

José Seoane
compilador

Yamandú Acosta
Carlos E. Caorsi
Andrea Carriquiry
Fernanda Diab
Edgardo Pérez Monzillo
Eduardo Piacenza

Vaz Ferreira: en homenaje

José Seoane

(compilador)

Yamandú Acosta · Carlos E. Caorsi

Andrea Carriquiry · Fernanda Diab

Edgardo Pérez Monzillo · Eduardo Piacenza

Vaz Ferreira: en homenaje

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 Juan Introini, Juan Fló, Ana Frega, Mónica Sans, Renzo Pi, Eloisa Bordoli, Graciela Barrios.

© José Seoane, Yamandú Acosta, Carlos E. Caorsi, Andrea Carriquiry, Fernanda Diab,
Edgardo Pérez Monzillo, Eduardo Piacenza
© Universidad de la República

Departamento de Publicaciones, Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)
José Enrique Rodó 1827 - Montevideo CP: 11200
Tels.: (+598) 2408 57 14 - (+598) 2408 29 06
Telefax: (+598) 2409 77 20
www.universidadur.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm
infoed@edic.edu.uy

ISBN: 978-9974-0-0747-5

ÍNDICE

COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL _____	5
A MODO DE PRÓLOGO _____	7
EL PENSAR RADICAL DE VAZ FERREIRA Y EL DISCERNIMIENTO DE LOS PROBLEMAS SOCIALES	
Yamandú Acosta _____	9
La prioridad del pensar sobre el saber _____	11
El filósofo y el educador _____	11
La probidad del pensar _____	13
Moral conflictual vs. eticidad del poder _____	14
Sujeto del progreso moral, sujeto de la historia _____	15
La prioridad del sentimiento sobre el pensamiento y la acción: el pensar radical _____	18
El discernimiento de los problemas sociales _____	19
LENGUAJE Y REALIDAD EN VAZ FERREIRA	
Carlos E. Caorsi _____	29
APUNTES SOBRE PENSAMIENTO ESTÉTICO EN URUGUAY: EL CASO DE VAZ FERREIRA	
Andrea Carriquiry _____	37
FUNDAMENTACIÓN DEL DERECHO A LA VIVIENDA	
Fernanda Diab _____	43
Fundamentación moral del derecho a la vivienda _____	45
El derecho a la vivienda como <i>derecho a estar</i> _____	48
La justificación de Vaz Ferreira del <i>derecho a tierra de habitar</i> _____	48
La justificación de Waldron del <i>derecho a estar</i> _____	50
Limitaciones de los argumentos de Vaz y Waldron para la defensa de una vivienda digna _____	53
LA IDEA DE LA LIBERTAD EN CARLOS VAZ FERREIRA E ISAIAH BERLIN	
Edgardo Pérez Monzillo _____	57
Introducción _____	59
La idea de la libertad en Vaz Ferreira _____	59
La idea de libertad en Berlin _____	60
Reflexión final _____	65
UN ANÁLISIS DE LA FALSA OPOSICIÓN	
Eduardo Piacenza _____	69
Introducción _____	71
La falsa oposición no puede ser tampoco un mero error de creencia muy difundido _____	75
La falsa oposición como creencia implícita en una incompatibilidad que no existe y que genera así discusiones ficticias _____	75
Las dificultades para pasar de una captación intuitiva de la falacia así entendida a una articulación conceptual aprovechable por sus lectores _____	79

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: ése 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 sólo 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 sólo 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; ésta 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

A modo de prólogo

Este libro forma parte de un esfuerzo más general. En el transcurso de 2008, el país tributó a Vaz Ferreira múltiples y merecidos reconocimientos, al cumplirse cincuenta años de su fallecimiento; en ese contexto, impulsamos desde la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, una serie de iniciativas cuyo objetivo más ambicioso era, expresado sintéticamente, la reunión de la comunidad filosófica uruguaya.

Entendíamos entonces que resultaba imprescindible abrir espacios para la participación y creación estudiantil, fortalecer la comunicación y el intercambio entre las diversas generaciones, reunir a filósofos uruguayos residentes en el país y en el extranjero. En otras palabras, lograr reconstruir un diálogo filosófico que interrumpiera violentamente la dictadura y que, reestablecida la democracia, diversas circunstancias no permitieron retomar en toda su potencialidad, y, a la vez, avanzar en un proceso de consolidación de exigencia académica profesional y compromiso social, en sintonía con las necesidades nacionales.

Tarea de tal envergadura sigue siendo hoy tarea inconclusa mas digna de ser proseguida con el mayor entusiasmo; las páginas que siguen —escritas por filósofos uruguayos de variadas generaciones, diferentes sensibilidades intelectuales y radicados en diversos países— son un nuevo esfuerzo en esa dirección.

José Seoane

Yamandú Acosta*

El pensar radical de Vaz Ferreira y el
discernimiento de los problemas
sociales

* Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho y Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

La prioridad del pensar sobre el saber

Sobre «pensar», comienza diciendo el *Diccionario de uso del español* de María Moliner: «Formar y relacionar ideas: “El oficio del filósofo es pensar”».¹

Por otro lado, Arturo Ardao, al ocuparse de la «función actual de la filosofía en Latinoamérica» en un texto de 1975 que lleva ese título, aborda el discernimiento entre la filosofía como «saber» y como «pensar», señalando:

se hace necesaria una distinción previa: por lo que se refiere a la noción de filosofía, la distinción entre filosofía como realidad ya fijada en el espíritu objetivo, y filosofía como ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo.

En otros términos, distinción entre filosofía como determinado tipo de conocimiento históricamente acumulado, organizado y hasta institucionalizado, desde la antigüedad hasta nuestros días, y la filosofía como propósito, tarea o misión del filósofo. Conforme a tal distinción, el obligado desdoblamiento del tema daría lugar a estas dos formulaciones: función actual del saber filosófico en Latinoamérica; función actual del pensar filosófico en Latinoamérica. Aquella apunta a la transmisión de la filosofía; esta a su creación. La primera repercute de variadas maneras en el campo de la enseñanza; plantea en sus diversos niveles y sectores el papel de la filosofía con relación a de otras disciplinas, en particular las científicas y tecnológicas: es cuestión pedagógica ante todo. La segunda afecta a la inteligencia latinoamericana en la responsabilidad por el ejercicio de la filosofía en lo que tiene de reflexión y especulación; apela a su compromiso consigo misma, en cuanto entidad social comunitaria, por encima, o más allá, de cualquier labor reglada o académica: es, por excelencia, cuestión filosófica».²

«El oficio del filósofo», «la tarea o misión del filósofo» y por lo tanto «el pensar filosófico», ha tenido a lo largo de la trayectoria vital, intelectual e institucional de Carlos Vaz Ferreira prioridad sobre «el saber filosófico» y su transmisión, y por lo tanto «la cuestión filosófica» por sobre «la cuestión pedagógica», en el sentido en que aquélla ha sido condición de posibilidad y de sentido de esta, discerniendo sus fundamentos y orientaciones.

El filósofo y el educador

No obstante «en la vida de Vaz Ferreira el educador ha dominado al filósofo, [...] el filósofo ha sido sacrificado voluntariamente al educador»³ según ha señalado Ardao en 1952 al considerar en el contexto de su trayectoria la confesión de Vaz Ferreira en el

1 María Moliner, *Diccionario de uso del español, j-z*, Tomo II, Gredos, Del Nuevo Extremo, Buenos Aires, 2007, p. 2243. Considerando que el «pensar» sea identificado como «el oficio del filósofo», no deja de ser al menos curioso y tal vez significativo, que una clásica obra de referencia de ese «oficio» o «disciplina» como lo es el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* dirigido por André Lalande, dedique una entrada a «pensamiento» que es el producto de dicho oficio, pero no dedica ninguna a «pensar», es decir a la actividad sin la cual el producto no sería posible.

2 Arturo Ardao, «Función actual de la filosofía en Latinoamérica», en *id. La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, Montevideo, 1987, pp. 131-139, 131-132.

3 Arturo Ardao, *Introducción a Vaz Ferreira*, Barreiro y Ramos S.A., Montevideo, 1961, p. 12.

«Prefacio» de *Fermentario* fechado en abril de 1938, en que escribe «[...] en el ejercicio de la enseñanza, y en los cargos públicos que en ella desempeñé, todas mis aspiraciones intelectuales fueron dominadas, y, para lo especulativo, casi esterilizadas, por el fervor de educar»,⁴ también ha destacado que

el Vaz Ferreira educador no se puede explicar sin el Vaz Ferreira filósofo, desde que toda su obra educacional ha sido dirigida desde el centro o núcleo filosófico de su personalidad; y por otro lado, que lo más original de su obra en el campo de la filosofía, ha tenido por esencial objetivo educar, enseñando a bien pensar, sentir y actuar.⁵

Hemos invertido aquí intencionalmente el título «El educador y el filósofo» con que Arturo Ardao inicia su texto «Carlos Vaz Ferreira»,⁶ a los efectos de enfatizar no obstante su obviedad, que la verdad de la conjunción de los dos términos y las proposiciones que ellos implícitamente connotan («V. F. es un educador» y «V. F. es un filósofo»), no sufre ninguna alteración por la inversión del orden de los mismos, por lo que el espacio lógico habilita un espacio epistemológico según el cual en Vaz Ferreira «el educador» es condición del «filósofo» en cuanto educar es la intención y finalidad última de su ejercicio de la filosofía, al tiempo que «el filósofo» es condición del «educador» en tanto que educar supone el ejercicio analítico-crítico-normativo de la inteligencia filosófica como fundamentación y orientación de sentido del acto o proceso educativo.

Considerando además la relación entre el sujeto «filósofo» y el sujeto «educador» que cohabitan sin agotarlo en el sujeto Carlos Vaz Ferreira; desde un uso (con intencional abuso) de la noción kantiana de «sujeto trascendental», podemos afirmar que el sujeto filósofo es trascendental respecto del sujeto educador, al tiempo que el sujeto educador es trascendental respecto del sujeto filósofo. Complementariamente, el sujeto Carlos Vaz Ferreira —con la historicidad constitutiva de todo sujeto empírico— es el sujeto trascendental de estas dos determinaciones de sujeto.

Queda claro que el «sujeto trascendental» de Kant es abstracto, de carácter epistémico. No obstante, al estimar las relaciones entre el a priori antropológico y el a priori epistemológico en Kant liberado del kantismo, Arturo Andrés Roig ha argumentado a nuestro juicio convincentemente sobre la prioridad del primero respecto del segundo y, por lo tanto, sobre la trascendentalidad del sujeto empírico respecto del sujeto trascendental.⁷ Carlos Vaz Ferreira es el caso de un sujeto empírico que imprime sus condiciones trascendentales tanto al filósofo como al educador sin las cuales estos no

4 Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo X, Montevideo, 1963, p. 24.

5 Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956, p. 46, e *id.* *Introducción a Vaz Ferreira*, Barreiro y Ramos S.A., Montevideo, 1961, p. 18.

6 Arturo Ardao, «El educador y el filósofo», en «Carlos Vaz Ferreira», cap. III de *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956, pp. 45-79, 45-47; también en *id.* *Introducción a Vaz Ferreira*, Barreiro y Ramos S.A., Montevideo, 1961, pp. 17-54, 17-19.

7 Arturo Andrés Roig, «El pensamiento filosófico y su normatividad», en *id.* *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, pp. 9-17. Sobre este punto y otros motivos kantianos en el pensamiento de Arturo Andrés Roig: Yamandú Acosta, «La filosofía de Kant en la inteligencia filosófica de Arturo Andrés Roig», en *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, N.º

serían posibles, así como a su relación, que constituye un eje central de su identidad con el cual se identifica.

Si pasamos del filósofo y el educador a la «filosofía» y la «educación» que designan a sus actividades así como al producto de las mismas, una versión parafraseada del dictum kantiano «Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas»,⁸ nos proporciona una fórmula con valor heurístico tal vez universalizable para comprender el carácter de las relaciones tanto entre las actividades como entre sus productos: «Filosofía sin educación es vacía; educación sin filosofía es ciega». En clave kantiana puede señalarse así en Vaz Ferreira una actualización del sentido socrático de la filosofía.

La probidad del pensar

En el campo intelectual uruguayo, Carlos Vaz Ferreira se ha destacado en la generación del 900 por ejercer con probidad «el oficio de filósofo», esto es «pensar», «formar y relacionar ideas». Aquí, «probidad», en el estricto sentido de «cualidad de probo», en cuanto «se aplica a la persona que cumple con sus deberes profesionales; que no comete en ellos fraudes ni inmoralidades», sinónimo de «honrado, íntegro, moral, recto»,⁹ permite ubicar al filósofo y al ejercicio de su oficio en la esfera de la «moralidad» en lo que la misma tiene de específico en el marco de la de la «eticidad», de acuerdo al discernimiento de Mario Sambarino:

Preferimos entonces distinguir los conceptos de «eticidad» y «moralidad», teniendo aquél el sentido genérico de comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueran sus criterios de autojustificación y enjuiciamiento, y otorgándole al segundo el alcance específico de comportamiento regulado cuyo contenido se enlaza esencialmente con la idea de probidad.¹⁰

Según procuraremos mostrar, esta adscripción a la esfera de la «moralidad» en razón de la «probidad» con que Vaz Ferreira ha ejercido «el oficio de filósofo», habilita ubicar al mismo de un modo propio no obstante los diferentes contextos de época, en el registro de la que Arturo Andrés Roig ha identificado en los inicios del siglo XXI como «una moral de la emergencia», de la cual ha señalado que «se trata de una moral del conflicto» que implica un «enfrentamiento entre lo subjetivo y lo objetivo», en cuanto confronta existencial y argumentativamente con la «eticidad del poder».¹¹

4, Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política, Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América, Ediciones Eón, México D.F., 2007, pp. 9-21.

8 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Tomo I, 5ª ed., Losada S.A., Buenos Aires, 1967, p. 202.

9 María Moliner, *Diccionario de uso del español, j-z*, Tomo II, Gredos, Del Nuevo Extremo, Buenos Aires, 2007, p. 2400.

10 Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959, p. 32.

11 Arturo Andrés Roig, «Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza», en *id. Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2002, pp. 7-53, 7.

Moral conflictual vs. eticidad del poder

Es la de Vaz Ferreira, una «moral de la emergencia» que constitutivamente y de modo propio es asimismo una «moral del conflicto»: ella se instala en el objetivo conflicto entre ideologías, paradigmas, sistemas, eticidades, valores e ideales y hace de la conflictividad o «interferencia de ideales» la referencia analítico-crítico-normativa de una «moral conflictual» que es la de su personal experiencia subjetiva, sobre la que reflexiona filosóficamente con probidad, estima como emergente y creciente orientación moral y como criterio de progreso moral, que a su vez fundamenta según su intelección al progreso histórico. Ello lo posiciona en términos de una complementariedad problematizadora, con relación a las visiones de la modernidad más notorias de la primera mitad del siglo XX, que identifican al progreso, sea con el desarrollo de la libertad, sea con el de las fuerzas productivas materiales.

Asistimos entonces a un modo de entender el progreso histórico, centrado en esta figura del progreso moral que se juega en la interioridad de cada subjetividad, a través de la mediación de la perspectiva colectiva de sujetos autónomos que experimentan la transformación de sus subjetividades en la esfera de la moralidad.

Para un «espíritu sincero y libre» como el que Vaz Ferreira parece sentir encarnar, y procurar universalizar frente a las tendencias hegemónicas y contra-hegemónicas de los ideales, valores y fines que irrumpen sucesivamente en la historia con pretensión totalizante y excluyente, se trata de reconocer que los mismos no obstante sus diferencias u oposiciones, constituyen una suma, no homologable a una suma aritmética que se objetiva en una nueva cifra, sino una suma moral que se subjetiva como conflicto de ideales, valores y fines, sumandos irreductibles en dimensión objetiva que hacen al redimensionamiento de la subjetividad en términos de un progreso moral indefinido. La perfección moral es un horizonte inalcanzable, con relación al cual el perfeccionamiento moral siempre posible supone integrar nuevos valores e ideales y con ellos nuevas interferencias y tensiones, en una experiencia de la conciencia que fenomenológicamente articula el optimismo moral de ese progreso sin clausura, con el pesimismo implicado en la insatisfacción por la imposibilidad de alcanzar soluciones perfectas en los dilemas morales que plantea la vida cotidiana.

La «moral conflictual» de la «interferencia de ideales», así como habilita el discernimiento crítico de las totalizaciones excluyentes, implica para el sujeto moral que la experimenta, la imposibilidad moral de acomodarse en las seguridades de un sistema ético que proporcionaría las reglas de conducta general para aplicar a los casos particulares, reduciendo sus responsabilidades como agente moral a discernir la regla correspondiente y aplicarla adecuadamente. Argumenta en ese sentido Vaz Ferreira en su Apéndice a Pensar por sistemas y pensar por ideas para tener en cuenta: «Hay

casos en que pensar por sistemas es legítimo y conveniente» ejemplificando con las matemáticas y la mecánica, recordando que «pensar por sistemas» es «aplicar en los casos particulares que se van presentando, una regla de conducta general, ya de antemano establecida»,¹² y agrega más adelante:

Pero esta manera de pensar por sistemas, es decir por razonamientos hechos de antemano, se va haciendo cada vez más difícil y peligrosa a medida que se trata de cosas más complejas; y, en los órdenes de la moral, y de la psicología, y en la literatura, en la filosofía, en lo social, y en muy amplio grado en lo práctico, entonces ... lo del texto;¹³ esto es: los peligros de pensar por sistemas, y la conveniencia de pensar por ideas para tener en cuenta y con ellas examinar cada cuestión y del modo más amplio.¹⁴

Sujeto del progreso moral, sujeto de la historia

Esta «moral de la emergencia» que es la «moral conflictual» de la «interferencia de ideales» la que se expresa en los «espíritus sinceros y libres» que hacen al «progreso moral» que es el fundamento del progreso histórico y por lo tanto, criterio para acotar analítico-crítico-normativamente las formas totalizantes y excluyentes de entender el progreso histórico y de procurar facilitarlos, es en este sentido también una «moral de la resistencia» que paradigmáticamente se hace manifiesta en los «Cristos oscuros», denominación bajo la cual Vaz Ferreira identifica a los sujetos del progreso moral y el progreso histórico, que en este sentido configuran al sujeto de la historia vazferreiriano.

Parece tratarse de un sujeto alternativo a otros sujetos de la historia que tienen la legitimidad que acompaña a las acciones por ellos realizadas o esperadas y el respaldo de las teorías que, explicativas del sentido y alcance de su praxis, son al mismo tiempo relatos de legitimación.

No es alternativo en el sentido de sustituir a aquellos, sino en el de esa «complementariedad problematizadora» que antes habíamos destacado para su «moral conflictual», cuyo sentido no es reforzar las tendencias exclusivistas y excluyentes que en términos de la normatividad de lo fáctico apuntarían a consolidarse, sino oponer resistencias en términos de normatividad moral en el sentido de aportar a la transformación del exclusivismo y la exclusión en inclusión pluralista.

No resisto la tentación de consignar aquí la caracterización de este sujeto de la historia que Vaz Ferreira proporciona en su conferencia de 1936 ¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?, con la que cierra el libro *Fermentario* de 1938:

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; que tuviera todos los sentimientos en su máximo histórico, y, además, en su

12 *Ibidem.*, 183.

13 Con la expresión «lo del texto», Vaz Ferreira se refiere al cuerpo central de «Pensar por sistemas y pensar por ideas para tener en cuenta», para destacar que este segundo modo de pensar, legítimo y conveniente en estos ámbitos de problemas que dicho texto defiende, no implica la deslegitimación del pensar por sistemas en otros ámbitos de problemas.

14 *Ibidem.*, p. 184.

máximo también los no históricos: sentimientos de familia, de amistad, todos los otros. Dificilmente podría su actitud ser histórica. Desde luego, a la historia va lo que ciertos grandes hombres hicieron; no puede ir lo que otros, quizá 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...

No los habrá en la práctica tan perfectos. Pero lo que se va haciendo especialidad de la vida moderna, es el aumento del número de hombres que, aunque no tengan cada sentimiento en el grado superior, los tienen todos. Y esto no es efectista; pero ahí está —si se quiere en esta nuestra mediocridad— ahí está la superioridad moral nuestra (y la causa de la ilusión de nuestra inferioridad). Esto es esencial, señores: lo que se agregó no fue el mal, sino la resistencia creciente, pequeña todavía, pobre, pero la resistencia creciente al mal. Esto es esencial sobre progreso moral: lo que se agregó no fue por ejemplo la guerra, sino el sufrir más porque la haya, y en su caso por tener que hacerla. Y más resistencia psicológica contra ella. Lo agregado no es que sufran las clases menos favorecidas, sino el sufrimiento creciente de la humanidad por ese sufrimiento, con la acción consiguiente —y parcialmente eficaz por su mejoramiento o alivio.

Y en cuanto se toma este punto de vista (esos son solo dos ejemplos, pero coadyuvan todos los otros), se percibe el mejoramiento moral de la humanidad a través de la historia.¹⁵

Vaz Ferreira nos proporciona pues en este pasaje la caracterización de este sujeto en su dimensión utópica, la del sujeto que experimentaría en plenitud los «sentimientos históricos» de los «santos», los «héroes» y los «mártires de la verdad» en plena articulación constructiva con los sentimientos «no históricos», «de familia», «de amistad», «todos los otros». «Caridad», «patriotismo» y «amor a la ciencia» son los identificados como «sentimientos históricos» que trascienden respectivamente en los ámbitos de lo religioso, lo político y lo científico (y que tal vez nos remiten, también respectivamente, a las esferas afectiva, activa e intelectual de la psiquis individual), que hacen a la construcción de lo público. Por su parte, sentimientos «de familia», «de amistad» y «todos los otros» así aludidos, que hacen al desarrollo preferente de lo privado e íntimo, son identificados como «no históricos».

La articulación de todos los «sentimientos históricos» con la de todos los «sentimientos no históricos» definen una subjetividad en que la prioridad del «sentir» a través de la mediación del «pensar» tiene efectos inhibitorios sobre el «hacer», por lo que la singularidad de los «Cristos oscuros» como sujetos de la historia paradójicamente consiste en no hacer. Por lo tanto «lo que se inhibieron de hacer», «no va a la historia», o, en todo caso, «lo conflictual», irá «como contradictorio» o «como débil». No obstante, afirma Vaz Ferreira, «la humanidad recibirá el calor de esos Cristos oscuros». Su aporte en la construcción de la historia como sujetos alternativos en el sentido de una complementariedad problematizadora, es pues el «calor» que irradian, cuyo sentido es

15 Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, «¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?», en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo X, Montevideo, 1963, pp. 219-236, 228-229.

discernir las tendencias exclusivistas y excluyentes del hacer, ejerciendo sobre ellas la resistencia, como aporte al progreso moral e histórico de la humanidad.

