro de cada sexo comprometen cualquier generalización. Después, hay la parte de educación, mal distribuida hoy, que vela el problema» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 47). Pero esto no evita que en las conferencias Vaz Ferreira use generalizaciones de sentido común, que transmiten prejuicios sociales que parecen verdades obvias, simplemente por estar arraigados. Stuart Mill usa, para dar cuenta de las relaciones mujer y hombre, la categoría de sumisión, Vaz Ferreira en cambio, solo toma en cuenta la asimetría de la relación como algo a mitigar, ya que está atado a la idea de un supuesto hecho natural fundado en la función reproductiva como algo inamovible.

Veamos las diferencias psicológicas, que Vaz Ferreira también toma como cuestiones previas de hecho. «Las mujeres tienen, en general, tendencia a preferir la unión matrimonial y la psicología del hogar» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 75). Este factor regula el ejercicio de empleos, profesiones y actividades por las mujeres, y es «hecho muy natural y humano. No es tema para chistes antifeministas de mal gusto, sino que es tendencia a realizar un ideal en general preferible, y manifestación natural de la psicología femenina de amante y madre» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 75-76). El contraste con la perspectiva de Mill es particularmente chocante en este punto y, a mi juicio, resulta marcadamente desfavorable para la obra del filósofo montevideano. Para Vaz Ferreira hay manifestaciones naturales de la «psicología femenina», donde Mill ve el resultado esperable de siglos de estímulos y sanciones que han articulado una relación de dominación (*subjection* la denomina). Como resultado de la ideología de época, advierte Mill, que ha sustituido la apoteosis de la Razón por la omnipresencia del instinto: «llamamos instinto a todo lo que encontramos en nosotros mismos, y para lo cual no contamos con fundamento racional alguno» (Mill, 2008: 474). Así se ha conformado la psicología de las mujeres, no para la autonomía, sino que a mayor ventaja de los hombres que esperan «sirvientas y odaliscas». Así quedan naturalizadas relaciones y sentimientos que han nacido, estima, de una mera desigualdad de fuerza física. Mientras para Mill lo instintivo se identifica casi con el prejuicio; para Vaz Ferreira en cambio, que continúa en este aspecto más próximo a Spencer, el supuesto instinto forma parte de bases dadas, escasamente moldeables. Debo confesar un cierto asombro frente al hecho de que, habiendo tenido a su

consideración<sup>125</sup> el libro de Mill, Vaz Ferreira hipostasie tan prestamente una psicología idealizada de las mujeres del área cultural occidental de los comienzos del siglo XX, sin ni siquiera haber considerado la posibilidad de su problematización.

La razón de esta postura vazferreirana está vinculada a su filosofía general, que considera a los sentimientos como lo más cercano a lo inefable de la identidad individual, no llegando casi nunca a considerar cómo esos sentimientos pueden haber sido moldeados «desde fuera» (Andreoli, 1993: 39-43, 50-52). En cambio los estima como lo más valioso a preservar y desarrollar, y expresa, de esta forma, también la pervivencia en su obra de motivos centrales del spencerismo, al que considera como el modo de abordar naturalmente, en su positividad y sin abstracciones deformantes, el estudio de la sociedad humana, presente en el doble papel de supuesta comprobación positiva que tuvo la teodicea evolucionista y por otra parte, de control normativo. En este caso, Vaz Ferreira encuentra en los sentimientos de la «psicología femenina de amante y madre» la «tendencia a realizar un ideal preferible» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 75-76).

Esta concepción ideal de una cierta organización familiar basada en el matrimonio monógamo es la línea directriz del fin de la tercera y comienzo de la cuarta conferencia, y manifiesta rasgos típicos del liberalismo vazferreirano y su preocupación por evitar los radicalismos. La búsqueda constante de la moderación es una de las distancias más notorias con la obra de Stuart Mill. Su dirección en cuanto a ideales,<sup>126</sup> igualmente comprometida con una perspectiva evolucionista, está especialmente orientada a evitar, a la vez, el conservadurismo retrógado y la utopía, a la que consideraba incapaz de operar efectivamente en lo real. La pareja heterosexual monogámica, cree Vaz Ferreira, responde a la inclinación femenina y debe operar como norte educador de los hombres, ya que considera que el ascetismo que implica la unión monogámica es un factor evolutivo progresivo:

hay que comprender y valorar la significación ya positiva, el valor aún en moral puramente positiva, el coeficiente en progreso y en posibilidades, de la privación, del mismo ascetismo [...]; lo que significa el dominio sobre sí mismo, sobre los deseos, sobre los instintos, como posibilidad, como capacidad humana; como coeficiente de bondad y de esfuerzo, de sacrificio, de heroísmo. Lo importantísimo es, así, la dirección de la especie [...] hacia la combinación del amor de la familia, del amor de los sexos con la paternidad y la maternidad, combinación cada vez más fundida, cada vez más sublimada (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 122).