A la caracterización del sujeto en su dimensión utópica, sigue la de este en la dimensión histórica. Este sujeto del progreso moral, sujeto del progreso histórico, es una aproximación a la perfección del ideal —como toda pretendida aproximación asintótica, imposible—, caracterizada por tener como aquel «todos los sentimientos», aunque, a diferencia del mismo, ninguno de ellos en el grado superior. Sobre el fundamento del «sufrimiento», propio de la esfera de la sensibilidad, que es sufrimiento por el sufrimiento de la guerra por quienes la padecen y por el de «las clases menos favorecidas» como efecto de su situación de inequidad, los «Cristos oscuros» constituyen un sujeto transclasista y transnacional que experimentando el *pathos* del sufrimiento de los que sufren, por «la resistencia creciente al mal», aunque «pobre» y «pequeña todavía», aportan a la conflictiva y nunca definitiva humanización de la humanidad, que con relación al horizonte utópico e inalcanzable de definitivo triunfo del bien sobre el mal, no puede ir más allá de acrecentar gradualmente la resistencia al mal generado por el exclusivismo excluyente de las orientaciones históricamente visibles, articuladas como fuerzas objetivas que al disputarse el sentido de la historia producen objetivamente el mal, aunque esta producción sea eventualmente no intencional.

La «resistencia al mal» de Vaz Ferreira parece ubicarse de hecho en las antípodas de la que fundamenta Max Weber quien transforma a la fuerza en el imperativo categórico de la política al enunciar «has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo».¹⁶ Se ubica en las antípodas, porque no hay en Vaz Ferreira imperativo categórico ni ético ni político, la inhibición de la acción que es lo absolutamente otro respecto del uso de la fuerza no es objeto de un mandato incondicionado, sino que parece tener el carácter de una constatación psicológica o fenomenológica y una presunción empírica e histórica.

Frente a la resistencia política al mal que legitima el uso de la fuerza en Max Weber, la resistencia moral al mal, legitima la inhibición de la acción en Vaz Ferreira.

Por otra parte, mientras la resistencia al mal implica en Weber la afirmación incondicionada de las instituciones vigentes, que define en este autor una ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones (y por lo tanto, valores, ideales, principios) del capitalismo que es el orden estructural e institucional vigente, en Vaz Ferreira tiene en cambio el sentido de afirmación incondicionada de la humanidad, liberándola de su sufrimiento, ya provenga este de la transgresión de las instituciones en lo que estas tienen de protectoras como en el caso de la guerra, o de la totalización de las mismas en lo que las mismas comportan de administración y legitimación de la violencia estructural de ese mismo orden capitalista vigente, como es el caso del sufrimiento «de las clases menos favorecidas» en la sociedad existente.

16 Max Weber, *El político y el científico*, «La política como vocación», Alianza, Madrid, 1972, p. 162. La tesis de «la fuerza» como «imperativo categórico de la política» la desarrolla Franz Hinkelammert en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, «La ética de la responsabilidad de Max Weber», DEI, San José de Costa Rica, 1995, pp. 250-254.

Finalmente, la resistencia al mal de Weber ilustra paradigmáticamente la «eticidad del poder» en el capitalismo, mientras que la elaborada por Vaz Ferreira lo hace singularmente con la «moralidad de la emergencia» que se confronta objetiva y subjetivamente con aquella.

La prioridad del sentimiento sobre el pensamiento y la acción: el pensar radical

Arturo Ardao articuló una sugerente fórmula para destacar la especificidad de la filosofía (latino) americana en el concierto de la filosofía de matriz europeo occidental con pretensión de universal: «Logos foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos». ¹⁷ Sin ingresar a discutir la supuesta foraneidad del logos, sí interesa destacar que la novedad aportada al mismo, proviene de su articulación al interior de un *pathos* y un *ethos* que son «personalísimos».

Sin violencia de ningún tipo, la fórmula puede aplicarse al pensar filosófico de Vaz Ferreira, que por lo demás ejemplifica paradigmáticamente a la filosofía latinoamericana. ¹⁸ En efecto, en el *pathos* del «sufrimiento» encuentra el logos las razones y las orientaciones en la perspectiva del *ethos* de la «resistencia» como forma al menos «parcialmente eficaz» para «el mejoramiento o alivio de la humanidad».

Es en este sentido que caracterizamos al pensar de Vaz Ferreira como un «pensar radical»:

un modo de pensar solidario con un modo de sentir y con un modo de actuar, con los que su articulación no es pues, ni exterior ni artificial. Por ello se configura como un pensar radical, [...] (que) lejos de caracterizarse por una declinación de la razón frente a los sentimientos o a las solicitudes de la práctica, expresa un ejercicio de la razón que por su articulación con el mundo de la vida a través de sus raíces afectivas y prácticas, se orienta según el criterio de las necesidades, ¹⁹ criterio que le permite identificar auténti-

17 Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, p. 80.

18 Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, «Carlos Vaz Ferreira: un comienzo de la filosofía latinoamericana», FCE, México, 1981, pp. 115-121.

19 Se trata de las «necesidades» del filósofo que ejerce su oficio con probidad, como también de las «necesidades» del entorno sociocultural que determinan a las anteriores, a cuya perspectiva de solución el filósofo y educador quiere aportar, tal como surge de las siguientes apreciaciones: «[...] si Vaz Ferreira hace algo que es indiscutiblemente filosofía, se trata de una filosofía que arraiga en las circunstancias más inmediatas de su vida. Las cuestiones filosóficas que le preocupan tienen sus raíces en los problemas cotidianos de su medio sociocultural. [...] Vaz Ferreira [...] motivado en el fondo por los problemas específicos de su entorno, hace filosofía con espontaneidad, sin que lo abrume ningún complejo sobre la posible falta de valor, de originalidad o de autenticidad de lo que está haciendo; hace filosofía, simplemente, porque la necesita» (Eduardo Piacenza, «Vaz Ferreira y el análisis filosófico.

cos problemas,²⁰ así como discernir las soluciones posibles o la eventual imposibilidad de encontrar o producir las mismas.²¹

El discernimiento de los problemas sociales

Si recordamos que «discernir» significa «Ver una cosa como distinta de otra y reconocer entre varias cuál es cada una», así como también «Tener criterio para conocer la bondad o maldad, la conveniencia o inconveniencia, etc. de las cosas»,²² no habrá dificultad en aceptar que independientemente de la mayor o menor justicia de acordar a sus elaboraciones sobre los problemas sociales el status de teoría, cosa que Vaz Ferreira mismo hace al referirse en su Apéndice a las Conferencias sobre los problemas sociales a la «Teoría general que en estas conferencias he esbozado sobre los problemas sociales, es importantísima en cuanto determina una tendencia general del pensamiento y los límites dentro de los cuales es admisible mantenerse»,²³ configuran un riguroso ejercicio de discernimiento, que ilustra paradigmáticamente el lema «rigor se dice de muchas maneras»²⁴ en el que una «retórica de las virtudes epistémicas»²⁵ desplaza a la «retórica de los criterios formales de los argumentos»²⁶ y por lo tanto «una actitud

Notas sobre la precaria «Normalidad» de la filosofía en América Latina», en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*, Caracas, 1988, p. 6.

- 20 Según las consideraciones de Mario Sambarino que compartimos, un *tema* constituye un *auténtico problema filosófico* [...] cuando se encuentra situado en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural» (Mario Sambarino, «La función sociocultural de la filosofía en América Latina», en *id. et al. La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 165-181, 172-173. En consonancia con esta perspectiva, *temas* que por no estar situados en este tipo de relación, no serán entonces *auténticos problemas*, serán *inauténticos problemas* o *pseudoproblemas*. Una interesante perspectiva para discernir y entre *problemas* y *pseudoproblemas* en América Latina, que puede debatir con orientaciones de la filosofía que han hecho de este discernimiento desde otras referencias un asunto central de su análisis.
- 21 Yamandú Acosta, «La radicalidad del pensar en Carlos Vaz Ferreira», en *Hermes criollo. Revista de crítica y de teoría literaria y cultural*, N.º 1, Montevideo, 2001, pp. 29-40, 31.
- 22 María Moliner, *Diccionario de uso del español, a-i*, Gredos, Del Nuevo Extremo, Buenos Aires, 2007, p. 1053.
- 23 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, Montevideo, 1963, «Apéndice de las Conferencias», p. 91.
- 24 Carlos Pereda, «Vaz Ferreira, el lema “rigor se dice de muchas maneras”. Unamuno y el “quijotismo de la razón”», en *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira* (compilador: Miguel Andreoli), Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Publicaciones, Montevideo, 1996, pp. 109-128.
- 25 *Ibidem*, p. 110.
- 26 *Ibidem*.

exploradora»²⁷ aleja en este ejercicio los eventuales peligros del «vértigo simplificador» frecuentemente adscripto a una «actitud misionera».²⁸

El primer discernimiento se refiere a la naturaleza del «problema social» o del «conjunto de problemas sociales», de la cual depende si se puede(n) resolver y en caso de ser esto posible, en qué sentido es que puede(n) ser resuelto(s).²⁹

Remitiendo a sus lectores a *Lógica Viva* de 1910, en que Vaz Ferreira expresa haber desarrollado «la teoría respectiva»,³⁰ identifica al «problema social», como «problema de acción», «de ideal», de los que en la que ha sido estimada como «su obra principal»,³¹ ha caracterizado como problemas «normativos», de «hacer» o de «preferir», los cuales, dice, difieren de los «explicativos», de «conocimiento» o «constatación».³² Queda claro que «problemas de acción», «de ideal», «de hacer», «de preferir» o «normativos», en una dirección, y problemas «explicativos», de «conocimiento» o de «constatación», en la otra, no son propuestos por Vaz Ferreira como sinónimos, sino como caracterizaciones complementarias de cada uno de los dos tipos de problemas distinguidos.

Respecto de los problemas explicativos, «por cuanto solución, en tales problemas, quiere decir llegar a conocer los hechos, a conocer la realidad», en ellos «la solución puede, práctica o al menos teóricamente, ser perfecta».^{33, 34}

27 «[...] quien se sitúa en una actitud exploradora no procurará tanto defender una o varias ideas, como tener en cuenta muchas posibilidades, recorrerlas con minucia, atender a sus pro y sus contra, cuidar de no simplificar, sino «graduar» con sutileza cada creencia, sondearla.» *Ibidem*, p. 120.

28 «Quien argumenta desde una actitud misionera procurará, ante todo, defender una o varias ideas, tratando de descalificar sus opciones y de eliminar los ataques a la ideas o ideas que defiende; un peligro frecuente de esa actitud es cierto vértigo simplificador que conduce inevitablemente al dogmatismo». *Ibidem*, p. 120.

29 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, Montevideo, 1963, «Primera Conferencia», p. 17.

30 *Ibidem*.

31 En su Prólogo a *Fermentario* escribe Miguel Andreoli: «La mayoría de los que hemos estudiado la obra de Vaz Ferreira creemos que *Lógica viva* fue su obra principal, por su alcance, por el interés que sigue despertando entre nosotros, y porque es de sus libros, el que más relecturas ha provocado», en Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, Ministerio de Relaciones Exteriores, Consejo de Educación Técnico Profesional, Universidad del Trabajo del Uruguay, Montevideo, 2005, *Prólogo* de Miguel Andreoli, pp. 9-15, 11.

32 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, Montevideo, 1963, «Primera Conferencia», p. 17.

33 *Ibidem*.

34 Estas consideraciones de Vaz Ferreira sobre los problemas explicativos y el tipo de solución que a su juicio admiten, merecen algún comentario. En primer lugar, la expresión «conocer la realidad» puede encerrar una pretensión que escape constitutiva o históricamente a las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. En segundo lugar, si «Relativamente a un orden determinado y limitado de propiedades; es *perfecto* (es decir, etimológicamente, *terminado, acabado*), lo que corresponde exactamente a un concepto, a un tipo o a una norma, lo que es de tal manera que no podría concebirse en ello ningún progreso en el orden considerado» (André Lalande, *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía*, Librería El Ateneo Editorial, Buenos Aires, 1966, «Perfecto», pp. 754-756, 754), podría

En cuanto a los problemas normativos, expresa Vaz Ferreira, «solución tiene, aquí, otro sentido, y la posible puede ser solamente una solución de elección, no forzosa-mente perfecta...».³⁵

La precaución primera es pues no abordar los problemas normativos con la preten-sión de perfección al menos teórica para su solución que parecería ser tanto posible como privativa de los problemas explicativos. Aplicada al problema social, o al conjun-to de los problemas sociales, caso específico de problema normativo, se trata, sin tener a priori la solución, procurar la mejor solución de elección posible en lugar de preten-der una solución perfecta imposible, que nos alejaría de nuestra mejor posibilidad en lugar de aproximarnos a ella.

El «verdadero método para «tratar» los problemas normativos en general, «supone abstractamente tres momentos: primero, previsión y consideración de todas las solu-ciones posibles; segundo determinación y comparaciones de las ventajas e inconvenien-tes de cada una de estas soluciones; y, tercero, elección».³⁶

A su vez, cada «momento», supone nuevos discernimientos y dificultades para efectuarlos.

En lo relativo al primer momento «o por no estar formuladas» , «o porque resul-tarían de combinaciones, conciliaciones, etc., de las que consideramos», «muchas» de las «teorías posibles» que deberíamos «poder tomar en cuenta», «escapan a menudo a nuestra previsión».³⁷

En el segundo momento, suelen ser inmensas las dificultades que impone la necesidad de considerar, observar o prever todas las ventajas y todos los inconvenientes. Y todavía hay que tener en cuenta el tercer momento o elección, se complica con las preferencias individuales.³⁸

colisionar con el carácter aproximativo, provisorio, progresivo y abierto del conocimiento científico, la pretensión de la «perfección» de las soluciones históricamente aportadas a los problemas de conocimiento formulados, aún con la restricción «al menos teóricamente» que Vaz Ferreira considera, al menos para el caso de problemas de cierta complejidad.

35 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, Montevideo, 1963, «Primera Conferencia», p. 17.

36 *Ibidem*, p. 19. Se trata de un método para «tratar» los problemas normativos en general y sociales en particular. «Tratar» no implica «resolver», aunque habilita el tratamiento adecuado a la naturaleza del problema para llegar al «momento» de la elección con los mejores fundamentos para proceder responsable y libremente a la misma.

Los «momentos» del método me recuerdan inevitablemente a los del proceso volitivo, tal como lo presentaban clásicamente algunas orientaciones de la Psicología. Al igual que en la voluntad, hay un protagonismo de la «deliberación» y la «decisión». Este «aire de familia» no resulta extraño en quien, como Vaz Ferreira, no contra la lógica, sino complementándola, ha preferido desarrollar una «psico-lógica», como lo es la *Lógica Viva*, en la que discierne inicialmente los problemas explicativos y los problemas normativos. El método, como cada uno de sus momentos, es «psico-lógico».

37 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, Montevideo, 1963, «Primera Conferencia», p. 19.

38 *Ibidem*.

En el caso del problema social, las dificultades propias de los problemas normativos se agudizan en cada uno de los momentos del método.

Es imposible imaginar todas las soluciones al mismo para poder considerarlas y co-
tejarlas, tampoco es posible tener presentes todas las ventajas e inconvenientes posibles
de cada una de las soluciones, y

finalmente en el tercer momento, la elección supone todavía grandes disconformida-
des individuales, aún sobre la base hipotética de la conformidad de hecho en cuanto a
las ventajas o inconvenientes de cada solución, pues, por ejemplo, para elegir entre la
predominancia de la igualdad o la predominancia de la libertad, entre la consideración
del bienestar y la consideración de las posibilidades de progreso, influyen en mucho las
preferencias y los temperamentos individuales.³⁹

De las consideraciones de Vaz Ferreira en torno al tercer momento del método en
el caso de los problemas sociales, interesa destacar la polarización entre la igualdad y el
bienestar en una dirección, y la libertad y el progreso en la otra. Esa es la tensión o con-
tradicción axiológica fundamental que atraviesa los problemas sociales. También debe
señalarse el inevitable papel en la decisión de «las preferencias y los temperamentos
individuales», factores de decisión que parecen independientes de las argumentaciones
sostenidas en el momento de la deliberación.

En las soluciones de elección, cuyo momento último es la elección misma, pesa
irremediablemente en ellas el factor subjetivo, señalado por Vaz Ferreira como «pfe-
rencias» y «temperamentos».

Además de los argumentos de cada proceso de deliberación intrasubjetivo y de las
inevitablemente presentes «preferencias» y «temperamentos», se requiere para llegar de
la mejor manera posible y realizar también de la mejor manera posible la «elección», la
disposición del sujeto «a pensar libremente y a sentir libremente —libertad en cuanto
a prejuicios, en cuanto a teorías, en cuanto a intereses»,⁴⁰ disposición que caracteriza al
«espíritu sincero y libre».⁴¹ Aquí se explicitaría en Vaz Ferreira con acentos propios, la
«retórica de las virtudes epistémicas», propia de la «actitud exploradora» que él encar-
na, estima positivamente y promueve.

Desde esta apertura propia de la «actitud exploradora», en vez de «oposición y
lucha total» que identifica a conservadores, socialistas y anarquistas en una «actitud
misionera»,

[...] los espíritus comprensivos, sinceros, humanos, pueden y deben estar de acuerdo
sobre un ideal suficientemente práctico, expresable dentro de una fórmula, dentro de la
cual caben grados. Entendámonos ya: esa fórmula nos suprime el desacuerdo, y aun cabe
mucho desacuerdo dentro de ella; pero desacuerdo ya solo más bien de grado dentro de
la fórmula...⁴²

39 *Ibidem*, p. 20.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*, p. 22.

42 *Ibidem*, p. 21

Se trata de una fórmula que construye el consenso sin eliminar a su interior el disenso. Pero el disenso se da ahora en el marco de una fórmula por todos compartida en la que diferencias de grado y no ya de esencia pueden facilitar los acuerdos, en la perspectiva de producir la mejor solución posible al problema planteado.

Frente a la «oposición fundamental» u «oposición polarizante» que es «la lucha entre la tendencia individualista y la tendencia socialista»,⁴³ se trata para el espíritu comprensivo, sincero, humano y libre, de discernir las ventajas y los inconvenientes de cada una de las tendencias. Pero el discernimiento no se da en el marco de un proceso evaluativo que se pretenda objetivo, sino que se sabe plenamente subjetivo, remitiendo directamente a la esfera del *pathos*, del sentir, cuya prioridad respecto del pensar habíamos señalado: «simpatía» y «antipatía» son las experiencias subjetivas fundantes del discernimiento, aunque el mismo no es gratuito, sino que ofrece razones de las que podría decirse que de modo no excluyente son razones del corazón y razones de la razón.

Definido el «individualismo» como «la tendencia a que cada individuo actúe con libertad y reciba las consecuencias de sus aptitudes y de sus actos»,⁴⁴ produce al «espíritu sincero y libre una mezcla de simpatía y antipatía».⁴⁵

Por ser favorable a libertad, a la personalidad, a la fermentalidad, al progreso y a la individualidad que están en correspondencia con «la psicología individual» y «el instinto de nuestra especie en marcha»⁴⁶, el individualismo genera simpatía.

Pero produce, la tendencia, también antipatía.

Ante todo, por su dureza: cierto que generalmente suele presentarse paliada por la beneficencia; pero esta, encarada como caridad, no nos satisface.

Y además de su dureza, el individualismo nos aparece como la teoría que de hecho sostiene el régimen actual; y entonces, va hacia ella nuestra antipatía: por la desigualdad excesiva; por la inseguridad, por el triunfo del no superior, o cuando más del que es superior en aptitudes no superiores, por ejemplo la capacidad económica. Demasiada predominancia de lo económico, absorbiendo la vida... Y justificación de todo lo que está, como la herencia ilimitada, la propiedad de la tierra ilimitada..., etc.»⁴⁷

La «moral de la emergencia» que se expresa a través de estas razones de «antipatía» o de la «antipatía» que motivan estas razones, ilustra para horizontes tal vez nacional, regional y mundial, la confrontación crítica con la «eticidad del poder» y sus valores, ideales y principios totalizados. Es la crítica a la teoría individualista porque ella es la «que de hecho sostiene el régimen actual» por lo tanto la crítica es a ese régimen vigente, cuyos descriptores son los del sistema capitalista. No obstante, la manifestación de antipatía por la «desigualdad excesiva» está diciendo que cierto grado de desigualdad es aceptable, tolerable y eventualmente legítimo, así como las referencias a la «herencia ilimitada» y a la «propiedad de la tierra ilimitada» no están descalificando

43 *Ibidem*, p. 22.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*, pp. 22-23.

las instituciones de la herencia y de la propiedad de la tierra, sino estrictamente el que ellas sean ilimitadas.

Las razones de «antipatía» con el individualismo, explican las de «simpatía» con el socialismo: «más humano», «más bondad», «más fraternidad», «más solidaridad», «no abandonar a nadie», «tomar la defensa del pobre, del débil», «tendencia a la igualdad, en el buen sentido», «sentir y hacer sentir los males de la organización actual, y así mantener sentimientos y despertar conciencias». Y tal vez, también, capacidad de progreso en otro sentido».48

Complementariamente, las razones de «simpatía» con el individualismo, explican las de «antipatía» con el socialismo, las que, más que «antipático» pueden tornarlo «temible»: «limitaciones» para la «libertad», la «personalidad», la «individualidad», «Tendencia igualante en el mal sentido».49 En cuanto no se corresponde con «la psicología individual» y «el instinto de nuestra especie»,50 o bien su realización supondría «un cambio psicológico demasiado grande»51 para que esta pudiera fundarse en los «sentimientos»,52 o bien se realizaría «a base de imposición»,53 por lo cual «al socialismo parece presentársele una especie de dilema: o utopía psicológica o tiranía».54 Como el cambio psicológico necesario para instalar en la subjetividad de los individuos «sentimientos» afines a la realización del socialismo es estimado como «demasiado grande» y por lo tanto utópico, el dilema teórico trasladado a las posibilidades concretas parece implicar la única alternativa de realización del socialismo «a base de imposición» y por lo tanto como «tiranía», que es lo que lo torna especialmente «temible».

Se agregan otras razones de «antipatía» al socialismo: «Autoridad», «leyes», «gobierno», «prohibiciones», «demasiado de todo eso. Y demasiado estatismo también».55 Obsérvese que, análogamente a las valoraciones sobre la desigualdad, la herencia y la propiedad de la tierra en el liberalismo, en lo que al socialismo se refiere, el distanciamiento crítico de Vaz Ferreira no es con la autoridad, las leyes, el gobierno, las prohibiciones y el estatismo, sino solamente en cuanto de estas cosas haya «demasiado».

Respecto del «demasiado estatismo» en el socialismo, en la hipótesis de que el mismo lograra «una organización perfecta [...] de los servicios por el Estado», Vaz Ferreira propone «considerar precisamente esa perfección como algo antifermental, algo que tiende a suprimir la personalidad, la individualidad y las posibilidades de progreso».56 Ello lleva, señala Vaz Ferreira, «...a sentir el socialismo, también como algo que fija,

48 *Ibidem*, p. 23.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*, p. 22.

51 *Ibidem*, p. 23.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*, pp. 23-24.

55 *Ibidem*, p. 24.

56 *Ibidem*.

como algo que detiene; y pensamos en esas organizaciones de los artrópodos, por ejemplo, en que la perfección va unida a la detención del progreso...».57, 58

Señalamos por nuestra parte, sin desarrollarlo, que la pretensión del Estado perfecto, como la del mercado perfecto, es utópica, por lo que alimentarla supone incurrir en una ilusión trascendental.59

Vaz Ferreira entiende que al recibir «los conceptos y las tendencias como se presentan, y si nos sometemos a su acción sinceramente, el resultado será la duda, la oscilación...».60 La actitud desplegada y sugerida es de cierto modo fenomenológica, pues no se consideran las tendencias como ellas son, sino «como se presentan», para lo cual además tratamos de no someterlas a nuestras condiciones de representación, sino que «nos sometemos a su acción» de presentación «sinceramente», esto es, en términos de una disposición subjetiva a registrar sin pre-conceptos y pre-juicios a dichas tendencias con ecuanimidad. El «resultado» no es la decisión, sino «la duda, la oscilación».61

Estas dos tendencias, identificadas como «individualismo» y «socialismo», configuran para Vaz Ferreira la «oposición» «fundamental».62 A su juicio el «anarquismo» como tendencia o como noción, no agrega nada esencial a esa dos tendencias fundamentales. Si se pone el acento en «el uso de la violencia», este no es privativo del anarquismo, sino que también tiene lugar en el socialismo, así como «en el orden actual que la emplea permanentemente, por lo cual, precisamente, no se nota».63 Atendiendo al sentido literal de anarquismo «—no gobierno— no sería sino el individualismo extremo: supresión de toda ley, de toda coerción, individualismo absoluto».64 Vaz Ferreira evalúa el utopismo contenido en el anarquismo en su sentido literal, al señalar que se trata de un «ideal que postula un cambio demasiado profundo en la naturaleza humana, sin el cual sería mal extremo».65

Despejada «la oposición polarizante: igualdad y libertad» como la que opone al socialismo y al individualismo que son las tendencias fundamentales constituidas,

57 *Ibidem*.

58 Llama la atención que no obstante esta lúcida explicitación de la oposición entre «perfección» y «progreso» para el caso del socialismo, su estatismo y la perspectiva teórica de desarrollo del Estado en términos de «perfección» y sus implicaciones, haya sostenido antes que los problemas explicativos admiten «al menos teóricamente» soluciones «perfectas», con lo cual estaríamos «fijando» el conocimiento científico y cerrando la posibilidad de su progreso (Cfr. Nota número 34).

59 Cfr. Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 2º ed., 1990.

60 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, Montevideo, 1963, «Primera Conferencia», p. 24.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*, p. 25.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

asociándose a la «igualdad» «algo de seguridad, facilidad, bienestar presente»⁶⁶ y a la «libertad» «algo que tiene que ver con posibilidades futuras, mejoramiento, fermentabilidad...»,⁶⁷ se trata de «encarar bien el conflicto de las dos ideas o tendencias»,⁶⁸ para lo cual la alternativa al «pensar por sistemas» desde la adscripción a una de las tendencias con los riesgos del vértigo simplificador de la actitud misionera que dejarían al problema sin la solución posible, no es buscar «justos medios» ni «conciliaciones».⁶⁹ Vaz Ferreira rechazará de plano al eclecticismo, señalando: «“Eclecticismo”, en el sentido habitual, es tomar parte de otras doctrinas; en tanto que el verdadero modo de pensar, el bueno, es examinar directamente las cuestiones, y buscar directamente lo verdadero y lo bueno».⁷⁰

Se trata entonces de «pensar directamente sobre el problema».⁷¹

No escapará a Vaz Ferreira que el «pensar» supone y pone en juego condiciones y mediaciones, por lo que «pensar directamente sobre el problema» en un sentido literal absoluto es una imposibilidad teórica y práctica. «Pensar directamente» querrá decir hacerlo no desde una tendencia o teoría, o desde la combinatoria ecléctica de tendencias y teorías, sino desde una subjetividad que con independencia de las teorías o sus eventuales combinaciones, con «libertad» y «sinceridad» aspira más a pensar el problema para resolverlo, que a confirmar en su aproximación al mismo la validez de la tendencia, teoría o sistema de ideas a que adscribe o prefiere. Si elementos de las tendencias y con ello, una combinación de las mismas queda integrada en la solución, podrá señalarse una «resultante» ecléctica, pero no una opción, orientación o actitud ecléctica como a priori del análisis.

Al «pensar directamente el problema», todos «los hombres sinceros y comprensivos» «de tendencias opuestas», pueden «y deberían» «estar en un acuerdo parcial, sin perjuicio de la discusión en cuanto al resto».⁷² Ese «acuerdo parcial», agrega Vaz Ferreira,

[...] habría de realizarse sobre una especie de fórmula [...] que se expresaría así: Algo asegurado al individuo (a cada uno y como tal por ser hombre); y, el resto a la libertad. Y opino que esta fórmula debería ser común a todos los hombres de pensamiento y de acción, y la base de todas las teorías; cabiendo la discusión solo sobre el grado de lo que debería asegurarse (y modo de hacerlo) pero no sobre la fórmula.⁷³

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*, pp. 25-26.

68 *Ibidem*, p. 25

69 *Ibidem*, p. 26.

70 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, Montevideo, 1963, «Tercera Conferencia», p. 87.

71 *Ibidem*, «Primera Conferencia», p. 26.

72 *Ibidem*.

73 *Ibidem*.

En una de mis aproximaciones anteriores al pensamiento de Vaz Ferreira, identifiqué esa fórmula como «fórmula del consenso social»,⁷⁴ porque no obstante tratarse de una fórmula que procura el acuerdo para resolver el problema social y por lo tanto un consenso teórico, su intención es trascendentalizarse a la sociedad en una perspectiva de un consenso universalmente sentido, pensado y practicado, a cuyo interior, las polarizaciones se transforman en diferencias de grado.

Vaz Ferreira complementa la fórmula con dos señalamientos, el primero, como deber de la sociedad para con los individuos: después de haberlos dejado libres, «no dejarlos caer más debajo de cierto límite»;⁷⁵ el segundo, como deber de los individuos para con la sociedad que ha procurado para todos y cada uno, mayor igualdad en el punto de partida, cada individuo debería contribuir con «un *mínimum* de trabajo social».⁷⁶

Por el aire de época, los discernimientos de los problemas sociales y de las «tendencias», doctrinas, ideologías, teorías o «sistemas de ideas», así como su propuesta alternativa complementaria que apela a una disposición de la subjetividad, sin otras garantías que el eventual compromiso de ejercerla por parte de los que más que discutir los problemas sociales, quieren en algún sentido y en algún grado resolverlos, podrían ser considerados inactuales.

No obstante, en un contexto en el cual una de las «tendencias» de la oposición polarizante, sea por sus problemas intrínsecos de realización («utopía psicológica o tiranía»), sea como efecto de la fuerza de la imposición de la otra tendencia, sea por la combinación de ambas lógicas, ha asistido a una fuerte derrota, por lo cual la tendencia triunfante eventualmente ha visto potenciadas las razones por las cuales puede despertar simpatías, pero seguramente ha recrudecido en la potenciación de aquellas que generan antipatías a espíritus independientes, libres, humanos y sinceros, como el que Vaz Ferreira parece encarnar de un modo ejemplar, tanto sus discernimientos críticos, como su fórmula, como sus señalamientos complementarios a las mismas, como otros discernimientos en las Conferencias segunda y tercera, que ya no podemos abordar, adquieren una singular actualidad y sin duda dialogan con los modos de sentir, pensar e intentar resolver hoy los problemas sociales en Uruguay.

En nuestra anterior aproximación de hace diez años —1998—⁷⁷ a los aportes de Vaz Ferreira a estos asuntos recién mencionada, escribimos que

74 Yamandú Acosta, «Carlos Vaz Ferreira: ética mínima para la fórmula del consenso social», en *id.* «Hegemonía batllista y ética intelectual. La formulación de un nuevo paradigma ideológico: Carlos Vaz Ferreira, Domingo Arena, Emilio Frugoni», en *Cuadernos de Historia de las Ideas*, Universidad de la República, Facultad de Derecho, Instituto de Historia de las Ideas, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 2007, pp. 30-42, 23-60.

75 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, Montevideo, 1963, «Primera Conferencia», p. 34.

76 *Ibidem*.

77 El texto, redactado en 1998, fue publicado recién en 2007.

El filosofar de Vaz Ferreira se ejerce con radicalidad, pero al hacerlo desde raíces que resultan ser las hegemónicas, produce una filosofía que no siendo de transformación de la realidad en un sentido fuerte, tampoco es de justificación absoluta de la misma. En cuanto filosofía que pretende ser, apunta a una transformación espiritual que al ser concebida desde el horizonte de sus propias raíces y los supuestos no analizados que lo constituyen, parece implicar la conservación de la realidad en sus estructuras fundamentales y tendencias dominantes como efectivo efecto reproductor de su sensibilidad y práctica reformista.⁷⁸

En la presente aproximación hemos registrado en Vaz Ferreira una «moral de la emergencia» y de la «resistencia» que confronta con la «eticidad del poder» y, tanto en su contexto de los años veinte del siglo pasado, como en el de este 2008 —a cincuenta años de su fallecimiento— supone una crítica radical válida a las instituciones del capitalismo, así como también a las del socialismo por las respectivas razones de antipatía que así lo justifican.

El dilema interpretativo, que aquí no podría resolver, implicará volver a pensar directamente el problema, lo cual tal vez será posible en otra oportunidad.

La vigencia y validez de sus críticas tanto para el capitalismo del siglo XXI que hoy pasa por una aguda crisis de mercados que invisibiliza otras crisis más profundas y de más largo plazo (sociales y ambientales) que ella misma provoca, como para el socialismo del siglo XXI sobre el que comienza a pensarse y discutirse despertando adhesiones y rechazos, así como de sus discernimientos y su fórmula para procurar soluciones razonables a los problemas sociales, al menos en contextos sin horizonte de apertura inminente de «una época de revolución social», constituyen a Vaz Ferreira, en «una ausencia presente».

78 Yamandú Acosta, «Carlos Vaz Ferreira: ética mínima para la fórmula del consenso social», p. 33.

Carlos E. Caorsi

Lenguaje y realidad en Vaz Ferreira

En «Un paralogismo de actualidad»,¹ Vaz Ferreira se centra en el análisis de lo que considera el paralogismo de «atribuir a la realidad las contradicciones en que a menudo se incurre, y muchas veces es *forzoso incurrir*, en la expresión de la realidad».² Treinta y un años más tarde volverá sobre el mismo tema en una conferencia³ dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, ahora bajo la denominación de «trascendentalización matemática ilegítima». En ambos casos se trata de hacer de la contradicción, que es un hecho verbal y no se encuentra en la realidad, un hecho ontológico. Sin bien en ambos textos la argumentación se centra en el «transporte» de la contradicción de las palabras a las cosas, la cuestión de fondo es bastante más amplia, la de la proyección sobre la realidad de cuestiones verbales, la de hacer de un hecho verbal un hecho ontológico.⁴ Cuando, sin ser conscientes de ello, damos este paso estamos atribuyendo ilegítimamente a la realidad rasgos que no le pertenecen a ella sino al lenguaje. Cometemos, por así decirlo, el error de ver en la realidad lo que no es propio de ella.

La consideración del carácter ilegítimo de esta proyección nos permitirá espigar algunas ideas respecto del modo en que Vaz Ferreira parece concebir la relación lenguaje realidad. De esto nos vamos a ocupar en este artículo.

En opinión de Vaz Ferreira no podemos explicar total y adecuadamente cómo es una cosa, debido a la naturaleza misma del lenguaje.⁵ Pero ¿cuál es la naturaleza del lenguaje que impide esa explicación adecuada? Si bien Vaz Ferreira no es totalmente explícito en ello, es posible rescatar de sus argumentaciones que dicha naturaleza consiste en que los términos de cualquier lenguaje deben poseer un mayor o menor grado de generalidad. La cuestión parece indiscutible; excepción hecha de los demostrativos y tal vez los nombres propios, parece que no podemos concebir términos lingüísticos que no posean un cierto grado de generalidad en el sentido en que Vaz Ferreira usa ese término. La cuestión que resta es sin embargo, ¿por qué este rasgo impide una descripción total y adecuada de la realidad? Tal vez podríamos responder, en veta vaz ferreirana, porque todo lenguaje, en la medida en que generaliza simplifica. Y la razón de ello es la siguiente: el mundo es complejo y el lenguaje está indefectiblemente condenado a ser menos complejo que el mundo. Esto resulta claro en el caso de los términos generales. Un término general como «blanco» designa algo que tienen en común un conjunto de objetos, el que habitualmente consideramos como la extensión del mismo. Pero ¿dos cosas blancas tienen exactamente el mismo color, digamos, el mismo matiz

1 En *Carlos Vaz Ferreira I*, Mariño y Caballero editores, Montevideo 1908, pp. 65-90. En adelante UPA.

2 O. cit. p. 65.

3 «Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas» incluido en *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1ª Serie*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo. XI, Montevideo 1963, pp. 68-102. En adelante TMI.

4 Así dirá en UPA, p. 86 «Lo que proyectamos indebidamente sobre el plano de la realidad, no es solo la contradicción, sino otros hechos también verbales, ó que se producen con motivo del uso del lenguaje».

5 UPA, p. 66.

de blanco? En la mayoría de los casos no es así. Luego, cuando decimos de dos objetos que son blancos estamos pasando por alto diferencias de matices en el color de ambos. ¿Por qué no llamar a los diferentes matices de blanco, distintos colores? ¿Cuándo algo es un matiz de un color y no un color diferente? Un objeto parcialmente iluminado, que presenta zonas sombreadas, ¿tiene el mismo color en toda su superficie? Sea cual fuere el modo en que respondamos a estas preguntas, parece claro que al decir de dos objetos que poseen un mismo color, estamos simplificando la realidad, estamos haciendo del continuo del espectro lumínico una sucesión discreta de colores. Y en opinión de Vaz Ferreira, cuando mayor sea el grado de generalidad del término, mayor es la simplificación. Esto queda suficientemente claro en el siguiente pasaje de «Un paralogismo de actualidad»:

Ahora, á propósito de una cualquiera de esas cosas, que es como es, yo emprendo explicar cómo es. No puedo hacerlo total y adecuadamente, debido a la naturaleza del lenguaje. Dentro de esa imposibilidad, habría un medio, el menos imperfecto en cada caso desde el punto de vista de la exactitud: enumerar uno á uno los fenómenos que ocurren actualmente en la cosa en cuestión y todos los que han ocurrido en ella en cada momento del pasado. Comprendamos bien, desde luego: cuando se dice que un modo de expresarse más particular es menos esquematizante que uno más general, no hacemos sino una diferencia de grado [...] entre un lenguaje de términos muy poco generales y otro de términos muy generales, hay la diferencia que entre un montón de polvo y un montón de piedras: el tamaño de las «concreciones», nada más..., aunque el lenguaje poco general sea representación menos empobrecida de lo mental, sería siempre una expresión inadecuada.⁶

Como resulta claro de este pasaje, si hiciéramos un ordenamiento de los lenguajes según su grado de generalidad, los lenguajes menos generales representarían la realidad de un modo menos imperfecto que los lenguajes más generales. Consideremos como podría ser el lenguaje que se situara en el extremo de menor generalidad. Vaz Ferreira nos da una pista de cómo sería el mismo: una enumeración uno a uno de los fenómenos que ocurren actualmente en la cosa en cuestión y todos los que han ocurrido en ella en cada momento del pasado. Veamos con un ejemplo como podría ser esto:

1. El pan (cosa) es sacado del horno (fenómeno que ocurre actualmente en la cosa).
2. El pan (cosa) se cuece en el horno (fenómeno que ocurrió en la cosa en el pasado).
3. El pan (cosa) se deja leudar antes de ser colocado en el horno (fenómeno que ocurrió en la cosa en el pasado).
4. El pan (cosa) está siendo amasado (fenómeno que ocurrió en la cosa en el pasado).

Supongamos que esta es una enumeración del tipo de la referida por Vaz Ferreira. En todo caso creo que será útil para ilustrar el punto. Por un lado tenemos la misma cosa, el pan, en los cuatro momentos enumerados. Pero ¿se trata de la misma cosa? ¿Es la misma cosa la masa sin leudar del instante 4, que la masa leudando en el instante 3, que la masa semi-cocida del instante 2 y que el pan recién horneado del instante 1? Sin

6 UPA, p. 66.

duda las propiedades que «la cosa» tiene en cada uno de esos instantes no son las mismas. Pero, si no comparte las mismas propiedades ¿por qué diríamos que es la misma?⁷ Pero más allá de embarcarme aquí en el problema de la identidad a través del cambio, me interesa señalar una cosa. En la medida que usamos la misma palabra para referirnos a una cosa en distintos instantes estamos encubriendo, con la misma denominación, una cantidad importante de diferencias que se expresan a través del tiempo. Y lo mismo pasaría con los fenómenos que ocurren en la cosa. El leudar de la masa en nuestro ejemplo es el mismo fenómeno que el leudar de otra masa en otro momento. Por un lado parece sensato decir que sí, que ambos son el fenómeno de leudar, pero por otro no podemos ignorar que se trata de fenómenos diferentes, aunque más no sea porque se producen en cosas diferentes y en momentos diferentes. Más bien deberíamos decir no que son el mismo fenómeno, sino dos fenómenos del mismo tipo. Luego cuando decimos que dos masas están leudando, estamos encubriendo también diferencias entre los fenómenos que están ocurriendo en las dos masas. Si quisiéramos descender lo más posible en el grado de generalidad de la descripción deberíamos tal vez usar una palabra distinta para cada instante del llamado pan, digamos pan_1 en el momento 1, pan_2 en el momento 2, pan_n en el momento n . O mejor aún, para eliminar todo rastro de generalización simplemente 1, en el momento uno, 2 en el momento dos y n en el momento *enésimo*. Y algo similar deberíamos hacer para los fenómenos. Digamos que usamos números romanos para nombrar los fenómenos. Si lo hacemos así podemos reescribir nuestras cuatro descripciones del siguiente modo:

1. 1I
2. 2II
3. 3III
4. 4IV

Pero, como cada uno de los números empleados es usado para referir a una cosa o un fenómeno particular en un único instante espacio temporal, el único modo de saber de que estamos hablando en cada caso es recurriendo a la ostensión. Digamos que frente a pan reciénorneado decimos algo así como «a esto le ocurre esto». Con el agravante de que el gesto ostensivo que acompaña a los dos usos del «esto» apunta a la misma superficie opaca. En una situación tan extrema la supuesta descripción se transforma en un señalar la situación actual, perdiendo incluso toda posible referencia a situaciones pasadas y futuras. Por cierto en ese señalar no hay nada que podamos juzgar un lenguaje. De modo que parece claro que en el extremo de generalidad nula de nuestro espectro de lenguajes, no puede hallarse nada que podamos denominar lenguaje. Creo que

7 Dice Vaz Ferreira «modos de hablar y de pensar que trascendentalizaron la contradicción por un proceso psicológico que tal vez ya se inicia en el solo hecho de individualizar, de asilar, en el seno de la realidad, *seres*, que seguimos llamando por su nombre y pensando como los mismos, y en este sentido son “unos”, aunque ocurran en el tiempo variaciones que, afectándolos, hagan que se pueda decir ó pensar que no son unos, ó que no son idénticos, tomando ahora estos términos en otro sentido. De esta trascendentalización de nuestra insuficiencia verbal ó conceptual, salio algún sistema de Filosofía», UPA p. 71.

con esto es suficiente para mostrar que cierto grado de generalidad por menor que sea, es un requisito indispensable de cualquier lenguaje. Es como señalamos al principio, el rasgo que todo lenguaje posee, que al tiempo que lo hace posible como tal, le impide en opinión de Vaz Ferreira proveer una descripción total y adecuada de la realidad.

Ahora bien, si la descripción de la realidad es más adecuada cuanto menos general es, parece que nuestro conocimiento de la realidad será menos imperfecto cuanto más lejos esté de presentarse en grandes sistemas generales. O sea que será menos imperfecto cuanto menos general sea. Y el procedimiento idóneo para pasar de lo más general a lo menos general es el *análisis*. Con ello Vaz Ferreira se transforma en un defensor de lo que el llama la mentalidad analítica, o si prefieren, el modo» analítico de pensar.⁸ El análisis de los términos más generales a los menos generales nos conduce a una apreciación más adecuada de la realidad. El siguiente pasaje es bastante ilustrativo al respecto:

Cuando nuestra inteligencia enfoca una región —cualquiera— del conocimiento, y analiza a fondo, ocurre algo parecido á lo que pasa cuando, después de haber observado á simple vista, vemos aplicando instrumentos de potencia creciente á una parte cualquiera del cielo. Allí donde no veíamos más que algunos puntos de luz de ubicación cierta y descripción fácil, van apareciendo otros nuevos en progresión hipergeométrica; al fin todo es una especie de confusión luminosa: —*mientras más luz, más confusión*;— y, cuando llegamos ahí, hace ya tiempo que han perdido su sentido los sistemas, que, como las hidras, los dragones o demás mitos del cielo, no eran más que construcciones imaginativas ficticias que pasaban por los puntos más visibles.