El orden vigente queda así justificado por su supuesta coincidencia con una pretendida «evolución natural». Se pretende obtener con este recurso dos tipos distintos de resultados que supuestamente se sostienen mutuamente, cuando en

125 Esto lo supongo con entera convicción por la razón de que Vaz Ferreira está atento a la obra de Mill en general, aunque nunca cita este libro, lo que se puede explicar por el hecho de que no acostumbraba citar según las reglas del actual trabajo académico.

126 Nos hemos referido a este aspecto del pensamiento de Vaz Ferreira en las cuestiones sociales en Andreoli, 1993.

realidad ni siquiera son del mismo orden lógico. Por un lado la pretendida dirección de la evolución natural daría a un cierto estado de cosas su justificación, de una forma pretendidamente positiva y natural. Es decir justifica un ordenamiento social, identifica tendencias y a la vez confunde sus divergencias fácticas con desviaciones normativas o, en el mejor de los casos, las tiene por expresión de la singularidad humana. Pero si se trata de un orden natural, simplemente señala lo que se puede esperar que ocurra, y, en consecuencia no justifica nada, cualquiera sea la instancia del caso. En este caso tanto la pretendida tendencia de la mujer al amor monogámico, como la desviación masculina de ese patrón normativo. La diferencia, valoración positiva de la supuesta tendencia monogámica femenina es considerada natural, y a la vez la exigencia de modificación de las tendencias masculinas, significan que el ascetismo, ir contra del impulso natural por lo menos en el caso del hombre según supone Vaz Ferreira, se pasa a ver como «sublimación», y «dirección de la especie». En la mujer el rol de madre y esposa queda naturalizado y convertido en ideal preferible, en relación con lo cual el resto adquiere una función auxiliar, el papel de completar.

En el caso parecen ser más ajustados los resultados que obtiene Mill, con su perspectiva más atenta a la variabilidad social y su supuesto de que las relaciones asimétricas entre los sexos son meramente el resultado de una inicial desigualdad de fuerzas. Este supone que, de estar abiertas las opciones a las mujeres, «no habría suficientes de ellas dispuestas a aceptar una condición de la que se dice que les es natural» (Mill, 2008: 500). La doctrina que verdaderamente opera según Mill es la siguiente: «Es necesario para la sociedad que las mujeres se casen y produzcan niños. No harían tal cosa si no fueran compelidas. En consecuencia es necesario compelerlas». En consecuencia se trata de «forzar a las mujeres al matrimonio cerrándoles todas las otras puertas». Mill tiene el buen tino de extraer las conclusiones adecuadas a partir de la descripción de una relación social de subordinación entre seres sustancialmente iguales, y en cuanto a la supuesta rai-gambre de la naturaleza psicológica, prudentemente advierte que de tal cosa nada podemos decir con certeza: «nadie tiene título suficiente para cualquier opinión positiva sobre este asunto» (Mill, 2008: 495), pues nos encontramos con el producto de una larga sedimentación de relaciones en las que hace que toda referencia al carácter femenino, lo es a «una cosa eminentemente artificial» (Mill, 2008: 493), que tiene la peculiaridad de haber sido gestada en un proceso en el que:

Los hombres no quieren solo la obediencia de la mujer, quieren sus sentimientos. Todos los hombres, excepto los más embrutecidos, desean tener en la mujer más cercanamente conectada con ellos, no una esclava forzada, sino una voluntaria; no una esclava meramente, sino una favorita (Mill, 2008: 486).

Por el contrario, es justamente en los sentimientos que Vaz Ferreira ve el elemento ennoblecedor y «espiritualizante» de esa relación. También parte del supuesto, de que lo deseable es una situación que permita el ejercicio de opciones libres, y considera que la situación de su sociedad en las primeras décadas

del siglo pasado, en la cual la mujer depende de casarse, y reciba, en consecuencia, una pseudoeducación con esa finalidad, todo eso constituye «uno de los más tristes y antipáticos aspectos» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 76) de nuestra sociedad en esa época. El punto de partida deseable es que la mujer no tenga que estar atada al matrimonio como obligación, pero igualmente este constituye, en esta visión, el centro de gravedad de la existencia de la mayoría de las mujeres, tanto de hecho como de valor:

Muchas mujeres llegan al ideal en general preferible: unión monógama superiorizada hasta donde den los afectos y la cultura de los dos, y completada por los hijos. [...] Cuando eso se realiza, y cuando todavía evoluciona con felicidad, lo mejor es, sin duda, que la carga externa, en cuanto forzosa, recaiga o total o parcialmente sobre el hombre. La mujer puede prestarle ayuda: comprender, colaborar, auxiliar en su caso. Pero, como ideal, es mejor concebir esa faz de la actividad de la mujer más bien como complementaria, y como de dignidad, superiorización y placer, mejor que como de necesidad; y no demasiado dominante y absorbente (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 73).