Estos ejercicios en profundidad, aguzando extraordinariamente el sentido crítico, han ido disolviendo los dogmatismos, y han creado, por lo menos en cierta *élite* intelectual, cierta mentalidad que, hablando ahora con intencional vaguedad llamaremos escepticismo.⁹

Como se desprende de este pasaje, el análisis nos aproxima a la realidad y con ello a un conocimiento menos imperfecto de la misma. Pero en la medida en que nos permite ver diferencias donde antes no veíamos, matices donde antes había homogeneidad, complejidad en lo que parecía simple, nos muestra cuán compleja es la realidad y qué lejos estamos de conocerla en toda su dimensión. Con ello nos introduce en un estado de espíritu beneficioso, que Vaz denominará escepticismo fluido y nos alejará de cualquier tipo de dogmatismo. Ahora bien, este escepticismo fluido, esta especie de *docta ignorancia*, puede dividirse en dos partes. Una de ellas, a la que Vaz Ferreira

8 «Las cosas son como son: pero, como yo no tengo, ni puedo tener, un término que sugiera total y adecuadamente cómo es la cosa de que hablo; como dada la naturaleza de nuestro lenguaje, lo que tengo á mi disposición son términos que sugieren esquemas típicos en que hay de más y de menos para la cosa (y con mayor razón si el sujeto es ya, el mismo, general o vago), me resulta un buen procedimiento, en la práctica, sugerir primero un esquema, por una expresión, en seguida, otro esquema, por una expresión contradictoria, y, después, atacada ya de este modo la engañosa simplificación —producido en los demás y en mí mismo, por el conflicto de esquemas, un estado oscilante y confuso favorable al mejoramiento de la comprensión—, aplicarme á un trabajo de rectificaciones y de limitaciones que, sin suprimir á la expresión su inadecuación fundamental, la van haciendo cada vez menos inadecuada, hasta obtenerse una aproximación cada vez mayor. Este modo de pensar no es más que un caso del modo de pensar de los espíritus analistas y concienzudos» UPA, pp. 71-71.

9 UPA, pp. 73-74.

llama «escepticismo de ignorancia», que consiste en el reconocimiento de los límites de nuestras capacidades cognitivas, en ese reconocimiento de la complejidad del mundo y la imperfección de nuestros medios para describirlo, propio de los espíritus analíticos y positivo tanto para el pensamiento como para la acción.¹⁰ La otra, el «escepticismo de contradicción» que podríamos caracterizar como el reconocimiento de que toda descripción de una cosa admite descripciones alternativas, las cuales muchas veces y en virtud de las limitaciones de nuestro lenguaje, aparecen como contradictorias. Como, por tomar uno de los ejemplos de Vaz, que una persona pueda ser buena y al mismo tiempo no ser buena. Este escepticismo de contradicción también es un estado del espíritu positivo para el pensamiento y la acción. Pero con ser bueno encierra el peligro de transformarse en falso y negativo. Esto sucede cuando olvidando que la contradicción es una cuestión de lenguaje, cometemos la falacia de considerarlo como parte de la realidad. Es decir cuando hacemos de una cuestión verbal una cuestión ontológica. Es bueno reconocer que una cosa puede ser descrita de un modo y de otro contradictorio con el primero, eso promueve el pensamiento matizado y el análisis, lo malo es pasar de ello a atribuirle la contradicción a la cosa misma. Como señala Vaz: «Las *cosas en sí* no son contradictorias ni dejan de serlo, son como son».¹¹

Para terminar sinteticemos lo dicho. Por las características mismas del lenguaje, toda descripción que hagamos de la realidad será parcial y esquemática. Cuando menos general sea la descripción mejor se adecuará a la realidad descrita. Por lo tanto el mejor modo de aproximarnos a la verdad es por medio del análisis. El análisis tiene como consecuencia un sano escepticismo, resultante del desarrollo de la capacidad crítica y el reconocimiento de que dos descripciones contradictorias de una misma cosa, puede cada una de ellas ser parcialmente verdadera. Lo que debemos evitar es pensar que esto es así porque la realidad misma es contradictoria.

10 UPA, pp. 74

11 UPA, p. 68.

Andrea Carriquiry

Apuntes sobre pensamiento estético en Uruguay: el caso de Vaz Ferreira*

* Trabajo originalmente presentado como ponencia en el Ciclo organizado por el Ministerio de Educación de Cultura de Uruguay y la Universidad de la República en ocasión del año homenaje a Vaz Ferreira; Biblioteca Nacional, Montevideo, 1 de julio de 2008.

Empecemos por un dato curioso: en un libro titulado *Orientaciones actuales de la Estética* —publicado en Francia a mediados del siglo XX—, que funge como un panorama de estética a nivel mundial y cuyo autor² es conocido por una Historia de la Estética que todavía se reedita, aparece Uruguay. Esto es llamativo no solo porque de América Latina figuran solo cinco países, sino porque entre estos Uruguay es el que merece mayor número de páginas. En ellas se reseñan panorámicamente las ideas estéticas de varios artistas y pensadores uruguayos —Rodó, Figari, Torres García, Paco Espínola, Zum Felde y Vaz Ferreira—.

No pretendo con este dato concluir nada —ni puedo detenerme aquí sobre el autor ni sobre el valor de su obra—; lo que me interesa es que vuelve gráfico algo cierto pero poco difundido, y que por eso no está de más subrayar: en Uruguay se ha dado una serie de exponentes que, en contexto, presentaron ideas estéticas insólitamente interesantes, que no casualmente coinciden frecuentemente con otra rareza: la de trayectorias artísticas también insólitamente destacadas, que ganaron un lugar en el competitivo panorama de las vanguardias.

En ese sentido hay que señalar que, entre los mencionados, la mayoría no son filósofos: el pensamiento estético ha sido desarrollado por pintores, escritores, críticos literarios, ensayistas —que en algunos casos además combinaron varias de estas facetas (notablemente Figari y Torres, pintando pero también escribiendo ficción además de sus desarrollos teóricos y pedagógicos).

En este punto se debe hacer notar que, como es sabido, el propio Vaz Ferreira incursionó en algunas formas de arte y estuvo cercano a la mayoría de ellas: escribió poesías y cuentos, tuvo formación musical, estuvo siempre cerca de las artes visuales como testimonia físicamente su quinta, y hasta podría relacionárselo con algunos desarrollos recientes del paisajismo que apuntan al jardín espontáneo —en algo que podría ameritar un análisis de estética del medio ambiente. Vaz tuvo relación personal o teórica con algunos de estos conspicuos exponentes, más o menos empática —Figari— o de mutua repelencia —es el caso de Torres García, que ciertamente era el opuesto del filósofo, un claro contrario a su tesis de la coexistencia de los estilos, y pudo quizás haber servido como ejemplo de este comentario de Vaz: «en arte no es necesario que los grandes creadores sean incomprensibles ni que sostengan ideas absurdas, pero alguno puede ser incomprensible, sostener ideas absurdas, tener un espíritu estrecho y ser un gran creador».

La reconstrucción de la red entre estos exponentes es un tema que merece un estudio aparte. En cualquier caso, creo que la relación directa y vivida de Vaz con las artes, lejos de ser anecdótica, cumple un papel central en su pensamiento estético y en la evolución que este tuvo. De hecho, es ella la que le permite percibir el núcleo de los problemas del arte y la teoría del arte que surgen justamente en su época.

Lo que podría llamarse «el enigma de Vaz respecto a los problemas estéticos» podría resumirse así: Vaz dedica gran parte de sus primeros trabajos a temas de estética:

2 Raymond Bayer.

de hecho, casi una década. Así, en 1894 escribe un trabajo hasta ahora prácticamente inédito titulado «El estilo», dos años después sus «Ideas sobre la estética evolucionista» y en 1905 su trabajo «Sobre la percepción métrica». En estos escritos demuestra no solo el genuino interés que citábamos y una sensibilidad aguda con respecto al arte de su tiempo, sino desarrollos teóricos ciertamente originales. Pero al cabo de esos diez años, estos desarrollos sufren una especie de eclipse y Vaz, aunque sigue tocando temas relacionados con el arte tanto en trabajos exclusivamente dedicados al tema como en numerosas referencias en sus obras principales, no profundiza en su reflexión estética. Lo que estoy recalcando entonces es el interés de Vaz por las artes, y por los problemas estéticos. El enigma es cómo y por qué esos dos muy fuertes intereses en cierta forma desaparecen de la obra de Vaz.

Esta cuestión es la que ha tratado Juan Fló en su trabajo sobre Vaz titulado «la estética ausente».³ De hecho, en ese escrito lo que hace es vincularlo con el problema de la definibilidad del arte, central en la estética contemporánea, y en esa línea Fló adelanta algunas ideas que después desarrollará en trabajos posteriores. Este tópico aparecerá como tal en la teoría bastante después, pero sus condiciones en la práctica artística estaban cuajando cuando Vaz escribía; y es esa sensibilidad de avanzada lo que llama la atención.

La época en que Vaz está escribiendo es también la época en que las artes están viviendo movimientos dramáticos asociados a su autonomía y especificidad. Así, el arte parecía quedar reducido, o bien a un juego, o bien a pura espiritualidad: Vaz no puede aceptar lo primero porque toma el arte en serio, ni lo segundo por su apego a la ciencia. Es decir que percibe esos problemas internos y busca una salida, apelando a la naturaleza humana, intentando relacionar al arte con lo que llama «las grandes ideas y sentimientos», o asociándolo a una función pedagógica, apuntando a esa heteronomía perdida.

En el primer escrito que citábamos Vaz hace también algunas consideraciones generales sobre la estética como disciplina: un terreno que ha sido

abandonado hasta hoy a las especulaciones metafísicas y el dogmatismo preceptista. Es, por eso, una suerte para aquellos a quienes interesan estas cuestiones, encontrarse, a propósito de ellas, con las opiniones de un sabio eminente: su nombre es garantía suficiente de que la teoría o la solución propuesta es algo más que un conjunto de frases sonoras e hipótesis gratuitas, y, cualquier cosa que se piense de la solidez del edificio, el genio del que lo ha construido nos da la seguridad de hallar, en sus cimientos, puntos de apoyo fuertes y utilísimos para la solidez de la ciencia futura.⁴

3 Fló, Juan, «La estética ausente», en Andreoli, M. (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1996.

4 Vaz Ferreira, C. «El estilo», versión mecanografiada encontrada por Juan Fló en el archivo Ángel Rama, p. 1. Posteriormente a la redacción del presente trabajo, fue publicado en Vaz Ferreira, *Sobre arte y estética*, selección y prólogo de Juan Fló, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República y Biblioteca Nacional, 2008. En adelante, EE.

Más adelante denuncia que la terminología de la estética «ha sido hasta tal punto desfigurada por los metafísicos, y sobre todo por los literatos que han tratado sus problemas», que

es muy conveniente en una discusión o en un estudio observar si se ha dado siempre el mismo sentido a ciertas palabras de significación vaga y mal determinada. Los errores que resultan de estas confusiones son, en esta ciencia, más graves que en ninguna otra, pues no existe uno solo de sus términos que no pueda ser tomado en diversos sentidos, o por lo menos, en matices muy diferentes de uno mismo.

Así Vaz aplica a la estética algunos de sus principios más típicos, pero a la vez reconoce la especificidad y complejidad de la disciplina.

Pero el centro declarado de ese trabajo de Vaz es el concepto de estilo de Spencer: en la lectura de Vaz, Spencer define al estilo como opuesto a lo que Vaz llama el «fondo» de las obras: el primero es medio, el segundo fin. Sin embargo, Vaz nota que la teoría de Spencer no puede generalizarse a casos en que intervenga «algo más que el lenguaje».⁵ Creo que esta expresión es significativa: Vaz sabe que el arte es «algo más que el lenguaje», y reprocha a Spencer algo parecido a lo que se podría reprochar al filósofo estadounidense Arthur Danto cuando este afirma que el arte es «una especie de lenguaje». En ese sentido, el trato «íntimo» —por usar la expresión vazferreiriana— con el arte le hace notar la trampa que constituye el reducir el arte al discurso.

Por otra parte, Vaz plantea una analogía que lo lleva también a terrenos interesantes: asimila el trabajo del espíritu al trabajo muscular, y hace notar que este último no solo se realiza con respecto a un fin sino también «independientemente de otros fines» como en el caso del paseo, la carrera, los ejercicios y los juegos. Y afirma que

todo esto se basa en un hecho rudimentario de lo psíquico-fisiológico: en que, en condiciones normales y dentro de ciertos límites, el organismo encuentra siempre un placer en el ejercicio de su propia actividad. Pues bien: a esta propiedad del organismo corresponde otra del espíritu, que tiene tanta importancia como ella: en condiciones normales, y dentro de ciertos límites, el espíritu encuentra también, como el organismo, un placer en ejercitar su propia actividad.⁶

Este apuntar al equipo básico humano, aunque tiene su propio contexto, permite asociar a Vaz a una línea que incluye, *mutatis mutandis*, a Gombrich, aunque este advierte que «está de moda rechazar por ingenuo todo recurso a la naturaleza humana», y también a Fló, que con relación al problema de la definibilidad del arte plantea una alternativa que parece fértil: descartar la concepción de la historia del arte como la sucesión fragmentada de situaciones de facto inconmensurables entre sí, y en oposición a ello rastrear a través de la extraordinaria variedad de las distintas producciones que se han llamado arte, algunos componentes constantes que tienen que ver, justamente, con el equipo neuropsicológico humano, que habilitan cierta acumulación detectable en una historia interna del arte. La aparente paradoja que presentaría dicha extraordinaria variedad en las producciones se disuelve si se tiene en cuenta que la constante es

5 Vaz Ferreira, EE, p. 7.

6 Vaz Ferreira, EE, p. 7.

justamente el factor que produjo aquellas variables. Es decir que se basa en el hecho de que este equipo es más complejo que la historia humana, justamente porque la ha podido producir. Esta propuesta se opone a las concepciones del arte como un hecho histórico circunscrito a una etapa de la sociedad humana, que sostiene por ejemplo Hans Belting y cuya versión más difundida, asociada a cierta idea del fin del arte, es la de Danto.

Pero Vaz no llega a plantearse estos extremos; de hecho, en la interpretación de Fló, la desaparición de la estética se da justamente porque si con este primer texto Vaz se ubica en el centro de los problemas del arte y la teoría del arte de la época, luego escapa a las para él inadmisibles opciones ante las cuales lo enfrenta esa misma situación. De hecho cuando vuelve sobre el estudio sobre la percepción métrica al prologarlo en 1919, al aclarar por qué hizo solo correcciones de detalle, arguye que en ese trabajo «no convenía que se hipertrofiaran ciertas cuestiones, sin duda no destituidas de interés, pero que han de ser tratadas en un estado de espíritu en que no me es grato ponerme, ni que otros se pongan»,⁷ una afirmación por lo menos oscura que podría interpretarse en el sentido de ese escapar de los problemas de estética. Y en lo que puede ser leído en la misma línea, alude más adelante a una «relación íntima del psiquismo con la expresión, que solo el instinto poético puede sentir, aunque no siempre de un modo expresable».⁸ (Algo que recuerda a la manida frase de Wittgenstein: «lo que puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar, es mejor callar»). Es llamativo este refugiarse en algo inefable cuando en ese mismo trabajo Vaz había presentado ideas de avanzada aplicando estudios contemporáneos de psicología de la percepción a la percepción métrica, planteando la subjetividad de esta y llegando a afirmar que quien percibe, el espectador, es «en realidad, quien hace el verso; o mejor, lo rehace».⁹ Lo cierto es que luego de ese trabajo Vaz se centra en reafirmar su tesis de madurez con respecto a la estética: la coexistencia de los opuestos, ya que en el campo del arte, toda oposición sería una falsa oposición.

En cualquier caso todo este proceso esbozado muy rápidamente aquí es sintomático de la complejidad y el interés teórico de los problemas de las artes en el siglo XX, tan fuertes para Vaz como para atraerlo y luego con simétrica fuerza contraria repelerlo, logrando de todos modos avizorar algunos problemas que recién explotarán en la teoría medio siglo después —y que permanecen todavía abiertos—.

7 Vaz Ferreira, Carlos, «Sobre la percepción métrica», en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VI, Montevideo, 1963, p. 17. En adelante, PM.

8 Vaz Ferreira, PM, p. 20.

9 Vaz Ferreira, PM, p. 20.

Fernanda Diab

Fundamentación
del derecho a la vivienda

Fundamentación moral del derecho a la vivienda

Los textos dedicados a la cuestión de la vivienda, abordan mayormente el tema en términos de reclamo social. En el contexto de cierta coyuntura social y política se exige la satisfacción de la vivienda para un grupo determinado de individuos. Se trata de reclamos relativos a circunstancias variables de un país a otro, de una sociedad a otra. Estos reclamos apuntan a exigir la provisión de la vivienda, ya sea, porque el derecho legal no está instrumentado eficazmente o porque tal derecho no es reconocido positivamente.

Estos reclamos mayormente se enfrentan a trabas relacionadas con determinadas coyunturas políticas dominadas por conflictos de intereses. En el marco de estos conflictos suelen ser la defensa de la propiedad privada, la escasez de recursos o la alusión a las leyes del mercado las excusas que justifican la imposibilidad de satisfacción de la vivienda.

En el contexto de la investigación sobre fundamentación de los derechos económicos y sociales realizada por el profesor Andreoli, este trabajo pretende analizar algunos planteos de fundamentación del derecho a la vivienda como un derecho moral, fundamentación que provea a los reclamos antes mencionados de una fuerza justificatoria tal que obligue a los legisladores a implementar institucionalmente las vías necesarias para la satisfacción de este bien.¹ Abordaremos los planteos del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira y del filósofo contemporáneo Jeremy Waldron.

El artículo 45 de nuestra Constitución versa lo siguiente: «*Todo habitante de la República tiene derecho a gozar de vivienda decorosa. La ley propenderá a asegurar la vivienda higiénica y económica, facilitando su adquisición y estimulando la inversión de capitales privados para ese fin*». Queda así establecido a nivel jurídico el derecho a la vivienda.

Es una posición común en torno a los derechos económicos y sociales —sobre todo en ámbitos con marcada influencia libertaria— que estos se tratan de derechos competitivos y como tal de difícil cumplimiento conjunto. Esto hace que en muchos sistemas normativos estos derechos aparezcan como *derechos programáticos*, que representan solamente una expresión de deseo, que no suponen para el Estado una obligación exigible, es decir no le brindan al titular de los mismos las garantías jurídicas

1 El siguiente pasaje del trabajo del profesor Andreoli plantea claramente lo que entendemos por fundamento normativo: «Se trata entonces de determinar qué buenas razones hay para reclamar o reconocer el derecho a la subsistencia, entendiendo por buenas razones aquellas que van más allá del ajuste a ciertas circunstancias y a tomar en cuenta las ventajas de, por ejemplo, ceder a la coacción en una determinada coyuntura, o de conceder en una negociación determinada como parte de una estrategia, como cuando la concesión del derecho forma parte de la búsqueda por parte de una elite de formas e instituciones que ayuden a mantener condiciones de estabilidad y así conservar su poder. Las razones morales son decisivas para entender que la obligación de auxiliar que emerge frente a quien se encuentra en una situación seria de privación, y constituyen también el fundamento de una exigencia que el sujeto carenciado puede esgrimir, constituye derechos, y como tales van más allá de la caridad». El fundamento del derecho a la subsistencia, s/e.

para exigir su cumplimiento.² Esto a pesar de que muchos Estados, entre ellos el nuestro, han ratificado los tratados internacionales³ de derechos humanos que exigen a los gobiernos el cumplimiento progresivo —inclusive en situaciones de carestía económica—⁴ de los derechos económicos y sociales por considerarlos judiciales, una vez que se ha reconocido que estos son tan fundamentales como los derechos civiles y políticos; o más aún condición de que estos se cumplan cabalmente.

La argumentación de que el reconocimiento de este tipo de derechos es una mera enunciación programática ya no es de recibo, y la doctrina, por el contrario, ha reconocido su interdependencia con los derechos civiles y políticos, su autoejecutabilidad y la obligación de los Estados de adoptar medidas para su satisfacción. Si bien se admite que dichas medidas sean progresivas, las mismas requieren que se les dedique hasta el máximo de los recursos disponibles.

Estas obligaciones fueron destacadas por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en la Observación N.º 3 del PIDESC, la cual comenta la índole de las mismas señalando que «estas obligaciones incluyen tanto lo que cabe denominar (siguiendo la pauta establecida por la Comisión de Derecho Internacional) obligaciones de comportamiento como obligaciones de resultado».⁵

Lo que en este trabajo se quiere afirmar es que el derecho a la vivienda debe ser satisfecho, debe ser respetado aportando las condiciones necesarias para su provisión, sin quedar esto supeditado a una pugna de intereses, a estrategias electorales o a políticas económicas circunstanciales,⁶ y que las exigencias de su cumplimiento deben estar al mismo nivel que las de los derechos de *primera generación*, por entender que los derechos económicos y sociales (DES), entre los que se encuentra el de la vivienda,

- 2 El hecho de considerar a la vivienda como un derecho programático no quita que en nuestro país se hayan desarrollado numerosos planes de adjudicación de techo; sin embargo son excepcionales y muy controvertidos los casos en que un particular pueda litigar contra el Estado por no tener satisfecha esta necesidad. A esto cabe agregar algo que se desarrollará más avanzado el trabajo que refiere a la calidad de las viviendas adjudicadas.
- 3 Los tratados ratificados son: *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*; y *Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales* («Protocolo de San Salvador»).
- 4 «[...] de ninguna manera se eliminan, como resultado de las limitaciones de recursos, las obligaciones de vigilar la medida de la realización, o más especialmente de la no realización, de los derechos económicos, sociales y culturales y de elaborar estrategias y programas para su promoción. [...]...aún en tiempos de limitaciones graves de recursos, causadas, sea por el proceso de ajuste, de recesión económica o por otros factores, se puede y se debe en realidad proteger a los miembros vulnerables de la sociedad mediante la adopción de programas de relativo bajo costo». Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; Comentario General N.º 3: Naturaleza de las obligaciones de los Estados partes, art. 2, párrafo 1, 14/12/90.
- 5 *Estudio sobre armonización legislativa conforme a los Tratados de Derechos Humanos Ratificados por Uruguay y otras normas legales con fuerza vinculante*; OACDH, IELSUR, UNDP Uruguay, p.104.
- 6 Quedan excluidos de nuestro análisis los planes desarrollados por privados u ONG de corte caritativo, por considerar —en la misma línea de la investigación del profesor Andreoli mencionado anteriormente— que el derecho a la vivienda como los demás derechos económicos y sociales tienen un fundamento moral que les otorga exigibilidad y que no se puede limitar a la mera caridad.

son condición necesaria para la plena satisfacción de aquellos.⁷ Cuando las declaraciones internacionales sobre derechos económicos, sociales y culturales (DESC) exigen a los Estados parte el cumplimiento de los mismos bajo el peso de la judicialización, se apoyan en la relación de estos derechos con los civiles y políticos para los cuales ya está establecida una amplia defensa jurídica, por ejemplo con el derecho a la vida. Uno de los puntos de este trabajo consistirá en establecer la relación entre el derecho a la vivienda y derecho a llevar una vida digna, para ampliar algunas fundamentaciones desde el derecho a la vivienda hacia del derecho a la vivienda digna.

Los órganos del sistema interamericano tienen competencia respecto a denuncias individuales sobre la violación por parte del Estado de estos derechos. Esto refuerza la obligación de adecuar la legislación interna a estos requerimientos y puede hacer incurrir al país omiso en responsabilidad internacional, por no actuar o por sancionar normas que sean regresivas a la protección de los DESC.

Por lo demás, si bien el Protocolo solo admite en cuanto a DESC la presentación de denuncias referidas a violaciones a la libertad sindical o al derecho a la educación, la doctrina y la jurisprudencia del sistema interamericano han relacionado ciertas violaciones de otros DESC con violaciones al derecho a la vida, lo cual permite, igualmente, hacer justiciables los mismos y convertirlos en asunto de competencia de los órganos de dicho sistema. Derechos como la salud o la vivienda son parte indisociable del derecho a una vida digna y, por tanto, reciben la protección que el sistema brinda a este último, incluyendo la posibilidad de acudir a los órganos de control denunciando su incumplimiento.⁸

Afirmamos que cuando la ley contiene la satisfacción de la vivienda como un derecho, pero las políticas públicas no cumplen con ello ya no basta con un reclamo del cumplimiento de lo legal, sino que hace falta una justificación ulterior sobre lo imperioso de dicha satisfacción. Este papel es el que debe desempeñar una fundamentación moral del derecho a la vivienda que demuestre la legitimidad de tal reclamo. Cuando el derecho a la vivienda no se cumple hay que acudir a aquellos principios últimos en que los derechos jurídicos se sostienen, estos son los principios morales que sirven de fundamento de los mismos. Esto es lo que pretende una fundamentación del derecho a la vivienda como un derecho moral.

Darle un fundamento último a los derechos nos permite centrarnos en el carácter moral de una situación, más que en cuestiones de utilidad, estrategia política o economía. En el caso que estamos abordando, permite argumentar que las políticas de satisfacción de la vivienda no deben estar sujetas a circunstancias estratégicas o coyunturales, sino que deben estar determinadas por la exigencia moral de los sujetos a tener satisfecha la misma.

Para que un derecho sea considerado moral, la situación a la que su contenido hace referencia debe ser considerada un beneficio para los titulares del derecho. Negarle dicho beneficio a alguno de los individuos titulares del mismo es considerado axiológicamente incorrecto. Esto se debe a la importancia que reviste dicho beneficio para la

7 Una fundamentación que avanzara unos pasos más podría ser la consistente en demostrar que tal dicotomía entre derechos de primera y segunda generación es injustificable.

8 *Ibidem*, p. 106.

vida de los individuos referidos. Henry Shue define este tipo de derechos del siguiente modo: «Un derecho moral provee una base racional para una demanda justificada de que el goce actual de una sustancia está socialmente garantida contra amenazas standard».⁹

Fundamentar el derecho a la vivienda como un derecho moral consistiría entonces en demostrar que la vivienda resulta ser un beneficio de tal importancia para los individuos, que no satisfacerla supone una acción u omisión incorrecta.

El derecho a la vivienda como *derecho a estar*

En varias ocasiones desde el ámbito de la filosofía se ha abordado y fundamentado el derecho a la vivienda en términos de *derecho a estar*. Es el caso de los planteos del filósofo uruguayo Vaz Ferreira y del filósofo contemporáneo norteamericano Jeremy Waldron, a los cuales me referiré a continuación.

La justificación de Vaz Ferreira del *derecho a tierra de habitar*

En el contexto del análisis y búsqueda de solución al problema social, que supone decidir por una organización socio-política de corte socialista o una individualista, Vaz Ferreira, introduce el problema de la propiedad de la tierra vinculado al de la herencia y al de la vivienda.

Al concebir a los problemas sociales como normativos, les atribuye un tipo de solución que no consiste en tomar posición por uno u otro modelo. Se trata de una solución de elección, gradual, que sobreviene a la evaluación de las ventajas y desventajas de las alternativas en cuestión. No consiste en tomar un camino intermedio sino en abordar el problema directamente, sin pretender eliminar los desacuerdos entre socialistas e individualistas, con el objetivo de alcanzar una fórmula conciliadora que, con matices, ambas posturas puedan aceptar (este método ha sido muy cuestionado, pero no es ahora objeto de nuestro análisis).

La igualdad en el punto de partida es tomada por Vaz como el núcleo indiscutible de la fórmula conciliadora a la que llega en sus especulaciones sobre los problemas sociales.¹⁰ La respuesta al problema social que propone, establece garantizar las condiciones de subsistencia de los individuos en el punto de partida, es decir aquello que necesita para llevar a cabo un plan de vida.

Para el presente trabajo nos interesa principalmente el abordaje de Vaz sobre el problema de la propiedad de la tierra ya que a partir de esta discusión surge —convirtiéndose

9 Shue, H., *Basic Rights*, p. 13.

10 Vaz, Ferreira, Carlos, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII, XXV tomos, Montevideo, 1963.

en un punto de gran interés para el autor—, el problema de la vivienda. Nuestro interés se centra en determinar si el planteo de Vaz sobre el derecho a la vivienda o derecho a la tierra de habitar, como él la denomina, constituye un fundamento moral de este derecho.

Asegurar a todos los individuos por igual ciertas condiciones en el punto de partida, debería ser algo en que todos los sistemas estuviesen de acuerdo. Se trata de un mínimo que todo individuo necesita para poder emprender sus proyectos, los cuales elige libremente, y que de acuerdo con sus talentos lo conducirán a resultados diversos. Garantizar ese mínimo es necesario, según Vaz, para que se cumpla el principio de justicia del individualismo. Según este principio cada uno debe recibir las consecuencias de sus acciones, lo cual solo es posible si los condicionamientos sociales no se interponen.

En el punto de partida —sostiene Vaz— se debe asegurar: educación, defensa del individuo menor, salud y derecho a tierra de habitación.¹¹ A excepción de este último, los otros elementos han sido reconocidos como fundamentales.

La falta de reconocimiento del derecho a tierra de habitación, junto con el sistema vigente de propiedad de la tierra, atentan contra la igualdad en el punto de partida generando una desigualdad injustificada a favor de las generaciones pasadas. La alternativa vazferreriana propone para superar dicha desigualdad, restricciones a la herencia de la tierra de producción y el reconocimiento del derecho a la tierra de habitación, que caracteriza del siguiente modo:

El derecho de habitar cada individuo en su planeta y en su nación, sin precio ni permiso, es el mínimo de derecho humano: derecho que no ha sido reconocido ni bien establecido, a causa, principalmente, de que, tanto los que defienden, como los que combaten el orden actual, no distinguen bien el aspecto de la tierra como medio de habitación, de su aspecto como medio de producción. 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.¹²

Vaz considera a este derecho entre los derechos individuales más importantes sino el más importante. Lo define como el derecho a estar en el planeta, a tener un lugar para habitar. Así como los hombres tienen derecho a transitar libremente, también debe reconocérsele el derecho a habitar en el planeta sin precio ni permiso alguno.

Entiende por derecho «[...] lo que convendría reconocer y establecer para disminuir dolores, sufrimientos y angustias; para dar más alegría, más felicidad, más tranquilidad, más seguridad a los hombres [...]»¹³ Si bien no profundiza sobre tal definición, ella es muy significativa como fundamento de la defensa del derecho a habitar. La justificación

11 Primera Conferencia Sobre problemas sociales, en Andreoli, M., *Ficha N.º 42 del Servicio de Documentación en Historia de las Ideas*, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo.

12 Vaz Ferreira, Carlos, *Sobre la propiedad de la tierra*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo V, Montevideo, 1963.

13 *Ibidem*, p. 32.

de por qué satisfacer el derecho a la vivienda es fundamentalmente el evitar los sufrimientos que la falta de la misma provoca, a la vez que proveer seguridad y tranquilidad.

La defensa de la vivienda que realiza no se trata de una mera reivindicación de la vivienda frente a una situación concreta de insatisfacción de la misma, sino de la identificación de las razones por las cuales la satisfacción de la vivienda para todos y cada uno es imperiosa. No es la situación la que condiciona o determina al derecho sino que existe una preeminencia de este. La exigencia del cumplimiento del mismo se basa en que constituye el mínimo necesario para que una persona pueda vivir sin sufrimiento. La vivienda constituiría un derecho moral por ser una necesidad básica para la vida de los seres humanos.

La vivienda constituye parte de ese mínimo indiscutible que no se debe negar a nadie para garantizar la igualdad en el punto de partida. Define este derecho como el derecho a la tierra de habitar, lo cual podría traducirse como el derecho a estar. Lo que nos queda todavía por determinar es si la fundamentación realizada por Vaz llega a sostener la exigencia de satisfacción de una vivienda digna, ya que el derecho a estar podría ser satisfecho sin cumplir con este último requisito.

La justificación de Waldron del *derecho a estar*

Por su parte, el filósofo Jeremy Waldron también realiza una fundamentación del derecho a estar. Sostiene el carácter fundamental del mismo en la intuición de sentido común, según la cual todas las funciones vitales humanas son situadas, necesitan de un lugar para ser llevadas a cabo. Si estas funciones no encuentran lugar donde ser realizadas por impedimentos externos, entonces sencillamente lo que no se estará permitiendo al individuo es vivir.

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 es libre de hacerlo. Dado que somos seres corporales, siempre tenemos un lugar. Más aún, aunque todos han de tener un lugar, una persona no puede elegir cualquier lugar. Algunos lugares son físicamente inaccesibles. Y aparte de los físicamente inaccesibles, hay algunos lugares en los que simplemente no está permitido estar.¹⁴

Si bien todo individuo necesita un lugar para realizar sus funciones vitales por ser estas de carácter situado, existen leyes de propiedad que determinan en qué lugares puede un individuo estar y en cuáles no. En el caso de la propiedad privada, las leyes nos indican para cada lugar quién tiene permiso de estar allí y quiénes están excluidos. Si un individuo se encuentra en un lugar en el cual no le está permitido, puede ser expulsado y está sujeto a sanciones.

Pero no toda propiedad está bajo la órbita de privados, algunos lugares son gobernados por las reglas de la propiedad *colectiva*. En este caso no hay una persona privada en la posición de propietario. La propiedad *común* abarca todo aquel lugar del que los individuos pueden hacer uso sin el permiso de cualquier otra persona. Son

14 Waldron, Jeremy, *Liberals Rights*, cap. 13, p. 310.

de propiedad común las calles, aceras, subterráneos, parques y áreas desiertas. Estos lugares son «legítimamente accesibles a todos, [...] son lugares donde cualquiera puede estar».¹⁵

Un paraíso libertario tendría resultados catastróficos para quienes no tienen vivienda, ya que *toda* la tierra estaría en manos privadas. Estos individuos no tendrían ningún lugar para estar. Se encontraría expuesto constantemente a penalidades y a ser expulsado por los propietarios o por la policía en nombre de ellos. Sin embargo, en muchas sociedades, como la nuestra, parte del territorio es considerado de propiedad colectiva para uso común. De esa manera —sostiene Waldron— se ‘salva’ a los que no tienen vivienda de la catástrofe libertaria permitiéndoles estar en plazas, calles, paradas de ómnibus, o todos juntos en refugios provistos para ello. «Cuando todo es propiedad privada, las aceras son su salvación.»

La preocupación de Waldron se centra en la tendencia creciente en sociedades como la norteamericana a prohibir a los individuos sin vivienda su permanencia en lugares públicos. Aquellos que cuestionan el paraíso libertario no son tan críticos con el incremento de las regulaciones de calles, subtes, parques y otros lugares públicos para restringir las actividades que allí se pueden realizar. De esto resulta que los ciudadanos que no tienen vivienda no tienen un lugar para realizar funciones elementales como orinar, lavarse, dormir, cocinar, comer o simplemente permanecer.

El interés de Waldron es hacer una lectura del *derecho a estar* en términos de libertad. De esta forma pretende llamar la atención de aquellos defensores de la libertad que desatienden los derechos sociales como el de la vivienda.

Todo lo que una persona hace tiene que ser hecho en algún lugar. Si no se es libre de estar en cierto lugar, tampoco se es libre de hacer nada en ese lugar, se carece completamente de libertad.¹⁶ En este sentido, la posición de Waldron es muy cuestionable ya que supone que una persona sin vivienda carece de libertad debido a que no se le permite realizar sus funciones básicas en lugares públicos de uso común. Por suerte estaríamos en condiciones de afirmar que sociedades como la nuestra gozan de alto grado de libertad.

Su planteo se basa, en principio, en la noción de «libertad negativa».¹⁷ No tener lugar alguno donde realizar las funciones básicas es considerado como un tipo de interferencia. Lo que resulta extremadamente difícil de aceptar es que tener un lugar público donde comer, dormir y orinar signifique ser libre. La estrategia argumentativa de Waldron persigue que quienes sostienen que el único tipo de libertad reconocible en los individuos es la negativa, admitan la legitimidad del derecho a la vivienda. Entiende que quienes no encuentran un lugar donde estar porque no tienen permiso para ello están sufriendo una interferencia forzosa en la realización de sus funciones básicas.

15 *Ibidem*, pp. 311-312.

16 *Ibidem*, p. 316.

17 Recordar la definición de Berlin. Berlin Isaiah, «Dos conceptos de libertad» en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1983.

Las prohibiciones sobre la realización de ciertas actividades en lugares públicos tienen un efecto muy distinto en quienes no tienen vivienda. Las actividades que se prohíben se considera que deben realizarse en los lugares privados. Por ello aunque las mismas se muestren como imparciales, es decir aplicables a todos los individuos involucrados, solo tienen efecto coactivo sobre los sin techo. El efecto trasciende a la propia ordenanza, ya que el individuo es impedido de realizar esas funciones tanto en el espacio público como en el privado.¹⁸

Para muchos, parecería ser que las restricciones que sufren quienes no tienen vivienda (no poder orinar, no poder asearse, etc.) no son significativas en un sentido fuerte. No afectarían los valores cívicos protegidos por los derechos llamados de *primera generación*. Pero son significativas en otro sentido, no menos importante: «son acciones básicas para el mantenimiento de una decente o sana vida, en algunos casos básicas para el mantenimiento de la vida misma». Estas actividades son precondiciones de toda otra actividad. El tipo de vida autónoma que proclama todo programa de derechos tiene como precondición la realización de estas funciones básicas. Por lo tanto «si valoramos la autonomía nosotros deberíamos esperar la satisfacción de sus precondiciones como un asunto de importancia, de otra manera, nuestros valores simplemente suenan hueco [...]».¹⁹

Se produce en Waldron un desplazamiento desde su defensa de la vivienda como un derecho de libertad, hacia su defensa como condición indispensable para el disfrute de las libertades civiles y políticas. No es suficiente en este sentido la interpretación del derecho a la vivienda en términos de libertad negativa, sino que cabría introducir la noción de libertad positiva, es decir la libertad como oportunidad. En este sentido el derecho a la vivienda se podría asimilar, a los llamados derechos socioeconómicos o más aún a aquellos que Henry Shue identifica como *derechos básicos*. Cabe destacar, que en las primeras páginas de su *Liberal Rights*, Waldron, defiende los derechos socioeconómicos como derechos tan básicos como los civiles. No acepta que el compromiso liberal con la autonomía se encuentre disociado de la provisión de un bienestar mínimo.²⁰

El no concebir como disociado el bienestar de la autonomía es una tendencia creciente en las teorías liberales. Existe un claro reconocimiento de la importancia de garantizar ciertas condiciones para el pleno desarrollo de la autonomía como la capacidad de elegir racionalmente y llevar a cabo un plan de vida sin coacciones. La defensa de Waldron del derecho a estar como defensa de la libertad de realizar aquellas funciones básicas que son precondición de cualquier otra libertad, así como la defensa de Shue de los derechos básicos, se encuentran en este rumbo.

Es posible identificar una similitud entre la última parte de la argumentación de Waldron y la defensa de Shue de los derechos básicos. Así como para el primero, la

18 *Ibidem*, pp. 328-329

19 *Ibidem*, pp. 333-334.

20 Waldron, *Liberal Rights*, p. 11.

provisión de la vivienda es legítima por ser una precondition de la autonomía defendida por los derechos civiles y políticos; para Shue los derechos básicos son garantía del goce de cualquier otro derecho. Entonces el derecho a la vivienda es un derecho básico. La subsistencia o seguridad económica que es uno de los derechos que Shue identifica como básicos, consiste en disfrutar de: «*aire no polucionado, agua no contaminada, alimento adecuado, vestimenta adecuada, vivienda adecuada, y un mínimo de cuidado preventivo de la salud*». La subsistencia es un derecho básico porque «*Nadie puede plenamente gozar ningún derecho supuestamente protegido por la sociedad si carece de lo esencial para una vida razonablemente saludable y activa*».²¹

Cuando determinadas condiciones son indispensables para el pleno desarrollo de una vida humana autónoma en nombre de la cual se defienden los derechos civiles y políticos se vuelve obligatoria la satisfacción de dichas condiciones.

Limitaciones de los argumentos de Vaz y Waldron para la defensa de una vivienda digna

Afirmar no solo las libertades civiles sino también la defensa de las condiciones de vida que permiten un disfrute cabal de las mismas supone la fundamentación de la satisfacción del derecho a una vivienda digna ya que ella constituye un elemento fundamental en la protección de esas condiciones básicas. Ni el planteo de Waldron ni el de Vaz Ferreira son suficientes para dicho objetivo.

Para ambos el derecho a la vivienda constituye uno de los derechos más fundamentales, sino el más fundamental. Esto se debe a que actúa como cimiento de todos los demás, por ser estos de carácter situado. Todo derecho vinculado con las necesidades básicas de los individuos precisa de un lugar para ser ejercitado. Luego el primer derecho a ser reconocido es el de un lugar para que ello ocurra. El derecho a tener un lugar para estar es entonces el más fundamental.

Tanto el planteo de Waldron como el de Vaz parecen estar fundamentando el derecho a la vivienda en términos de *derecho a estar*. Sin embargo, en ambos casos la argumentación es insuficiente para la defensa del derecho a una vivienda digna. El derecho a un lugar para estar podría ser fácilmente satisfecho con un banco de plaza, un baño público o una parada de ómnibus. En el caso de Vaz ocurre algo similar con respecto a la tierra de habitar. Su argumento acerca de que resulta más fácil repartir tierra de habitación porque esta no tiene que tener especiales cualidades como sí tiene que tener

21 Shue, H., *Basic Rights*, pp. 23-24.

la de producción, cae nuevamente en la falsa creencia de que la vivienda puede ser satisfecha con cualquier refugio o lugar que el individuo consiga.

Pero, la vivienda es algo más que un mero refugio, no es solamente un albergue que sirve de protección contra los fenómenos naturales. Esta es una de las funciones que cumple pero no tiene la exclusividad en cuanto al carácter prioritario.

Por ejemplo, la intimidad está muy ligada a la noción de vivienda. A pesar de no ser fácil de definir, la intimidad como separación de un individuo o un grupo parece ser tan importante como la protección. La intimidad no solo tiene que ver con el número de individuos que socialmente se considera adecuado para vivir bajo un mismo techo, sino con las actividades que allí se realizan. Estas actividades se pueden identificar con aquellas funciones básicas a las que hacía referencia Waldron: comer, dormir, orinar, asearse. Son actividades que los individuos, generalmente, no gustan de realizar en público. Como muy conmovedoramente lo expresa Jonathan Noel, el personaje de *La paloma*, de Patrick Süskind: «¿Qué [es] más degradante y triste que la obligación de hacer tan penosas necesidades ante los ojos de todo el mundo?...»²² Por ello diremos que no basta con tener un lugar cualquiera para realizarlas como podría ser una plaza o una parada de ómnibus, es necesaria una habitación con el equipamiento adecuado para ello.

Lo que llamamos habitación o vivienda, supone entonces, un complejo de componentes que trasciende el mero carácter de albergue. Para la función de protección, la estructura de la habitación es muy importante. Pero la noción de *estructura* incluye también el tipo de terreno en el que se edificó, el clima, el riesgo de fenómenos naturales. También es fundamental (sobre todo para la vivienda urbana) la posibilidad de acceso a los servicios públicos. Un buen sistema de comunicación vial para acceder a

22 Süskind, Patrick; *La paloma*, Barcelona, Biblioteca Seix Barral, 1987. Completamos el pasaje: «Cuando en alguna ocasión le asaltaba una ligera duda sobre si tenía sentido que un hombre pasara un tercio de su vida en pie ante la puerta de un Banco, abriendo solo de vez en cuando una verja y saludando la limusina del director, siempre lo mismo, con vacaciones exiguas y exiguo sueldo, la mayor parte del cual desaparecía en forma de impuestos, alquiler y cuotas de la seguridad social... si todo esto tenía sentido, ahora veía la respuesta ante sí, claro como aquella terrible imagen de la rue dupin: Sí tenía sentido. Tenía incluso mucho sentido, porque le preservaba de descubrir el trasero en público y cagar en la calle. ¿Qué era más miserable que desnudar el trasero en público y tener que cagar en la calle? ¿Qué era más humillante que aquellos pantalones bajados, esta posición en cuclillas, aquella desnudez fea y obligada? ¿Qué era más degradante y triste que la obligación de hacer tan penosas necesidades ante los ojos de todo el mundo? ¡Necesidades! La palabra en sí ya sugería vejación. Y como todo lo que debía hacerse por perentoria necesidad requería, para ser soportable, la ausencia radical de otras personas... o por lo menos su supuesta ausencia (...). ¿Y en la ciudad? [...] En la ciudad, lo único que servía para distanciarse de la gente era un cobertizo con una buena cerradura y un cerrojo. Quien no poseía este refugio seguro para sus necesidades, era el ser más miserable y digno de lástima. [...] Pero cuando en una gran ciudad no se tenía un puerta que cerrar detrás de sí para cagar —aunque fuera la puerta del retrete del piso—, cuando se carecía de esta libertad, la más importante, la libertad de aislarse de los demás para hacer las propias necesidades, todas las otras libertades no tenían ningún valor. Entonces la vida ya no tenía sentido. Entonces era mejor estar muerto», pp. 69 a 72.

centros educativos o de trabajo, así como servicios de saneamiento, agua potable, gas, etc., resultan imprescindibles y hacen a la noción de vivienda.²³

De acuerdo con lo anterior, se podría argumentar incluso que Waldron no está discutiendo realmente sobre la vivienda, sino que el tema de la vivienda es abordado en tanto está discutiendo sobre gente que no tiene casa. Su objetivo es relacionar la falta de vivienda con la libertad, con los principios más fundamentales de las sociedades liberales. Pero estos valores, implican algún sentido de una vida civilizada y algún sentido de calidad de vida, lo cual sugiere algo más que un banco de plaza o un baño público.²⁴

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, etc. Es decir, permite al individuo elegir y perseguir sus metas autónomamente, a la vez que desarrollar su personalidad social y moral.²⁵

La exigibilidad del derecho a tener una vivienda con los espacios adecuados para lograr la intimidad necesaria, estaría justificada por lo necesario que esta última resulta para el cabal desarrollo de nuestra autonomía. 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.