El supuesto de Vaz Ferreira es que la autonomía y la igualdad de dignidad no es menoscabada por el hecho de que la «carga externa» esté más bien a cargo del hombre, y que para la mujer, trabajo y educación sean más bien «superiorización», sin que esto afecte su igualdad de estatus. Claramente estamos aquí ante la idealización de las preferencias de la clase media ilustrada de la sociedad de su época. Este es un ejemplo del tipo de idealizaciones, que ha criticado la corriente central del pensamiento feminista, por lo menos desde Simone de Beauvoir. Lo que podemos decir a favor de Vaz Ferreira, en el sentido de atenuar la marca sexista de su perspectiva sobre lo relevante en la construcción de la identidad y en el sentido de dignidad, es que estas observaciones no son más que un aspecto de su concepción de la construcción de la identidad humana. En ella prioriza la instancia más privada de la propia vida psíquica, a la que llama «psiqueo», previa al lenguaje, tanto pensado como expresado, y a la acción y al trabajo (Andreoli, 1993: 39-46). Dada la conformación y la naturaleza que tendrían los sentimientos de amor y familia en la mujer, para Vaz Ferreira, la consecuencia es que la existencia femenina se defina prioritariamente por estos vectores. Esta postura está afectada por una doble debilidad, tanto del supuesto que condiciona su visión de lo femenino, como el de su filosofía general.

El aspecto más destacado del feminismo de Vaz Ferreira es su criterio de compensación.<sup>127</sup> La noción de compensación remite al clásico principio aristotélico, según el cual es injusto tratar con igualdad formal a quienes son desiguales en algún aspecto relevante, ya que de este modo se reproduce o agrava la desigualdad. Para Vaz Ferreira, la desigualdad femenina, como hemos visto, radica en el hecho de que la mujer es quien corre con las cargas del embarazo y conexas, lactancia y primera crianza. Pero ya se trate de desigualdades «naturales»

---

127 Esta es también la apreciación de Oliver (2002).

o sociales, el criterio de compensación constituye una pauta básica de justicia. Pero es justamente en este aspecto, donde la propuesta vazferreirana ha sufrido más desmentidos en el transcurso del desarrollo histórico.

En el contexto legal del Uruguay, para el que Vaz Ferreira pronunció sus conferencias, el hombre era el jefe de la familia, quien fijaba el domicilio familiar, tenía en exclusividad la patria potestad sobre los hijos, y era el administrador de la sociedad conyugal, mientras que la mujer debía contar con la autorización del marido para ejercer una profesión y el comercio, y su infidelidad era siempre causal de divorcio, mientras que la del hombre solo en condiciones calificadas.

Tomemos el caso de la administración de los bienes de la sociedad conyugal:

resolver el caso es común que los hombres entiendan más de la administración que las mujeres; es común que los maridos comprometan los bienes de sus esposas y hay razones para establecer defensas legales, etcétera. Por lo cual viene a tener algo de superficial ese estado de espíritu habitual de algunos feministas que creen tan sencillo estableciendo simplemente «la igualdad» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 106-107).

Las propuestas de Vaz Ferreira para superar el predominio marital en la administración de la sociedad conyugal son variadas y matizadas (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 107-109), pero la solución que de hecho se dio fue muy sencilla. En 1946 el art. 1 de la Ley de Derechos Civiles de la Mujer declaró simplemente «La mujer y el hombre tienen igual capacidad civil», y los artículos siguientes establecieron principios igualitarios en varios aspectos, particularmente en la sociedad conyugal. De hecho en este caso, el establecimiento de la igualdad formal estricta, no produjo ningún inconveniente, y desmintió la prevención de Vaz Ferreira contra el «concepto, en muchos casos irrealizable y en algunos contraproducente, de igualación» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 104).

Debemos tomar en cuenta lo que Vaz Ferreira consideraba la principal aplicación del feminismo de compensación: el divorcio por sola voluntad de la mujer. Esta fue una de las pocas ocasiones en las que el filósofo incidió directamente en la legislación, ya que fue consultado en ocasión de la discusión sobre la ley de divorcio. La discusión se dio entre los antidivorcistas, y aquellos que promovían el divorcio por cualquiera de las partes. La solución que propuso Vaz Ferreira fue diferenciar el caso de la mujer de la situación del hombre: divorcio por sola voluntad de la mujer sin necesidad de expresar causa, divorcio del hombre por causal. La consecuencia fue que recibió críticas de los antidivorcistas y de los divorcistas, por considerar estos que había que preservar la igualdad de las partes. Estos últimos terminaron por aceptar el proyecto de Vaz Ferreira, pues aparecía como una propuesta atenuada, con mayores posibilidades de ser adoptadas. El filósofo llamaba a este instituto «mi ley», y consideraba que con ella se tomaban adecuadamente en cuenta las diferencias existentes entre las partes, tanto las biológicas, como las sociales y legales:

si en el matrimonio las cosas pueden arreglarse totalmente contra el gusto de la mujer, ya parecería razonable dar a esta más libertad, porque puede



tener más razones para romper el vínculo, que el esposo, que tiene el poder de arreglar las cosas a su gusto. En esta sociedad especial en que la ley da a uno de los socios de hacer predominar en todo su voluntad, sus ideas y sus placeres, podría razonablemente dar al otro socio... el derecho de dejar de serlo (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 93).

Pero también en este caso la evolución histórica fue en la dirección de la igualdad simple. En la práctica judicial, actualmente una mayoría creciente de mujeres prefiere promover el divorcio por causal por ser más rápido, y han sido cada vez menos los divorcios por sola voluntad. Finalmente la introducción como causal de divorcio de la separación de hecho, introdujo la posibilidad de divorcio a iniciativa de cualquiera de las partes, sin que hayan sido denunciados inconvenientes notorios.

Estimamos que lo que el feminismo de compensación que promueve Vaz Ferreira no llega a diferenciar adecuadamente los distintos niveles que están en juego. Desde el punto de vista más abstracto, que también es el fundamento más básico de un régimen político liberal, tal como se expresa en la forma contemporánea de liberalismo más desarrollada, los ciudadanos como personas morales, se consideran sujetos libres e iguales, «se ven a sí mismos como tendiendo inevitablemente a la prosecución de la particular forma del bien que afirman en cada tiempo dado» (Rawls, 2001: 21). Brevemente, una concepción coherentemente liberal supone la igualdad moral de las personas, empíricamente distintas, no importando ni la forma ni la fuente de la desigualdad respecto al requisito básico de la igual consideración de sujetos igualmente dignos. En el tema que nos ocupa, las ventajas de una estrategia de compensación que parte de la diferencia desde el punto de vista empírico y normativo, aunque sea para igualar, tiende a ser desmentida si el régimen se desarrolla en forma liberal. Las compensaciones, si cumplen su finalidad tienden a dejar de cumplir su función. El principio constitucional de la organización política es la igualdad, y la admisión de las diferentes concepciones del bien no queda particularmente marcada, en las concepciones liberales, por las diferencias entre mujeres y hombres. Las compensaciones tendrían lugar a nivel legal y judicial, que son las instancias aptas para atender las diferencias concretas. Es por esto que el modelo en un régimen liberal, respecto a la diferencia entre hombre y mujer, en cuanto a principios es la igualdad simple, que a Vaz Ferreira le parece una simplificación nociva. En la sociedad política liberal el único principio normativo consistente es la disolución de la subordinación, o de la sujeción, recordando la terminología que prefiere Stuart Mill. La compensación solo puede tener un papel local y provisorio.

Que la lógica liberal lleva a promover la igualdad normativa entre ciudadanos libres portadores de la propia concepción del bien, se ve de modo particularmente claro en la cuestión de la ciudadanía. La lucha por el sufragio tuvo un papel decisivo en la conformación del movimiento feminista, pero si bien fue «inicialmente, la cuestión de combate», su consideración, estima Vaz Ferreira, «es la más fácil y simple») ya que en el caso la respuesta correcta es directamente de igualación. Si

los dos sexos son iguales en cuanto a condiciones para ejercer la ciudadanía, no hay razón para negar el sufragio femenino; si son diferentes, esta diferencia no tendría que tener consecuencias prácticas al respecto, incluso sería una razón más que «completaría la democracia» (Vaz Ferreira, 1963, t. IV: 54-55). En todo caso es de destacar que cuando Vaz Ferreira hace estas observaciones —probablemente en 1914— las mujeres carecían del derecho al sufragio en Uruguay, obteniendo la ciudadanía activa en 1934. En un Apéndice que añade en 1952, considera que este aspecto está solucionado, se «resolvió solo sin ningún inconveniente de hecho».