Peter King, en su artículo *Housing as a Freedom Right*, propone ampliar la lista de las funciones situadas que enumera Waldron, para con la misma estructura argumentativa tener una base para fundamentar el derecho a la vivienda digna. Las funciones que hacen de la vida una verdadera vida humana van más allá de orinar, comer, asearse. Demostrando que otras tantas son las funciones propias de una verdadera vida humana, se podrá demostrar que la vivienda digna como precondition del desarrollo de las mismas también es fundamental.

El fundamento de un completo derecho a la vivienda se sostiene, según King, en una lista de funcionamientos de orden mayor. La ampliación de esta lista puede realizarse en clave de *teoría de las capacidades*, en particular de la lista de capacidades funcionales humanas básicas, propuesta por Nussbaum como condición para una verdadera vida humana. Esta lista pretende tener un carácter normativo, es decir constituir buenas razones para fundamentar la exigencia de su cumplimiento. El valor último en que se

23 Wallace, S.; *Sociología y economía de la vivienda*, México, Ed.Pax-México, 1973.

24 King, p. 668.

25 Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Privacy*, setiembre 2006.

sostiene la misma es el de la persona humana y la lista de capacidades representa aquello que todo ser humano debería poder desarrollar para tener una vida digna.

Lo que en este trabajo nos interesa esbozar es el vínculo entre algunos de estos funcionamientos y el hecho de tener una vivienda adecuada. Si esto último resulta ser necesario para el desarrollo de funcionamientos como evitar la muerte prematura, tener buena salud, evitar el dolor, planificar nuestra propia vida, vivir para y con otros, o involucrarse en interacciones familiares y sociales;²⁶ y si estos funcionamientos tienen fuerza normativa generando la exigencia de su satisfacción por parte de los Estados, entonces el derecho a la vivienda quedaría fundamentado como un derecho moral.

El valor de la privacidad (asociada como se vio anteriormente con la intimidad) como el resguardo, constituyen a nuestro parecer los dos elementos que una vivienda digna brinda para el permitir el florecimiento humano basado en el desarrollo de los funcionamientos antes mencionados.

Si bien no es condición suficiente, el hecho de tener una vivienda adecuada que permita el resguardo es condición necesaria para preservar la vida y sobre todo mantener la salud, tomando en cuenta las inclemencias. Funcionamientos como el de evitar una muerte prematura, tener buena salud y evitar el dolor, se verían altamente favorecidos teniendo una vivienda digna. Esto último supone la utilización de materiales determinados en su construcción, higiene y acceso al agua potable, entre otros.

La privacidad que una vivienda nos brinda, permite a la vez el desarrollo de funcionamientos como los de planificar nuestra propia vida (ver anteriormente la relación con la no interferencia), vivir con otros, y entablar vínculos familiares y sociales. Cuando el individuo no tiene un domicilio constituido difícilmente pueda llenar un formulario para un trabajo, para recibir un servicio o simplemente no podrá establecer un lugar donde se le pueda encontrar.

Dado que estos funcionamientos son esenciales para el florecimiento de una vida humana digna, es decir para el desarrollo respetable de la persona autónoma; y siendo la vivienda digna un elemento necesario para el desarrollo de tales funcionamientos, afirmamos que existe un derecho moral a la vivienda digna.

26 Nussbaum, Martha, «Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian Essentialism», en *Political Theory*, Vol. 20, N.º 2, May, 1992.

Edgardo Pérez Monzillo

La idea de la libertad
en Carlos Vaz Ferreira e Isaiah Berlin

Introducción

Expondremos y cotejaremos las ideas de libertad presentes en la obra del filósofo Carlos Vaz Ferreira y de Isaiah Berlin quien es uno de los pensadores más importantes del siglo veinte. Nos abocaremos al análisis de la situación que se nos plantea a la hora de considerar la diferencia existente entre la libertad y las condiciones para la libertad puesto que no podemos hablar de la libertad si no están garantizadas las condiciones necesarias para ella. En el año 2008 se cumplieron cincuenta años del fallecimiento del gran filósofo uruguayo lo que ha motivado una serie de actividades en el ámbito universitario. Pensamos que las ideas de Vaz Ferreira son hoy para los uruguayos una fuente en la que siempre es bueno beber para seguir de cerca el desarrollo de nuestros intelectuales con relación a las preocupaciones del país.

Al final estableceremos algunas conclusiones.

La idea de la libertad en Vaz Ferreira¹

Vaz Ferreira establece una oposición fundamental que denomina «polarizante» entre la lucha por la tendencia individualista y la tendencia socialista. El «individualismo» es la tendencia a que cada individuo actúe con libertad y reciba las consecuencias de sus aptitudes y de sus actos. Este favorece la libertad y esta, sabemos, es uno de los rasgos que nos puede caracterizar como seres humanos diferenciándonos de otros seres vivos. Por otra parte propicia el desarrollo de la personalidad. Al presentarse las diferencias individuales esta tendencia será «*fermental*», y posibilitará el desarrollo de las capacidades y del progreso.

El individualismo genera mucha desigualdad que a veces es moderada por la beneficencia.

El «socialismo» tiene las ventajas, de acuerdo a Vaz Ferreira, de producir una sociedad no tan hostil, tiende a generar «más bondad, más fraternidad, más solidaridad, no abandonar a nadie, defender al pobre, al débil».² De modo que, el socialismo tiende a la igualdad, pero los aspectos negativos son las limitaciones a la libertad y a la personalidad.

A la luz de esta oposición Vaz Ferreira propone una «fórmula», que pretende mejorar los efectos más negativos tanto del liberalismo como del socialismo. Consiste en asegurar algo al individuo, y el resto a la libertad.

Todos, asegurar algo al individuo como tal, hasta un cierto grado, hasta un cierto momento.

Todos, desde ese momento, desde ese grado, dejarlo a la libertad.

1 Se tratará el concepto de libertad de la obra *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Ed. Biblioteca Artigas, 1953.

2 Vaz Ferrerira, Carlos, *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Ed. Biblioteca Artigas, 1953, p. 11.

Por consiguiente: Parte común: asegurar por lo menos un *mínimum*. Diferencia: que unos abandonarían al individuo a la libertad, antes, y otros lo abandonarían después...³

Las diferencias son de grado. Unos serán partidarios de dejar libre al individuo con menos asegurado, y otros, de asegurarle más, para luego sí dejarlo en libertad.

Nos preguntamos: ¿realmente el individuo desea esos *mínimos* y esas libertades?

Si retomamos la falsa oposición entre el socialismo y el individualismo señalaremos que: «el socialismo es más individualista que el individualismo y el individualismo más socialista que el socialismo».

Vaz Ferreira —dado que nadie querrá sacrificar del todo la igualdad, como tampoco la libertad— nos ilustra estas tensiones mediante un círculo interno, asegurando a cada individuo, y a partir de ahí la irradiación de la libertad. La proporcionalidad es variable y allí radicará la diferencia. Unos querrán asegurar más al individuo; más igualdad, más bienestar, aunque sea a expensas de la libertad, y otros, por el contrario, preferirán asegurar menos, y dejar más a la libertad y a la individualidad. La diferencia estará en el grado en que luego el individuo queda dado a la libertad, con las consecuencias de sus aptitudes y de su conducta.

Vaz Ferreira plantea que no se puede dejar caer demasiado al individuo, luego que queda a la libertad, a pesar de tener un núcleo asegurado, y esto se complementaría con una asistencia negativa; pero este aseguramiento que le da la sociedad al individuo, parece requerir como contrapartida cierta obligación del individuo, de suministrar un *mínimum* de trabajo social.⁴

Con relación al *punto de partida* Vaz Ferreira propone la educación y defensa del individuo menor, que comprende la educación corporal y espiritual; salud, y el derecho a tierra de habitación, el derecho a estar en el planeta. Discute estas problemáticas, confrontándolas con el «orden» social de su época y señala que la herencia y la propiedad de la tierra⁵ son causas importantes de desigualdad, por lo cual habría de encontrarse una solución que lleve a igualar más el punto de partida de los individuos; y de este modo pueda establecerse cierto grado de justicia social.

La idea de libertad en Berlin

El concepto de libertad que Berlin presenta es el de «tener oportunidad de acción, más que la acción misma».⁶

3 El socialismo lejos de sacrificar el individuo a la sociedad, quiere colocar al individuo en el centro, dándole a este el mayor bienestar y felicidad posibles (Cfr. Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Ed. Biblioteca Artigas, 1953, pp. 14-16).

4 Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Ed. Biblioteca Artigas, 1953, p. 22.

5 La tierra es un elemento natural y la herencia de la tierra, afecta hasta la privación a individuos de las generaciones siguientes (Cfr. Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Ed. Biblioteca Artigas, 1953, p. 24).

6 Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 44.

El sentido más importante de la libertad es el de estar libre de los obstáculos. La lucha por la libertad personal se traduce en el querer disminuir la intromisión y la explotación de los hombres por otros hombres en su camino hacia el logro de sus propios fines. En ese trayecto directa o indirectamente tienden también a configurar los fines de esos otros imponiéndolos o haciéndoles creer que sus fines son los únicos que merecen la pena.

Berlin piensa que la conducta de un sujeto lleva en sí un valor insustituible, por ser suya y porque es una conducta que no le ha sido impuesta.⁷ Sabemos que cada sujeto no es ni puede ser totalmente autosuficiente o socialmente omnipotente. Siempre se presentan obstáculos, escollos en el camino, que son ocasionados por conducta de otros seres humanos sea de modo intencional o no.

Es importante señalar su distinción entre las ideas de «libertad positiva» que responde a la pregunta ¿quién es el que manda?, y la de la «libertad negativa» que responde a ¿en qué ámbito mando yo?

El sentido negativo es el que contesta la pregunta: ¿Cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas? En este sentido una persona es libre en la medida en que ningún ser humano o grupo de seres humanos interfieran en su actividad definiendo a la libertad política como el ámbito en el que un ser humano puede actuar sin ser obstaculizado por otros.

Si otros seres humanos impiden a alguien hacer lo que es capaz de realizar ese alguien no será una persona libre. Si a consecuencia de lo que hagan otros seres humanos, el ámbito de su actividad se restringe hasta un mínimo, se puede decir que la persona está coaccionada u oprimida.

Benjamín Constant reconoce que el problema fundamental al que se enfrentan los defensores de la libertad individual «negativa» no es el de quién ejerce la autoridad, sino de cuánta autoridad debe ponerse en sus manos.⁸

En consecuencia no es difícil concluir que en un sistema democrático también se puede oprimir a las personas, así como otros sistemas oligárquicos.

Para los liberales, se torna de fundamental importancia la conquista de los derechos políticos (en este sentido positivos) de participación en el gobierno, porque se constituyen en medios para proteger lo que consideran como valor último: la libertad individual «negativa».⁹ La lucha por el alcance de los derechos fundamentales tiene que ver con la acción de decidir acerca de cuánto poder colocar en manos de quienes gobiernan.

El sentido positivo de la libertad: es el que responde sobre qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u

7 Más adelante veremos, si puede haber casos en los cuales el individuo actúa de acuerdo a su conducta, pero quizá puede estar esta coaccionada, pero el individuo no es consciente de tal coacción.

8 Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 234

9 *Ibidem*, p. 236.

otra. Este sentido deriva fundamentalmente del deseo del individuo de ser el dueño de su vida, de actuar y ser sin estar coaccionado por fuerzas exteriores. Que la vida y las decisiones dependan de sí mismo, y no de fuerzas exteriores.¹⁰

El sujeto persigue fines y debe encontrar los medios adecuados para realizarlos, ello implica actuar con racionalidad. El individuo se transforma en un ser activo y hacedor de su propia vida, pero asimismo tiene responsabilidad sobre sus propias decisiones. Un sujeto con razón y voluntad, que concibe sus fines, puede enfrentarse a la imposibilidad de la realización de los mismos. Puede suceder que esta imposibilidad no sea debido a impedimentos por las leyes de la naturaleza, o a un accidente, o a los efectos de las actividades de otros individuos, etcétera. Aquí podríamos sostener la hipótesis de que: 1) o bien dicho sujeto no efectuó las elecciones correctamente porque si hubiera actuado con agudeza racional y dado que ningún obstáculo exterior se interpuso a su accionar podría haberse ahorrado el enfrentarse a incompatibilidades de este tipo. O 2) considerar que también influye, entra a tallar la dimensión del deseo. Quizá los conflictos se originan a partir de las dificultades que se nos presentan al intentar controlar nuestros deseos. En torno a esta problemática, cabe preguntarnos si en realidad lo que compete al individuo es liberarse de los deseos que sabe que no podrá realizar. Creemos que esta vía no es la más adecuada. Pero analizar los deseos a la luz de la razón es complicado, muchas veces el deseo y la razón no van de la mano.

Nos preguntamos si es más libre el individuo que logra controlar y reprimir sus deseos o, por el contrario, aquel que frente a cada caso particular realiza un análisis exhaustivo y decide qué es lo que más conviene para su plan de vida. Porque probablemente estos deseos que se nos generan —por muy saludables que puedan ser—, hay que evaluarlos para determinar si realmente tienen el peso necesario para cambiar nuestras decisiones. Nos referimos a decisiones fundamentales que pueden variar radicalmente el curso de nuestras vidas en tanto elegimos una cosa u otra. Muchas veces decidimos entre diferentes opciones las cuales son incompatibles entre sí; pero nuestra elección será determinante, si bien no siempre definitiva, en la búsqueda de la concreción de nuestro plan de vida.

¿Cómo podemos determinar si decisiones de este tipo no afectan definitivamente las posibilidades de acción de otros seres humanos? Esto es muy difícil de soslayar y de determinar.

¿Todos tenemos la posibilidad de la libre elección entre distintos fines?, ¿qué son los derechos sin la capacidad de ejercerlos?

Si una persona vive en condiciones de extrema pobreza, ignorancia o debilidad, para ejercer sus derechos, la libertad que consigue por medio de estos no adquiere relevancia alguna. La necesidad de promover la salud, la educación, la justicia, de generar las oportunidades necesarias e impedir las desigualdades sociales queda planteada.

Berlin propone el ejemplo de un hombre que por su pobreza no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal —como un pan, un viaje

10 *Ibidem*, pp. 191 y 201.

alrededor del mundo o el recurso a los tribunales— este hombre tiene tan poca libertad para obtenerlo como si la propia ley se lo impidiera.

Pero si este impedimento proviniera de una enfermedad que le impidiese concretar estas actividades, no se sostendría que la incapacidad para conseguirlas se deba a la falta de libertad o a la falta de libertad política. Por lo cual si mi incapacidad para obtener una determinada cosa se debe al hecho de que otros seres humanos han actuado de tal manera que a mí, a diferencia de otros se me impide tener suficiente dinero para poder comprarla, es cuando soy víctima de una coacción u opresión. En estos casos, el uso de los términos puede depender de una determinada teoría social y económica acerca de las causas de la pobreza o debilidad.

La frustración de los deseos de un individuo ocasionada por la opresión que realizan otros seres humanos sobre su actividad, puede ser directa o indirecta, con intencionalidad o sin ella. Nos enfrentamos al problema de los límites a la libertad. Si la libertad fuera ilimitada, todos los seres humanos podrían interferirse mutuamente sin ningún tipo de límites, lo cual conduciría a un caos social en el que las necesidades básicas de los seres humanos no estarían satisfechas o se impondría una especie de «ley del más fuerte».

Pensadores de la talla de Locke, Mill, Constant y Tocqueville se habían ya ocupado de este problema presuponían que el ámbito de las acciones libres de los seres humanos debe ser limitado por la ley. Sostienen que debe existir un cierto mínimo de libertad personal que no podía ser violado. Si ese ámbito se traspasa el individuo mismo se encontraría en una situación muy restringida para el desarrollo de sus facultades que es lo que lo hace perseguir y concebir los diferentes fines que los seres humanos consideran buenos.¹¹

Pero no hay que descuidar que por la creación de las condiciones económicas y sociales en las cuales la libertad adquiriría un valor auténtico; los hombres pueden tender a olvidar a la libertad misma. Los sistemas sociales y legales deben permitir, según Berlin, un mínimo de condiciones necesarias para que los individuos o grupos puedan ejercer grados significativos de libertad negativa. Critica los regímenes que gobiernan (tanto de derechas como de izquierdas) que caen en el paternalismo que a la vez que generan las condiciones para la libertad, niegan la libertad misma. Atender las necesidades materiales, de educación, la igualdad, no es extender la libertad.

El concepto adecuado de los grados de libertad individual consiste en la extensión que tenga el ámbito en el que se pueda elegir. El ámbito mínimo puede que sea incompatible con las situaciones que requieren otros ideales sociales, tecnocráticos; pero esta pretensión es lo que lleva a invadir la exigencia de la libertad individual.¹²

Si los seres humanos pudiésemos elegir de una forma libre entre las diferentes maneras de obrar llegará el momento en que será necesario el establecimiento de prioridades

11 *Ibidem*, pp. 193-194.

12 *Ibidem*, p. 63.

para en la práctica poder resolver los conflictos que se nos plantean tanto a nivel de la vida individual como de la vida social.

La libertad sea individual o de un grupo determinado puede no ser del todo compatible con la participación en una vida en común y lo que esta última requiere de cooperación, solidaridad y fraternidad.¹³

La libertad positiva y la negativa son para el autor fines en sí mismos,¹⁴ los cuales pueden chocar entre sí de un modo irreconciliable, y en cada caso habrá que determinar cuál elegir, de modo tal que no se pueden encontrar soluciones definitivas para las situaciones en que los valores últimos son irreconciliables.¹⁵

Berlin se enfrenta al problema de la inconmensurabilidad de los valores y por tanto a la imposibilidad de su resolución a este conflicto de valores.

Los fines humanos se enfrentan entre sí y no es posible conseguir todo al mismo tiempo.

De modo que la libertad individual puede entrar o no en conflicto con la organización democrática, y la libertad positiva de la autorrealización con la libertad negativa de la no-interferencia.¹⁶ Pero la libertad no es el único valor que determina una conducta, una libertad puede frustrar o inhibir la creación de condiciones que hacen posible otras libertades, asimismo la libertad positiva y la negativa pueden entrar en profundas contradicciones.

Si el ser humano por ser racional se rige por reglas o principios, cuando estos se ven enfrentados tiene que optar por uno y en este sentido, ser racional es obrar tal que no perjudique el *telos* general de la vida, enmarcado por el plan de vida que ha elegido llevar a cabo.

También nos vemos enfrentados a la necesidad de satisfacer las pretensiones de otros valores asimismo fundamentales como la justicia, la felicidad, el amor, etcétera. La libertad, entonces puede producirse en situaciones muy condicionadas.

Entre el ámbito de la vida privada y el de la vida pública hay que demarcar algunos límites, y es allí donde se plantean algunos problemas por lo tanto dónde deben establecerse los límites pasa a ser crucial, dado que «ninguna actividad humana es tan completamente privada como para no obstaculizar nunca en ningún sentido la vida de los demás».¹⁷

Como señalamos en casos de hombres y mujeres que viven en condiciones de extrema pobreza, mal alimentados, sin abrigo, en situación de calle, no podemos suponer que resolviendo los derechos políticos y salvaguardias contra la intervención del Estado, esto enriquezca sus ejercicios de la libertad. Se plantea la urgencia de la vida

13 Temas profusamente discutidos en los debates entre liberales y comunitaristas.

14 Aunque señala contradictoriamente con lo expuesto que decir que la libertad es un fin, es demasiado general (Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 58).

15 *Ibidem*, p. 51.

16 *Ibidem*, p. 59.

17 *Ibidem*, p. 194.

de estas personas. Pero luego el núcleo problemático se traslada hasta dónde el Estado puede intervenir en la vida de las personas intentando imponer algunos fines y valores como superiores y a seguir; dado que en casos como estos la libertad individual no es la primera necesidad de todos los individuos, pasando a tener un papel irrelevante.

El enfrentamiento de las diferentes libertades individuales, y la posibilidad del desarrollo de los distintos planes de vida de las personas necesita de un cierto equilibrio social que permita esta conjunción de un modo más o menos armónico, sin que la sociedad se torne un caos.

Si pensamos en una sociedad ideal, en la que las leyes fueran construidas por seres totalmente responsables, las normas reguladoras irían paulatinamente tendiendo a desaparecer, porque apenas seríamos conscientes de ellas, o estarían internalizadas. Pero no todos los seres humanos alcanzarían la racionalidad al unísono y por el contrario algunos individuos que serían irracionales aún, heterónomos, necesitarían ser coaccionados hasta tanto puedan alcanzar su autonomía. Modelos como este serían profundamente racionalistas.

¿Podemos llamar aumento de libertad a cualquier mejora de la situación social que quiere un ser humano? Si fuera así este término perdería sentido.

De todas formas tienen que haber condiciones apropiadas para el ejercicio de la libertad, sin las cuales no tiene sentido hablar de ella.

Dada la conflictividad entre los diferentes fines, hay determinados valores que son incompatibles por completo, con el grado máximo de libertad individual, y de ahí la necesidad de la libertad negativa como correctiva a la libertad positiva.

Reflexión final

Cuando hablamos de la libertad y de las condiciones para la misma muchas veces el que dichas condiciones estén dadas y sean vistas como indispensables para el ejercicio de la libertad no impiden que pueda llegar el caso en que las mismas se conviertan en obstáculos para la libertad.

Pensamos que los seres humanos no solamente perseguimos la libertad «per se» sino que, además, la vemos como condición de posibilidad de alcance de intereses y valores que muchas veces se encuentran en pugna. Los valores contrapuestos, en lucha entre sí, para su concreción necesitan de la libertad, pero el contexto socio-político y cultural en el cual los individuos desarrollan sus vidas puede moldear el horizonte de los valores que el sujeto se plantea como principios rectores para el desarrollo de su vida. Esta apreciación no tiene que ser considerada en un sentido fuerte, porque no quedaría lugar para la autonomía individual, pero consideramos que los valores que «adquirimos» al nacer dentro de una determinada cultura influyen, condicionan nuestra percepción del mundo.

¿Es realmente la libertad un fin en sí mismo?, ¿Un fin último? ¿La felicidad adquiere un status diferente al de la libertad?, ¿La libertad es un medio? Pensamos que el *status* de la libertad es diferente al de la felicidad, y que aquella es un medio, o uno de los medios para llevar a cabo una vida feliz. Como hemos señalado, si una persona vive en condiciones de pobreza extrema, ignorancia o debilidad, para ejercer sus derechos; la libertad que consigue por medio de estos no adquiere relevancia alguna. De ahí la urgencia de promover la salud, la educación, la justicia, de generar las oportunidades necesarias e impedir las desigualdades sociales.

Caemos en la retórica del paternalismo, o en la visión burguesa del problema. ¿Cuándo se escuchan las voces de los oprimidos? Saber lo que desean o necesitan no son más que interpretaciones o lecturas nuestras sobre otras realidades.

¿Cómo hacer útiles los derechos para el ejercicio de la libertad?

Hasta qué punto no estamos interviniendo sobre la libertad de otras personas, interfiriendo en sus posibilidades de elegir libremente. Quizá se coaccione a algunos seres humanos en nombre de algún fin, el cual se pretende establecer porque se considera su propio bien, pretendiendo que es lo mejor para ellos y no para mí mismos. Otra versión del paternalismo. Hay individuos que no pueden conocer lo que es mejor para sí mismo debido a su ignorancia y a su irracionalidad, por lo cual hay que actuar en su beneficio.¹⁸

Este coaccionar reproduce un modelo con arreglo a fines que yo he adoptado libremente, con arreglo a fines que yo estipulé y no con arreglo a los suyos propios. Hay dimensiones de la vida del otro que para mí son inasequibles, y menos podré sostener aún que mi visión al respecto sea objetiva.

Y si como sostenía Kant, todos los valores se constituyen como tales en virtud de los actos libres de los hombres, no hay ningún valor que pueda ser superior al individuo.¹⁹

En este sentido coaccionaríamos a otros seres humanos por algo que no es el fin último como ellos mismos, impidiéndole su autonomía.

Compartimos la tesis que desarrolla Berlin, según la cual la igualdad en la educación dada a la mayor cantidad posible de niños —problema muy complejo de implementar, sobre todo si pensamos en nuestro país— aumentaría la oportunidad de que puedan elegir libremente.

Para autores como Fichte la educación debe actuar inevitablemente de tal manera que «reconozcas después las razones de lo que estoy haciendo ahora»...

Berlin opina que lo que preocupa a la conciencia de los liberales occidentales no es que crean que la libertad que buscan los hombres sea diferente en función de las condiciones sociales o económicas que estos tengan, sino que la minoría que la tiene la haya conseguido explotando a la gran mayoría que no la tiene o, por lo menos

18 Cfr. Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 207: «Nadie puede obligarme a ser feliz a su manera decía Kant». «El paternalismo es el mayor despotismo imaginable».

19 *Ibidem*, p. 208.

despreocupándose de ella.²⁰ En estos casos entran en conflicto distintos fines, la libertad entra en pugna con la justicia, con la igualdad; y estos arreglos con respecto a determinados fines dependerán de la teoría económica y social que enmarque las relaciones humanas.

Si la libertad de un grupo de seres humanos, depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el «sistema» que produce esto es injusto e inmoral, pero al disminuir la desigualdad no aumento materialmente la libertad individual de otros, sino que se produce una pérdida de la libertad. Problema que también ocasiona disonancias y la necesidad de acuerdos.

Sintetizamos algunas de las ideas desarrolladas por Berlin: Reconoce que el mundo con que nos encontramos a partir de nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el cual estamos obligados a veces a elegir entre fines igualmente importantes, últimos; y que la realización de algunos tiene que suponer el dejar a un lado otros. Por esto es fundamental para los seres humanos su libertad de decisión. Por otra parte, trata de mostrar que la idea de libertad en su sentido positivo es la que está en la base misma de las exigencias de autodirección nacional o social.

Pareciese que Berlin pretende ser neutral, respecto a la pluralidad de fines, siendo que tal neutralidad es imposible de lograr, y esto aunque solo sea a nivel de la discusión teórica. Mucho menos en la práctica en sí. Al pretender realizar el análisis desde un lugar, ya estamos realizando concesiones y optando por algunos valores sobre otros. Como sostiene Andreoli:

La idea de la pluralidad de fines, en la tradición liberal, es tributaria de una concepción de la libertad natural. Se parte de una supuesta capacidad de opción de los individuos, en una situación en la que hipotéticamente no estuvieran interferidos por la acción de otros.²¹

Puede demostrarse que es falsa la creencia de que en principio pueda encontrarse una única forma en la que puedan realizarse de manera armónica todos los diferentes fines de los seres humanos. De modo que el grado de libertad que goce un hombre, o un pueblo, para elegir vivir como quiera tiene que estar mediado por el contraste con relación a los otros valores, como por ejemplo: la felicidad, igualdad, la justicia, seguridad, etcétera.

Vaz Ferreira opta por algunos valores como la igualdad, cierto sentido práctico de justicia social, más explícitamente que en la formulación teórica que Berlin realiza, dado que el primer filósofo los define expresamente para circunscribir la idea de la libertad y establecer un marco similar a la libertad negativa a través del mínimun.

20 *Ibidem*, p. 194.

21 Andreoli, Miguel, «Algunas consideraciones sobre la libertad negativa», Montevideo, *Actio* 7, marzo 2006, p. 124.

A pesar de que ambos filósofos tienen un planteo similar en tanto a la necesidad de establecer ciertos grados de la libertad. Berlin establece que el concepto adecuado de los grados de libertad individual consiste en la extensión que tenga el ámbito en el que se pueda elegir y que el ámbito mínimo puede que sea incompatible con las situaciones que requieren otros ideales sociales, tecnocráticos; pero esta pretensión es lo que lleva a invadir la exigencia de la libertad individual.²²

Vaz Ferreira establece un *mínimum* a partir del cual se deja el individuo a la libertad. El planteo de Vaz parece no ocuparse tanto por las condiciones de posibilidad de la libertad, a pesar de lo cual plantea la noción de *mínimum* dirigida más bien a generar condiciones de igualdad sobre todo en lo que refiere a cuestiones relativas a la propiedad de la tierra y de la herencia.

Al inicio del trabajo nos planteamos la posibilidad o no de establecer las condiciones para la libertad, en este sentido partimos del concepto de Berlin sobre la libertad, que plantea que la libertad consiste no tanto en la acción misma, sino en el tener oportunidad para la acción. Si pensamos en analizar las condiciones de posibilidad para que se produzca la libertad, el planteo de Vaz Ferreira es valioso para repensar esta problemática y asegurando un *mínimum* estaríamos generando el punto de partida, o estas condiciones de posibilidad del desarrollo de una vida digna, donde luego jugará un papel fundamental también la libertad, porque para que el ser humano pueda ser autónomo tiene que poder querer su libertad, y la toma de conciencia de este querer, también se crea, como una *autopoiesis* del sujeto sobre sí mismo.

Parece que tenemos un *círculo vicioso*. No podemos obligar a nadie a querer su libertad. Parece que todos quisiéramos ser libres, o que está en nuestra naturaleza el querer eso; pero como humanidad —y como ya lo han mostrado importantes filósofos— no podemos sobrevivir sin ciertas limitaciones porque si todos los seres humanos hiciésemos lo que quisiéramos sin fijarnos en otros individuos, probablemente reinaría el caos; por lo cual se hace necesaria cierta regulación. Obviamente tendríamos que ser libres de elegir «esa regulación» y que fuera la pertinente, sea a través del Estado, o de otras llámense instituciones o busquémosle otro nombre. Si bien cuando nacemos ya nacemos como sujetos de derecho, esos derechos como es de perogrullo establecer nos fueron dados; si bien el individuo luego podrá cambiar tal estado de cosas. Pero el punto problemático es: cómo un individuo que no tiene la posibilidad de elegir, porque no conoce que tiene opciones —ya sea debido a las condiciones de pobreza en las que vive, porque es analfabeto, etcétera—, puede realizar ese control.

22 Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 63.

Eduardo Piacenza

Un análisis de la falsa oposición

Introducción

En lo que sigue presento un análisis de lo que Vaz Ferreira denomina «errores», «paralogismos» o «falacias de falsa oposición».¹ Mi intención es procurar resolver un problema de interpretación, y por tanto de valoración, de ese capítulo de *Lógica Viva*. Ese problema se vuelve particularmente visible cuando dicho texto se lee teniendo en cuenta la tradición escolar de estudio de las falacias,² sus críticos³ y su renovación en algunas teorías de las falacias desarrolladas en el marco de teorías contemporáneas de la argumentación.⁴ Porque en todos estos casos, independientemente de las diferencias que los oponen, hay algo común: las falacias son argumentos defectuosos.⁵ Sin embargo, ni las formulaciones generales ni los ejemplos que Vaz Ferreira nos da de falsa oposición hacen consistir esta falacia en un argumento defectuoso. La primera impresión es que para Vaz el paralogismo consiste en un tipo de creencia errónea muy generalizada. Pero si la falacia es solo esto, no se entiende, por ejemplo, por qué un libro de Lógica habría de ocuparse de ella. Si se trata de un puro error material, su examen quedaría distribuido en las disciplinas particulares que se ocupan en cada caso de la respectiva materia. Porque de otra manera, el estudioso de la argumentación estaría usurpando competencias. Desde su saber lo que es argumentar y desde sus criterios para evaluar argumentaciones, no tiene instrumentos ni está en condiciones de decidir cuándo hay o no falsa oposición. Discriminar las oposiciones verdaderas de las falsas en el caso de las explicaciones de fenómenos sociales le corresponde al sociólogo, y hacer la misma distinción en el caso de métodos de enseñanza es asunto de la pedagogía. De ahí el problema de interpretación que me gustaría aclarar: ¿cómo puede la falsa oposición vazferreiriana, que no es un error de razonamiento, afectar la calidad de los argumentos de otra manera que no sea por la mera falsedad de sus premisas, y volverse así tema legítimo de quien estudia la argumentación? Para resolver este problema, el principal medio al que recorro es la idea que permite hablar de dialéctica en

- 1 Vaz Ferreira, C., *Lógica Viva*, en *Obras Completas*, edición homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957, p. 21.
- 2 Recogida, por ejemplo, en Copi, I. M., *Introduction to logic*, Nueva York, MacMillan, 1978.
- 3 Por ejemplo, Hamblin, C. L., *Fallacies*, Londres, Methuen, 1970.
- 4 Por ejemplo, Walton, D. N., *A pragmatic theory of fallacy*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1995.
- 5 «A fallacy [...] is a type of incorrect argument» «We [...] define a fallacy as a type of argument that may seem to be correct but which proves, upon examination, not to be so.» (Copi, o. cit., pp. 86-87); «A fallacious argument, as almost every account from Aristotle onwards tell you, is one that seems to be valid but is not so» (Hamblin, o. cit., p. 12); «A fallacy is regarded as an argumentation technique, based on an argumentation scheme, misused to block the goals of a dialogue in which two parties are reasoning together» (Walton, o. cit., p. xi). Como excepciones pueden citarse Mill, J. S., *A System of Logic, Ratiotitative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*,⁸ Nueva York, Harper & Brothers, 1874) y Eemeren, F. van, B. Garssen & B. Meuffels, *Fallacies and Judgments of Reasonableness*, Dordrecht, Springer, 2009.

los enfoques pragma-dialécticos de la argumentación:⁶ el argumentar solo cobra pleno sentido cuando es considerado en el marco de una interacción lingüística muy peculiar, la llamada discusión crítica. Con ese instrumento intento rescatar lo que me luce como una profunda e importante intuición de Vaz Ferreira en este capítulo: la falsa oposición surge a partir de una creencia implícita errónea en una incompatibilidad que no existe y que lleva a generar discusiones ficticias y a convertir por eso el argumentar en una actividad carente de sentido. Pero si esa es la intuición profunda de Vaz, ¿por qué no la articuló conceptualmente y la expresó de manera que resultara más fácilmente captable y aprovechable por sus lectores?

Es natural, entonces, que divida este trabajo en las siguientes secciones: 1. La falsa oposición no es un argumento defectuoso. 2. La falsa oposición no puede ser tampoco un mero error de creencia muy difundido. 3. La falsa oposición como creencia implícita en una incompatibilidad que no existe y que genera así discusiones ficticias. 4. Las dificultades de Vaz Ferreira para pasar de una captación intuitiva de la falacia así entendida a una articulación conceptual aprovechable por sus lectores.

La falsa oposición no es un argumento defectuoso

Según Vaz, la falsa oposición

consiste en tomar por contradictorio lo que no es contradictorio; en crear falsos dilemas, falsas oposiciones. Dentro de esa falacia, la muy común que consiste en tomar lo complementario por contradictorio, no es más que un caso particular de ella, pero un caso prácticamente muy importante.⁷

¿Podría sostenerse que *tomar por contradictorio lo que no es contradictorio* es un error de razonamiento? Todo depende de cómo se interpreta ese «tomar por». Si se le da el sentido de «concluir que», seguramente es posible. Si concluyo erróneamente que es contradictorio lo que no es contradictorio, es porque he cometido algún error de razonamiento. Pero ese no es el único sentido posible y nada indica que haya que darle precisamente ese. Lo único que el pasaje citado sugiere excluir —pienso— es que la falacia consista simplemente en *aseverar* que es contradictorio lo no contradictorio o en *decir expresamente* que hay oposiciones cuando no las hay.⁸ De modo que, para de-

6 Eemeren, F. H. van & R. Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectic approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Eemeren, F. H. van (ed.), *Crucial Concepts in Argumentation Theory*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001; Eemeren, F. H. van, R. Grootendorst, S. Jackson & S. Jacobs, *Reconstructing Argumentative Discourse*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1993; Eemeren, F. H. van & R. Grootendorst, *Argumentation, Communication and Fallacies. A Pragma-Dialectical Perspective*, Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum, 1992; Eemeren, F. H. van & R. Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussions. A Theoretical Model for the Analysis of Discussions Directed toward Solving Conflicts of Opinion*, Dordrecht, Foris, 1983).

7 *Lógica Viva*, o. cit., p. 21.

8 Nótese que «contradictorio» no parece estar tomado en el sentido estricto en que se dice que dos proposiciones son contradictorias cuando es imposible que ambas sean conjuntamente verdaderas o conjuntamente falsas, sino en el más general de incompatibilidad. Los juicios contrarios, en el cuadrado aristotélico de la oposición no son contradictorios, pues ambos pueden ser a la vez falsos,

terminar el alcance de ese «tomar por» y ese «crear», no hay más remedio que remitirse a los ejemplos que Vaz ofrece.

En el tratamiento de varios de esos ejemplos, me parece que se repite una y otra vez un mismo patrón.

- a. Vaz Ferreira aduce un texto donde un autor hace a la vez dos cosas: i) afirma una dependencia causal, o la adecuación de un medio para lograr un fin, o el valor de una orientación de tipo axiológico o normativo; ii) niega otras dependencias causales, la adecuación de otros medios o el valor de otras orientaciones.⁹
- b. De ahí *concluye* que el autor del ejemplo *ha pensado* que i) lo obliga a ii), es decir, que la afirmación de una dependencia causal, de la adecuación de un medio, o de una orientación axiológica o normativa, lo obliga a negar las demás dependencias, adecuaciones de medios u orientaciones; en otros términos, que entre las dependencias causales, medios u orientaciones afirmadas y las negadas establece una oposición.
- c. A continuación afirma o sugiere, generalmente sin argumentos o casi sin ellos, que la negación ii) no es aceptable. Concluye, entonces, que la oposición que él le ha atribuido al pensamiento del autor es una oposición falsa, y que, por tanto este ha incurrido en la falacia de falsa oposición.

Tal vez convendría verlo más de cerca en un caso particular. Hacerlo con el primer ejemplo contenido en el capítulo tiene el incentivo adicional de que, al concluir su análisis, Vaz dice literalmente: «Es un mal razonamiento». Si en este caso se llegara a mostrar que el mal razonamiento no aparece por ninguna parte, quedaría razonablemente respaldada la tesis de que la falsa oposición no es un razonamiento defectuoso. Este es el texto:

De un discurso:

«La unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas».

He aquí un párrafo como tantos que se leen naturalmente todos los días, sin que nada en ellos, a primera vista, nos llame la atención; contiene, sin embargo (si se lo toma literalmente), una falacia grosera: falacia de falsa oposición. La unión entre los pueblos, no la forman la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge..., etcétera. Para el que escribió, y para el que lee desprevenido, hay oposición entre esas cosas: si la unión entre los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, de libertad, etc., y si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones como si hubiera oposición. Se crea así un falso dilema.

En realidad, la unión de las naciones es formada, o podría ser formada, por todas esas cosas juntas, en proporciones diversas: podrán entrar todos esos elementos, en proporciones

pero sí incompatibles pues no pueden ser a la vez verdaderos. Sin embargo, esto es irrelevante para el problema que estamos considerando.

9 El orden de i) y ii) es indiferente.

variadas; podrán entrar solamente algunos de ellos; pero no hay oposición entre unos y otros. Es un mal razonamiento».¹⁰

Vaz parece atribuirle a su ejemplo el siguiente contenido.

Por un lado, a) lo que el autor *asevera expresamente*, es decir: i) lo que *niega expresamente*: la unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones; y ii) lo que *afirma expresamente*: la unión entre los pueblos surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas. Para sostener esto me apoyo obviamente en el pasaje del comentario de Vaz que reza: «*La unión entre los pueblos, no la forman la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge..., etcétera*».

Por otro lado, b) lo que el autor *no dice expresamente* pero que Vaz cree que está pensando y que le hace pensar al lector desprevenido: si la unión entre los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, de libertad, etcétera, y si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, como si hubiera oposición. Este condicional es el que según Vaz está pensando el autor de la falacia y le hace pensar al lector desprevenido.

Para Vaz son falsos tanto a) como b). a) es falso, porque se trata de una conjunción cuyo primer componente es para él falso. Aunque —debe notarse— procede como si la falsedad de este componente fuera evidente y no necesitara ningún respaldo. b) es para él falso, porque así lo indica de manera directa en el último párrafo de su cita: «la unión de las naciones es formada [...] por todas esas cosas juntas, [...] todos esos elementos, en proporciones variadas; podrán entrar solamente algunos de ellos; pero no hay oposición entre unos y otros».

Y concluye: «Es un mal razonamiento». Solo que nos quedamos sin saber cuál es el razonamiento que considera malo. Porque hasta ahora ha presentado dos proposiciones que considera falsas (una conjunción¹¹ y un condicional que ha formulado de dos maneras equivalentes)¹², pero ningún razonamiento.

No obstante, alguien podría replicar: el razonamiento que Vaz le está atribuyendo a quien incurre en la falacia de falsa oposición podría ser el siguiente:

Primera premisa (contenida en el texto citado):

La unión entre los pueblos surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas.

Segunda premisa (que estaría pensando el autor del texto, aunque no la diga):

10 *Lógica Viva*, o. cit., pp. 21-22.

11 «La unión entre los pueblos, no la forman la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge..., etcétera»

12 «Si la unión entre los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, de libertad, etc», y «si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones».

Si la unión entre los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, de libertad, etc., y si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones.

Conclusión:

La unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones.

Dicho de otra manera: el razonamiento consistiría en sacar como conclusión el primer componente de la conjunción aseverada por el autor, tomando como premisa el segundo componente y un condicional no expresado que tendría como antecedente el segundo componente y como consecuente el primer componente.

Solo que, si ese es el razonamiento, ¿se trata de un razonamiento válido! (un modus ponens).

p: La unión entre los pueblos surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas.

q: La unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones

1. p [premisa expresamente dicha]

2. $p \rightarrow q$ [premisa que estaría pensando el autor del texto]

3. $\sim q$ [1, 2 Modus ponens]

De modo que aquí no hay ningún mal razonamiento, sino un razonamiento válido que tiene una premisa que, según Vaz, es falsa.

También queda claro, entonces, cómo debe entenderse el «tomar» de «tomar por contradictorio lo que no es contradictorio» o el «crear» de «crear falsas oposiciones»: estar pensando, según Vaz, en una incompatibilidad contingente que él tiene por falsa.

La falsa oposición no puede ser tampoco un mero error de creencia muy difundido

Pero si se le da este sentido a la caracterización general de la falsa oposición, podría pensarse que lo que hay de erróneo en la falacia consiste simplemente en dar por sobrentendida una creencia falsa, solo que sería un error particularmente generalizado: «Es una de las falacias más comunes, y por la cual se gasta en pura pérdida la mayor parte del trabajo pensante de la humanidad».

Sin embargo, hay razones para no aceptar pacíficamente esta interpretación. Primero, si lo que está mal en la falsa oposición es meramente el ser una creencia falsa, no se entiende por qué Vaz le atribuye un efecto tan específico y tan grave: por ella «se gasta en pura pérdida la mayor parte del trabajo pensante de la humanidad». Segundo, tampoco se entiende qué puede hacer a su respecto quien se ocupa de argumentación

y de falacias. Por lo pronto, para detectar si se está incurriendo en ella hay que determinar si una oposición es falsa o no, y para ello no hay otro camino que entrar en la materia específica en la que se plantea la oposición; y ello es asunto de los especialistas en el respectivo dominio, no de los lógicos o de los estudiosos de la argumentación.

La falsa oposición como creencia implícita en una incompatibilidad que no existe y que genera así discusiones ficticias

En la primera sección, me he apoyado sobre lo que Vaz dice expresamente en términos generales acerca de la falsa oposición y lo he complementado, para precisarlo y entenderlo mejor, con lo que hace al proponer los respectivos ejemplos. Por este camino se llega a una interpretación que, como acabo de apuntar en la sección segunda, no parece fácilmente admisible. Cabe preguntarse, entonces, si eso es todo lo que Vaz tiene para ofrecernos sobre el tema.

Creo que la respuesta es negativa. Me parece defendible la conjetura de que Vaz ha tenido, sobre la falsa oposición como error contra el que conviene prevenirse, una intuición profunda e importante que interesaría rescatar. Solo que los medios de los que disponía para articularla conceptualmente y expresarla (las servidumbres al tiempo, a la geografía¹³ y a las circunstancias personales, de las que a veces se ha hablado) no le permitieron ponerla plenamente a disposición de sus alumnos y lectores. En lo que sigue, me ocuparé sucesivamente de ambos aspectos. Del primero en esta misma sección y del segundo en la siguiente.