Resulta de interés observar que Vaz Ferreira expresa su rechazo a dos «estados de espíritu» contrarios al voto femenino, según los cuales: 1) le sobrevendrían grandes calamidades, y 2) sí es bueno, pero no estamos preparados todavía. Si dejamos de lado el segundo, que no es más que la búsqueda de una dilatoria timorata, el primero es un ejemplo de la actitud regresiva contra los cambios, que tal como señala Albert Hirschman (Hirschman, 1991: 21-54), también acompañó a la reacción contra el sufragio universal masculino, especialmente en Europa. Es de señalar que si bien Vaz Ferreira se alegra que ciertos temores no se vieron confirmados (que el voto femenino favoreciera tendencias conservadoras), en cambio sí se dio algo que no pudo observar claramente en su vida, porque en 1952 la historia de elecciones con voto femenino era todavía breve, en el presente la presencia de mujeres en cargos electivos o de gobierno es en Uruguay muy baja. En todo caso operan barreras para las cuales el pensamiento liberal no está muy bien preparado para advertir. En el presente hay resistencias que las perpetúan, con expresión en todo el espectro político uruguayo, que sin necesitar ser mayoritarias, cuentan a su favor con la inercia, y logran impedir medidas compensatorias, como una razonable cuotificación, invocando viejos argumentos liberales como ser que todo ciudadano/a debe contar como uno.<sup>128</sup>

El pensamiento de Vaz Ferreira es claramente liberal, e implicaría forzar el contexto, contraponerlo a las formas radicales del feminismo que denuncian el liberalismo como una visión descorporizada del hombre, de carácter binario que distingue público y privado, como correlativo a la distinción dual mujer y hombre, que también cuestionan. Vaz Ferreira y Mill, junto con Wollstonecraft, son liberales, porque valoran la capacidad individual de construir un plan de vida y quieren asegurarle la protección de un ámbito de privacidad (Gerson, 2002: 794-810). En todo caso la diferencia está en la concepción del espacio privado. Mill cree que si los padres no cubren las necesidades de la socialización, el Estado deberá hacerlo en su lugar (Gerson, 2002: 803),

---

128 La proporción de mujeres en puestos importantes de la política en Uruguay es muy baja, incluso comparada con la región. Actualmente las mujeres que actúan en política con una perspectiva feminista promueven la aplicación de la reserva de cuotas mínimas para las mujeres en cargos electivos, promoviendo un criterio de igualación positiva para corregir una desigualdad largamente consagrada. En todos los sectores políticos han encontrado resistencias para que se aplique realmente esta igualación moderada en los cargos representativos.

Vaz Ferreira acerca lo familiar a la naturaleza, en todo caso sublimada, y a la mujer, suponiendo en ella determinados sentimientos e intereses ligados a la familia, que serían el centro de gravitación de lo que le importa, o debiera importarle. Es particularmente vulnerable a las críticas feministas contra la distinción entre lo público («externo» en la terminología de Vaz Ferreira), espacio por antonomasia del poder, y lo privado, fundamentalmente el mundo de los afectos familiares, como instancia apolítica, donde se radicarían prioritariamente las mujeres.<sup>129</sup>

Al poner el acento en la diferencia de supuestas preferencias que quedan cosificadas como «naturales», y priorizarlas al énfasis en la igualdad de estatus, que Stuart Mill sí consideraba fundamental, se expresa el aspecto conservador del pensamiento de Vaz Ferreira. Para tratar de permanecer en la crítica interna, hemos preferido limitarnos a señalar la inconsistencia entre, por una parte, considerar fundamental un principio de compensación —no su aplicación local— y, por otra, sostener una concepción que se concibe como liberal.

---

129 Sobre público y privado en las diferencias de género, la literatura feminista es abundante, se tuvo en cuenta Moller Okin en Gould, 1997.

# Bibliografía

- Acosta, Yamandú (2008) «El pensar radical de Vaz Ferreira y el discernimiento de los problemas sociales», *Revista de la Academia Nacional de Letras*, Año 3, n.º 5, julio-diciembre.
- Amorós, Celia (2002) «A vueltas con el problema de los universales. Guillerminas, Roscelinas, Abelardas», en Femenías, María Luisa, *Perfiles del feminismo latinoamericano*, Buenos Aires, Catálogos.
- Andreoli, Miguel (2008) «Estudio introductorio» en *Sobre moral y la cuestión social. Textos de Carlos Vaz Ferreira, selección de Miguel Andreoli*, Montevideo, Universidad de la República y Biblioteca Nacional.
- (2005) «El feminismo de Vaz Ferreira», *Mora, Revista del Instituto interdisciplinario de Estudios de Género*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, n.º 11, diciembre, pp. 122-135.
- (1996) «La moral en Vaz Ferreira: pluralismo, interioridad y desdicha», en Andreoli, Miguel (comp.), *Ensayos sobre Vaz Ferreira*, Montevideo, Facultad de Humanidades, Universidad de la República.
- (1993) *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Montevideo, Facultad de Derecho, Universidad de la República.
- Ardao, Arturo (1961) *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos.
- (1962) *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Departamento de Publicaciones, Universidad de la República.
- (1968) *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República.
- (1978) *Génesis de la Lógica Viva de Vaz Ferreira*, en *Estudios Latinoamericanos. Historia de las Ideas*, Caracas, Monte Ávila Ed.
- Aristóteles (2008) *Ética Nicomaquea*, Barcelona, Gredos.
- Baldwin, John D. (1968) *George Herbert Mead. A unified theory of sociology*, California, Sage Publications.
- Barrán, José Pedro y Nahum, Benjamín (1986) *Battle, los estancieros y el Imperio Británico t. 3, El nacimiento del batllismo*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental-CINVE.
- Barrán, José Pedro (1982) *Historia de la sensibilidad en el Uruguay, Tomo 2, El disciplinamiento (1860-1920)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias.
- Berisso, Lía (2008) «Carlos Vaz Ferreira y el mínimo social: Una posición de avanzada», en *Actio* n.º 10, diciembre.
- Berlin, Isaiah (1969) *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- Caetano, Gerardo y Rilla, José (2005) *Historia contemporánea del Uruguay. De la colonia al siglo XXI*, Montevideo, CLAEH- Fin de Siglo.
- Castro, Antonio (1914) *Algunas anotaciones a la Lógica Viva*, Montevideo, Círculo de Estudios Francisco Bauza.
- Castro, Diana y Langon, Mauricio (1969) *Pensamiento y acción en Vaz Ferreira*, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria.
- Cerutti Crosa, Pedro (1946) *Crítica de Vaz Ferreira*, Montevideo, Ed. Pueblos Unidos.

- Claps, Manuel (1950) «Carlos Vaz Ferreira. Notas para un estudio» en Ardao, A. y otros, «La literatura uruguaya del 900», Montevideo, *Número*.
- (1972) «Las influencias determinantes en el pensamiento de Vaz Ferreira», en *Centenario de Vaz Ferreira*, Montevideo, *Cuadernos de Marcha*, n.º 64, agosto.
- (1979) «Prólogo», en Vaz Ferreira, C., *Lógica Viva. Moral para intelectuales*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Cohen, G. A. (2001) «Why not Socialism?», «¿Por qué no el socialismo?» en Gargarella, R. y Ovejero, F. (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós.
- Dahl, Robert A. (1991) *La democracia y sus críticos*, Buenos Aires, Paidós.
- Devigne, Robert (2006) *Reforming Liberalism. J. S. Mill Use of Ancient, Religious, Liberal, and Romantic Moralities*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- Diab, Fernanda (2008) «Fundamentación del derecho a la vivienda», *Revista Actio*, n.º 10, diciembre, pp. 41-53.
- Elias, Norbert (1990) *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Ediciones Península.
- Elster, Jon (1990) *Nuts and Bolts*, Cambridge, University of Cambridge [1989], trad.: *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa.
- (1986) «The market and the fórum: three varieties of political theory», en Elster Jon y Hylland, Aanund, *Foundations of social choice theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Farber, Paul Lawrence (1994) *The Temptations of Evolutionary Ethics*, Berkeley, University of California Press.
- Femenías, María Luisa (2002), *Perfiles del feminismo latinoamericano*, Buenos Aires, Catálogos.
- Fleischacker, Samuel (2004) *On Adam Smith's Wealth of Nations, A Philosophical Companion*, Princeton y Oxford, Princeton University Press.
- Frankena, William K. (1965) *Ethics*, New Jersey, Prentice-Hall Inc.; trad. *Ética*, México, UTEHA.
- Frankfurt, Harry G. (2006) *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Friedman, Milton (1962) *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gerson, Gal (2002) «Liberal feminism: individuality and opposition in Wollstonecraft and Mill», en *Political Study*, vol. 50, pp. 794-810.
- Glick, Thomas F. (1989) *Darwin y el darwinismo en Uruguay y en América Latina*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República.
- Goldman, Alan (1976) «The Entitlement Theory of Distributive Justice», *The Journal of Philosophy*, LXXIII, 21, p. 826.
- Goul, Carol C. (edit.) (1997) *Gender*, Nueva Jersey, Humanities Press International.
- Gray, John (1978-1979) «The Traditional View of an Incoherent Mill. A "Two Mills" Thesis», en *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol. 2, n.º 2, abril-junio 1979, Cato Institute.
- Grimshawm Jean (1995) «La idea de una ética femenina», en Singer, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial.
- Grompone, Antonio M. (1972) «Carlos Vaz Ferreira», en *Centenario de Vaz Ferreira*, Montevideo, *Cuadernos de Marcha*, n.º 63, julio.
- Habermas, Jürgen (1999) «Tres modelos normativos de democracia», en Habermas, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Haslett, D.W. (1986) «Is inheritance justified?», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, n.º 2, pp. 122-155.
- Hayek, Friedrich, A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press.