En primer lugar, ¿en qué se apoya la conjetura de que hay en Vaz una comprensión de la falsa oposición que va más allá de la recogida en la primera sección y de que es posible rescatarla?

Ante todo, hay textos que sugieren una señalada conexión entre la falsa oposición (como creencia implícita errónea en una incompatibilidad) y las discusiones.

En un texto que ya citamos se lee:

[...] el paralogismo que analizamos *falsa las discusiones* y hace que en ellas una gran parte del esfuerzo pensante pueda gastarse en pura pérdida.

En otro texto, que narra una discusión donde se comete la falacia, se dice:

[...] había yo presentado un proyecto para hacer obligatorias en el Bachillerato las lecturas en libros propiamente dichos [...]. [...] se produjo inmediatamente una *discusión* en esta forma: «El fin que se propone el doctor Vaz Ferreira —dijo uno— es muy bueno, pero el medio que aconseja para obtenerlo no es el que debe adoptarse. El verdadero procedimiento para elevar los espíritus, para levantar la enseñanza, no sería el que aconseja, el de la lectura en libros prestados por la Universidad, sino el de organizar conferencias dadas en la Universidad por sus mismos profesores. [...] Y así continuaron varios miembros del Consejo proponiendo procedimientos, cada uno de los cuales, para el que lo proponía, era el procedimiento, el único que debía adoptarse».¹⁴

13 La expresión es del profesor Carlos Pereda.

14 *Lógica Viva*, o. cit., p. 38. Los subrayados en ambos pasajes son míos.

Lo que esos textos me parecen sugerir es que la falsa oposición es mucho más grave y nociva que una creencia falsa implícita cualquiera, porque perturba seriamente las discusiones, porque las *falsea*, como dice Vaz.

Para captar el alcance que puede llegar a tener esta apreciación, tal vez sea oportuno hacer un uso mínimo de un instrumento teórico tomado de los enfoques pragmático-dialécticos de la teoría de la argumentación. Para estos enfoques, argumentar es una práctica cuyo sentido se pone más claramente de manifiesto al considerarla en el seno de una peculiar forma de interacción lingüística, a saber, un particular tipo de discusión. Como el término «discusión» puede aludir a realidades muy diferentes —desde un sereno intercambio de razones hasta un altercado, donde lo que se intercambia son agresiones verbales y prácticamente insultos— a veces se ha denominado a este género de discusión en relación con la cual cobra sentido el argumentar, «discusión crítica». Podría decirse que una discusión crítica supone varias cosas: a) hay un desacuerdo entre dos partes; b) no obstante, esas partes están de acuerdo en que sería deseable eliminar esa discrepancia; c) también concuerdan en que el mejor modo de eliminarla sería servirse del lenguaje para persuadir a la otra parte o ser persuadido por ella. d) ambas partes igualmente admiten que no todo recurso lingüístico eficaz para persuadir es legítimamente utilizable con esa finalidad en la discusión del caso. Ahora bien, los argumentos son precisamente esos recursos lingüísticos que se estiman legítimamente utilizables para persuadir. La pretensión esencial de un argumento es que entre aquello a propósito de lo cual se discrepa (la conclusión) y aquello sobre lo que hay acuerdo (las premisas) se da una relación tal que, cuando es advertida por el interlocutor, ya no le resulta razonable seguir manteniendo la discrepancia. Pero de todo esto, lo que me parece relevante a los presentes efectos es la idea de que si no hay discrepancia real, o anticipada, virtual, no tiene sentido argumentar.

Entonces se puede comprender cuál es la gravedad de la falsa oposición: es una creencia implícita errónea en una incompatibilidad, que genera argumentos carentes de sentido, por falta de aquello que pudiera conferírsele: una discrepancia verdadera.

El mecanismo por el que opera la falacia tal vez pueda verse mejor sobre la base de dos ejemplos esquemáticos. Uno pertenece al pensamiento teórico, y el otro, al práctico

Primer ejemplo (incompatibilidad de causas): Supongamos que α sostiene que C depende causalmente de A; y que β sostiene que C depende causalmente de B. α y β no sostienen lo mismo, pero tampoco puede decirse que discrepen. Supongamos ahora que α admite implícitamente que, si C depende causalmente de A, no depende causalmente de B. Como α sostiene que C depende causalmente de A, sobre la base de su admisión implícita, sacará la conclusión que C no depende causalmente de B. Y ahora sí, α estará discrepando con β . Y lo mismo sucederá si suponemos que β admite el equivalente por contraposición a lo admitido por α . Y al argumentar, α procederá

como si las razones dadas por β para respaldar su opinión son razones en contra de la opinión de α , y que, por tanto deben ser combatidas. Y *mutatis mutandis*, a β le ocurrirá lo mismo. Pero si esa incompatibilidad entre las dependencia causales no existe, si es una falsa incompatibilidad, una falsa oposición, se estará planteando una discrepancia que tampoco existe. Y los argumentos que se hagan para superarla no tendrán ningún sentido.

Segundo ejemplo (incompatibilidad de medios): Lo mismo puede plantearse con respecto a la relación entre medios para alcanzar un cierto fin o procurar un cierto efecto. Supongamos que α sostiene que A es un medio para producir el efecto C y que β sostiene que B es un medio para producir el efecto C. α y β no sostienen lo mismo pero tampoco puede decirse que discrepen. Supongamos ahora que α admite que si A es un medio para C, B no es un medio para C. Como α sostiene que A es un medio para C, sacará la conclusión de que B no es un medio para C. Y ahora sí α estará discrepando de β . Y lo mismo sucederá si suponemos que β admite el equivalente por contraposición a lo aceptado por α . De modo que, al argumentar, α procederá como si las razones dadas por β para respaldar su propuesta son razones en contra de la propuesta de α , y que, por tanto deben ser combatidas. Y *mutatis mutandis*, a β le ocurrirá lo mismo. Pero si esa incompatibilidad entre los medios no existe, se estará planteando una discrepancia que tampoco existe. Y los argumentos que se hagan a su respecto, serán «pura pérdida».

La intuición profunda de Vaz, que con ayuda de conceptos del enfoque pragmático-dialéctico de la teoría de la argumentación he buscado rescatar, podría expresarse entonces así: las llamadas falacias de falsa oposición no son propiamente argumentos mal hechos pero tampoco son meras falsedades; cometer una falacia no es argumentar mal, pero tampoco es simplemente tener por verdadero algo que es falso. Son falsedades (o suposiciones arbitrarias) que afectan la calidad de las discusiones (y en consecuencia de los argumentos), porque generan discrepancias ficticias y, por tanto, convierten el argumentar en una actividad sin sentido.

Si en lugar de decir, como en el caso de la falsa oposición, que se trata de falsedades (o suposiciones arbitrarias) que afectan la calidad de las discusiones porque generan discrepancias ficticias, se generaliza un poco, y ya no se habla de falsedades sino de errores que generan discrepancias ficticias, puede hacerse una interpretación semejante de las falacias verbo-ideológicas¹⁵ y de las de confusión entre cuestiones de palabras y cuestiones de hecho.¹⁶ Y naturalmente, esta aplicación extensiva del esquema interpretativo propuesto sirve para confirmarlo.

En el caso de las falacias de confusión entre cuestiones de hecho y cuestiones de palabras lo que sucede es lo siguiente: como las palabras se usan en sentido diferente, aparecen discrepancias que en realidad no existen. Bastaría que uno de los interlocutores usara las palabras en el sentido en que lo hace el otro, para que la desavenencia se

15 *Lógica Viva*, o. cit., pp. 127-139.

16 *Lógica Viva*, o. cit., pp. 68-81.

esfumara Si ambos interlocutores se pusieran de acuerdo en el uso de las palabras, no discreparían en nada.

Esto es muy claro a propósito de la discusión referida por James, que Vaz recoge al comienzo del capítulo «Cuestiones de hecho y cuestiones de palabras». Si «rodea» quiere decir estar primero al Norte de la ardilla, luego al Este, después al Sur y luego al Oeste de ella, el hombre rodea la ardilla. Si «rodear» quiere decir estar primero al frente de la ardilla, después a su costado derecho, luego detrás de ella y después a su izquierda, el hombre no rodea la ardilla. Basta con que los dos entiendan «rodear» en el mismo sentido para que la aparente discrepancia se desvanezca.

En el caso de las llamadas «falacias verbo-ideológicas» en realidad no es posible realmente la argumentación porque no hay discusión; y no hay discusión, porque al no poderse asignar a las expresiones un sentido determinado compartido, no hay nada propósito de lo cual disentir. Cualquier cosa que se diga solo tendrá la apariencia de un argumento, porque carecerá del marco sin el cual no tiene sentido argumentar.

De modo que este concepto más general encuentra entonces aplicación: a) en las falacias de falsa oposición, porque, al suponer una incompatibilidad inexistente, se crea una discrepancia ficticia; b) en las falacias de confusión entre cuestiones de palabra y cuestiones de hecho, porque la apariencia de discordia se mantiene al no advertirse que, si se usaran las palabras en el mismo sentido, ese desacuerdo desaparecería; c) en las falacias verbo-ideológicas, porque la apariencia de discrepancia subsiste al no reconocerse que las palabras no remiten a nada compartido a propósito de lo cual se pueda realmente disentir.

Para resumir lo esencial de la conjetura propuesta. La visión más profunda sobre lo que Vaz llama «falacias», sugerida al menos por estos capítulos de *Lógica Viva*, podría expresarse sucintamente así: son errores de diverso tipo (a veces son falsedades o suposiciones arbitrarias; otras son errores o inadvertencia semánticas) que afectan la calidad de las discusiones (y en consecuencia de los argumentos) porque generan discrepancias ficticias.

Para la tradición escolar, una falacia es un argumento que parece correcto pero que en realidad no lo es. Pero pareciera que esta noción solo se logra pensar y aplicar con claridad en el caso de las falacias formales y de ambigüedad: un argumento que parece válido pero no lo es. Eso hace que la tradición escolar solo atienda a un tipo de falla en los argumentos: las que conciernen la relación de transferencia de aceptabilidad entre premisas y conclusión. Vaz amplía de hecho el concepto de falacia, pero no lo diluye en

el de error en general, sino que lo utiliza para llamar la atención sobre otros defectos de importancia indiscutible que, aunque no afectan directamente a los argumentos, afectan el marco dentro del cual estos pueden tener sentido. Podrá discutirse si a ese género de fallas conviene seguirle llamando «falacias», o si es preferible reservar este término para defectos de los argumentos. Pero de lo que no cabe duda es que son fallas de gravedad no disimulable; y por eso, uno de los méritos de Vaz Ferreira es haber llamado la atención sobre ellas.

Las dificultades para pasar de una captación intuitiva de la falacia así entendida a una articulación conceptual aprovechable por sus lectores

Con lo anterior he intentado rescatar lo que me parece una intuición certera e importante que subyace en lo que Vaz dice en el capítulo de Falsa Oposición. Pero entonces corresponde una pregunta: ¿cómo se explica que este capítulo le deje al lector tan poco en relación con lo que parece prometer. Lo prometido es ponerlo en condiciones de descubrir y evitar esta falacia; lo que realmente pone a disposición del lector, en cambio, es solo una suerte de advertencia o recomendación general: cuando se plantean exclusiones (de unos medios por otros, de unos factores explicativos por otros, o de unos fines o valores por otros) debe preguntarse si no se llega a esa exclusión simplemente por que se da por supuesta una falsa incompatibilidad. Pero Vaz no dice nada sobre cómo detectar esa falacia, sobre las dificultades que esto comporta ni sobre la manera de intentar superarlas. Admite, sí, que no siempre es fácil reconocer su presencia, que hay casos flagrantes y casos donde apenas es una sombra; pero más allá de esas metáforas, no hace nada para precisar conceptualmente la dificultad. Su última palabra sobre la presencia de la falsa oposición en un caso particular es: «eso se siente».

Nótese que, si se le da a la caracterización de Vaz «tomar por contradictorio lo que no es contradictorio» el sentido que indiqué más arriba, queda claro en dónde pueden estar las dificultades de detección. En efecto, imputarle a alguien la comisión de la falacia es atribuirle un entimema que tiene como premisa implícita una falsa incompatibilidad, como premisa expresamente dicha lo que afirma y como conclusión lo que excluye. Por un lado, puede haber dificultades en la atribución de ese entimema al presunto incurso en la falacia. Por otro, en la determinación de que la incompatibilidad supuesta es falsa. Es muy sugerente cómo procede Vaz en estos dos puntos al

tratar sus ejemplos. En cuanto al primero, confía en su impresión inmediata, intuitiva. En cuanto al segundo, se remite a la autoridad de su propio juicio, sin acompañarlo de ninguna razón. Vaz no alberga dudas sobre el valor de sus intuiciones y opiniones y no siente ninguna necesidad de justificarlas ante sus alumnos o lectores (no se olvide que *Lógica Viva* es la versión taquigráfica de clases en la Sección Enseñanza Secundaria de la Universidad durante el año 1909).

Esta actitud me sugiere un camino para responder la pregunta que había formulado más arriba. Para poner en manos de sus alumnos y lectores los instrumentos que les permitieran alcanzar el objetivo propuesto en el Prólogo de *Lógica Viva*, —«hacer que fueran algo más capaces que antes de razonar bien, por una parte, y más capaces, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubieran evitado, o hubieran evitado con menos facilidad»— tendría que haber elaborado un suerte de «teoría de la falsa oposición» (un apartado de una teoría general de los argumentos y de las deficiencias que podrían afectarlos); y a partir de esta teoría concebir aquellos medios. Pero no lo hizo. ¿Por qué? Mi respuesta —altamente conjetural— es doble. Por un lado, porque esa teoría no le parecía necesaria; por otro, porque le parecía imposible. Lo primero —sospecho— tiene que ver, sobre todo, con su circunstancia personal; lo segundo, con el horizonte filosófico que su tiempo y su «geografía» le imponían.

Vaz Ferreira —puede pensarse— no veía la necesidad de una teoría que permitiera arbitrar medios para evaluar razonadamente los argumentos, porque este último problema para él no existía. Y no existía porque nunca pasó por la experiencia que lo genera o esa experiencia fue muy marginal o sin importancia para él. Lo que motiva el problema de la evaluación razonada de los argumentos es la necesidad de superar una evaluación puramente intuitiva de los mismos. Y esta necesidad se siente cuando se tropieza con las insuficiencias de la intuición. El argumento que a mí me parece malo mi interlocutor lo acepta como bueno; y mi interlocutor me luce tan calificado como yo. Hay, justamente, varios indicios de que esta última condición no se cumplía en el caso de Vaz.¹⁷ Estaba muy por encima de su medio circundante en cuanto a su capacidad para concebir y evaluar intuitivamente argumentos; y alguien, intelectualmente tan bien dotado como él, no podía dejar de percibirlo. La consecuencia era la firme confianza en sus evaluaciones intuitivas. Y sin desconfianza en ellas, desaparece la motivación para desarrollar una teoría al servicio de evaluaciones razonadas.

Por otro lado, tampoco le parecía posible una teoría sobre las falacias. Vaz rechaza con razón que las falacias (y los argumentos o razonamientos) se identifiquen con las

17 Por ejemplo, Antonio Grompone, en «Carlos Vaz Ferreira» *Anales del Instituto de Profesores Artigas*, N.º 3 (1959): «Tuvo admiradores fervorosos hasta el fanatismo [...]. Tuvo detractores por incompreensión, por oposiciones de distinta índole[...] le faltó más a menudo la posibilidad del diálogo o de la discusión en su mismo plano mental». Otro indicio es el cuento juvenil «Dejado por un filósofo» (Vaz Ferreira, C. [Obras] *Inéditos*, Tomo XX, Montevideo: Cámara de Representantes, 1963, pp. 449-455). En lo que respecta a las habilidades dialécticas de su personaje, comparadas con las de su medio, el cuento tiene carácter autobiográfico, como resulta de unos recuerdos publicados por su condiscípulo Juan Andrés Ramírez [En este momento, desde Caracas, me son inaccesibles tanto ese texto como su referencia exacta].

palabras que usamos para expresarlos. Las falacias no están en las meras palabras, sino en el pensamiento. En el Prólogo de *Lógica Viva* dice:

Quizá se está efectuando actualmente [...] [un] cambio en el modo de pensar de la humanidad, por independizarse esta de las palabras. Se habría confundido mucho el lenguaje con el pensamiento: se habrían aplicado a éste, propiedades y relaciones de aquél.¹⁸

Pero no advierte la ambigüedad del término «pensamiento». Puede usarse, como lo hace James en el capítulo «La corriente del pensamiento» de sus *Principios de Psicología*,¹⁹ para referirse al flujo de los fenómenos de conciencia. Pero cuando se dice que, al estudiar las falacias o los argumentos, lo que importa no son las palabras sino los pensamientos expresados por ellas, «pensamiento» se está tomando en otro sentido. Hay que distinguir esas dos acepciones. El pensamiento en el sentido de James es una realidad privada: «cada pensamiento tiende a formar parte de una conciencia personal —nos dice— las separaciones entre pensamientos [de diferentes sujetos] son las más absolutas de la naturaleza». Cada quien solo tiene acceso directo a sus propios pensamientos. Mi pensamiento no puede ser nunca tu pensamiento. En cambio, el pensamiento del que hablamos cuando decimos que al estudiar las falacias o los argumentos no podemos confundir las palabras con el pensamiento es una realidad compartida, de acceso público. Si no, sería imposible discutir y, en consecuencia, no tendría sentido argumentar. Para discutir y argumentar, hay que estar en desacuerdo sobre algo y hay que estar de acuerdo en algo. Pero, ¿qué quiere decir estar de acuerdo? Que los interlocutores aceptan lo mismo, es decir, que hay algo que ambos aceptan. Y ¿qué quiere decir estar en desacuerdo? Que hay algo que el uno acepta y el otro no. Si lo que uno acepta, no es lo mismo, por ser un fenómeno privado suyo, que lo que el otro acepta o no acepta, por ser un fenómeno privado del otro, sería imposible tanto estar de acuerdo como estar en desacuerdo. Aunque los argumentos no se confunden con las palabras que usamos para producirlos, son entidades de acceso indiscutiblemente intersubjetivo, porque para constituirse parecen requerir un medio intersubjetivo: solo existen en y por la comunicación.²⁰

Ahora bien, como Vaz ubica las falacias y los argumentos en el flujo de la conciencia, cree que las críticas que James y Bergson dirigen contra el lenguaje por su incapacidad para expresar sin deformaciones ese flujo, pues debe representar lo continuo mediante lo discontinuo y lo fluido mediante lo inmutable, son relevantes cuando se trata de estudiar falacias y argumentos. Y por eso piensa que el esfuerzo por articular

18 *Lógica Viva*, o. cit., p. 17.

19 James, W., *The Principles of Psychology*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1971, p. 146 y ss.

20 Eso no significa que ese acceso no pase por las vicisitudes que afectan el acceso, a través del lenguaje, a cualquier realidad compartida. El lenguaje es por lo general transparente: sin detenernos en las palabras pasamos a través de ellas para ocuparnos directamente de los asuntos de nuestro interés, por ejemplo, de los que son objeto de nuestras discusiones, de nuestros acuerdos y desacuerdos. Pero a veces, el lenguaje se vuelve opaco: no nos entendemos. Es como si las palabras opusieran resistencia a nuestro paso a través de ellas; y entonces nos damos cuenta de que nos hemos quedado detenidos en ellas. Los acuerdos y desacuerdos, por ejemplo se vuelven ilusorios o quedan distorsionados: ya no tienen por objeto los asuntos que nos interesaban sino solo las palabras que usábamos para llegar a ellos.

conceptualmente lo que se quiere decir al hablar de falacias o de falacias de un tipo especial, o al evaluar argumentos, es inútil: esa articulación solo distorsionará el modo de ser cambiante y difuso que les corresponde a los argumentos y falacias en tanto fenómenos de conciencia. De modo que, aunque hubiera interés en una teoría de la argumentación y de las falacias, no sería posible elaborarla.

Por otro lado, este rechazo, por distorsionante, de todo intento de precisión conceptual refuerza la tendencia en confiar en sus propias intuiciones y hace de la presencia de una falacia en un caso particular, sea algo que ante todo «*se siente*».

Finalmente, esta conversión de las falacias en realidades puramente interiores sobre las que no cabe desarrollar teorías tiene otra consecuencia desastrosa. Vaz no la sacó; obviamente habría puesto en entredicho toda su empresa de enseñarle algo a alguien sobre falacias. Sin embargo, parece inevitable: si las falacias están sumergidas en la interioridad de la conciencia, cada quien solo podría decir algo, o mejor sentir algo (si tenemos en cuenta que el lenguaje deforma el pensamiento), sobre sus propias falacias.

Yamandú Acosta es profesor titular de Historia de las Ideas y profesor agregado del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL) Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República (Udelar).

Carlos E. Caorsi es profesor titular del Instituto de Filosofía y director del Departamento de Historia de la Filosofía de la FHCE de la Udelar.

Andrea Carriquiry es Licenciada en Filosofía, maestranda en Filosofía Contemporánea, docente de la Sección de Estética del Instituto de Filosofía de la FHCE.

Fernanda Diab es Licenciada en Filosofía de la FHCE y egresada del Instituto de Profesores Artigas (IPA) en la misma especialidad. Es estudiante de la Maestría en Filosofía Contemporánea de la FHCE. Es docente de la FHCE y participa de proyectos de investigación de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Udelar.

Edgardo Pérez Monzillo es Licenciado en Filosofía (opción Docencia e Investigación) de la FHCE de la Udelar. Es maestrando en Filosofía Contemporánea. Ha desarrollado varias investigaciones sobre Filosofía latinoamericana y trabaja en el Departamento de Cultura de la Intendencia de Montevideo (IM).

Eduardo Piacenza estudió Filosofía y Lenguas Clásicas en Montevideo, Caracas y Lovaina. Fue profesor de Filosofía en las universidades de la República, Católica Andrés Bello y Simón Bolívar de Caracas. Desde hace unos años se dedica a temas de teoría de la argumentación.

José Seoane es profesor de Filosofía egresado del IPA, Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia en Unicamp, Brasil, y Doctor en Filosofía de la UNC, Argentina. Es investigador nivel II del Sistema Nacional de Investigación (SNI). Es profesor de la FHCE. Actualmente es presidente del Consejo Directivo Central de la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP).