- Hirschman, Albert (1991) *Retóricas de la intransigencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Holmstrom, Nancy (1997) «Do women have a distinct nature?», en Gould, Carol C. Ed., *Gender*, Nueva Jersey, Humanities Press International.
- Hook, Sidney (2002) *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*, ed. Ernest B. Hook, Amherst, Nueva York, Prometheus Books.
- James, Williams (1893) *Psychology*, Nueva York, Henry Holt and Company.
- (1950) *The principles of psychology*, vol. 1, Nueva York, Dover Publications.
- (1943) *Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe*, Longmans, Green and Co.
- Lukes, Steven (1973) *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Machan, Tibor R. (1998) *Classical Individualism*, Nueva York, Routledge.
- Macintyre, Alasdair (1989) *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Macintyre, Alasdair, *After Virtue*, Nueva York, University of Notre Dame Press, 1984, trad. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987
- Macpherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press.
- Martínez, Martín C. (1965) *La teoría evolucionista en la propiedad territorial*, en *Estudios sociológicos*, Montevideo, Colección de Clásicos Uruguayos.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1968) *La Ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, Karl, (1978) *OME 5 Manuscritos de París, Anuarios francoalemanes*, Barcelona, Crítica.
- Massera, Ema (1991) «La propuesta educativa de Vaz Ferreira», *Punto*, 21, n.º 55, Montevideo, setiembre.
- Mato, Carlos (1967) «Vaz Ferreira: limitaciones y escamoteos de una filosofía», en *Praxis*, n.º 1, diciembre.
- Mead, George Herbert (1912) «The mechanism of social consciousness», en *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 9, pp. 401-406.
- (1914) «Class lectures in social psychology», en D. L. Miller, *The Individual and the Social Self*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1972) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mill, J. S. (1967) *Essays on Economics and Society*, Toronto, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.
- (1931) *Utilitarianism; On Liberty & Representative Government*, Londres, J. M. Dent & Sons Ltd., trad.: *El Utilitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, trad.: *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1986.
- (2008) «The subjection of women» (1869), en *On Liberty and other Essays*, Londres, Oxford University Press.
- (1929) *Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy*, W. J. Ashley, ed., Londres, Longmans, Green, and Co.
- (1917) *Sistema de Lógica deductiva e inductiva*, Madrid, Daniel Jorro Ed.
- Miller, David L., (1982) *The individual and the social self*, Chicago, University of Chicago Press.
- Moller Okin, Susan (1997) «Selection from Justice, Gender and the family», en Gould, Carol C.
- Moore, George Edward (1903) *Principia Ethica*, Cambridge University Press, trad. *Principia Ethica*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1959.

- Nietzsche, Friedrich (1995) *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Norton, John (1996) «Toleration as a virtue», en Heyd, David, *Toleration, an Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, trad.: *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988.
- (2001) *Invariances. The Structure of the Objective World*, Cambridge, Belknap Press.
- Oddone, Juan (1966) *La formación del Uruguay moderno*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Oliver, Amy A. (2002) «El feminismo compensatorio de Carlos Vaz Ferreira», en Femenías, María Luisa, *Perfiles del feminismo latinoamericano*, Buenos Aires, Catálogos.
- Ovejero, Félix (1991) «Economía moral del mercado», en *Arbor*, n.º 550, Tomo CXL, Madrid, octubre.
- Paladino, Iúlio (1962) *La Lógica Viva y la teoría de los sofismas*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias.
- Popper, Karl R., *The open society and its enemies*, Princeton, Princeton University Press; trad.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós.
- Puchet, Enrique (1972) *Vaz Ferreira: sobre individualismo y socialismo*, en *Centenario de Vaz Ferreira\**, Montevideo, Cuadernos de Marcha, n.º 63, julio.
- Rawls, John (1999) *A Theory of Justice*, edición revisada, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- (2001) *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Belknap Harvard.
- (1993) *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, trad. *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económico, 1995.
- (1987) «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies* 7/1:1-2.
- Real de Azúa, Carlos (1958) «Partidos políticos y literatura en el Uruguay», en *Tribuna Universitaria*, n.º 6/7, Montevideo, noviembre.
- (1950) *Ambiente espiritual del novecientos*, en Ardao, A. y otros, *La literatura uruguaya del 900*, Montevideo, Número.
- Renaut, Alain (1997) *The era of the individual*, Princeton, Princeton University Press.
- Reyes, Agustín (2009) «El principio de comunidad en Cohen», en *Actio* n.º 11, noviembre.
- Riesman, David; Reuel Denney y Nathan Glazer (1950) *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press.
- Robinel, André M. R. (1972) «Una nueva concepción del empirismo: la filosofía empírica de Vaz Ferreira», en *Centenario de Vaz Ferreira*, Montevideo, *Cuadernos de Marcha*, n.º 64, agosto.
- Ruse, Michael (1986) *Taking Darwin seriously*, Oxford, Basil Blackwell, trad.: *Tomándose a Darwin en serio*, Barcelona, Salvat Ed., 1987.
- Sambarino, Mario (1953) «El concepto de individualismo», *Número*, Año 5, n.º 22, enero-marzo.
- Sasso, Javie (1980) *Vaz Ferreira y la tradición positivista: el caso de las falacias verboideológicas*, en *Fragments*, n.º 7, CEL Rómulo Gallegos, Caracas, mayo-agosto.
- Searle, John (1980) *Actos de habla*, Madrid, Cátedra.
- Sidgwick, Henry* (1874) *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral sentiments*, <<http://www.marxists.org/reference/archive/smith-adam/works/moral/index.htm>>.

- Sheffler, Samuel (1997) «Distributive justice and economic desert» en Olsaretti, Serena editora, *Desert and Justice*, Oxford, Clarendon Press, Oxford, Nueva York.
- Simon, Linda (1998) *Genuine Reality a Life of William James*, Nueva York, Harcourt Brace & Company.
- Spencer, Herbert (1891) *Justice*, Parte IV de *The Principles of Ethics*, Nueva York, D. Appleton & Company.
- (1945) *The Man versus the State*, trad. *El Hombre contra el Estado*, La Plata, Ed. Yerba Buena.
- (1872) *Principles of Psychology*, Londres, Williams & Norgate.
- (1879) *The Data of Ethics*, Londres, Williams & Norgate.
- (1878) *The Study of Sociology*, Londres, Kegan Paul.
- Taylor, Charles (1985) «What is wrong with negative liberty?», en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, pp. 211-229, trad. «¿Cuál es el problema de la libertad negativa?», en *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 257-81.
- Timasheff, Nicholas S. (1955) *Sociological Theory. Its nature and growth*, Nueva York, Random House; trad.: *La teoría sociológica*, México, FCE, 1961.
- Tugendhat, Ernst (1986) *Self-consciousness and self-determination*, Cambridge, MIT Press.
- Van Parijs, Philippe (1995) *Real Freedom for All, What (if anything) can justify capitalism*, Oxford, Clarendon Press.
- Varela, José Pedro (1910) *La educación del pueblo*, Montevideo, Dirección General de Instrucción Primaria, 2.<sup>a</sup> ed.
- Waldron, Jeremy (2001) *Liberals Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wall, Stephen (1998) *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1980) *In Defense of Equality*; en *Radical Principles*, Nueva York, Basic Books.
- Weber, Max (1971) «El sentido de la “libertad de valoración” en las ciencias sociológicas y económicas», en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Península.
- (2004) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Andrómeda Ediciones.
- Wiley, Norbert (2006) «Pragmatism and the Dialogical Self», en *International Journal for Dialogical Science*, Spring. vol. 1, n.º 1, pp. 5-21.
- Williams, Bernard (1985) *Ethics and the limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- (1985) *Ethics and the limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Wright Mills, Charles (1963) *Sociology and Pragmatism*, New York, Paine-Whitman Publishers, s/f. en trad., fecha prefacio de Horowitz; trad. Anibal Leal, *Sociología y pragmatismo*, Buenos Aires, Siglo Veinte [1968].

## Fuentes

- Vaz Ferreira, Carlos (1963) *Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay*, XXV tomos, Montevideo.





**Miguel Andreoli** es abogado y licenciado en filosofía, investigador nivel 2 del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de la Agencia Nacional de Investigación en Innovación (ANII).

Actualmente es profesor en Ética y en Filosofía política en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República (Udelar), donde desempeña la dirección de Filosofía de la práctica.

Investiga y ha publicado trabajos sobre justicia y fundamentos de los derechos humanos.

ISBN: 978-9974-0-0884-7

