

VAZ FERREIRA EN LOS BORDES DE LA POSTMODERNIDAD

Rafael Paternain

1) Introducción

En varias oportunidades nos hemos interrogado acerca de si la vinculación entre la filosofía de Carlos Vaz Ferreira y lo que vagamente se llama postmodernismo, no constituye un auténtico absurdo. Más aún: esta osadía hermenéutica estará jaqueada desde el arranque por las asociaciones artificiales, por los anacronismos insoslayables y por un cierto sentimiento de inutilidad. Sea lo que fuere, y con el objeto de deslindar toda responsabilidad, habrá de saberse que la propuesta de semejante parentesco es más bien un estímulo que proviene de determinados círculos de la academia uruguaya, con más fuerza argumentativa en el plano oral que en la cristalización de investigaciones sistemáticas().

Sin embargo, no podemos negar que esta comparecencia del filósofo uruguayo y del postmodernismo reviste, más allá de toda su rusticidad, un inocultable atractivo. En primer lugar, por una razón estrictamente generacional: Vaz Ferreira está lo suficientemente alejado de nuestras preocupaciones inmediatas como para que una lectura de su obra nos devuelva la posibilidad de una reactualización de su filosofía. En segundo lugar, por las necesidades que imponen los "contextos de reacción": si por allí se sostiene que Vaz Ferreira y Rodó significaron en el Uruguay una superación del positivismo, habrá que definir con la mayor exactitud contra qué reaccionamos hoy en día. Un paralelo excesivamente "reaccionario" con el contexto vazferreiriano, acarreará equívocos de toda clase, del mismo modo que la filosofía de la experiencia, la vocación crítica, la incapacidad para ilusionarse y la lucha demoledora contra los espejismos de la razón, no habilitan -ni mucho menos- como para diagnosticar postmodernidad en la obra de Vaz Ferreira.

Y en último lugar, por las perspectivas que abre un ejercicio hermenéutico trazado desde las exigencias del hoy. Lejos de un abordaje meramente escolástico, y asumiendo los riesgos de una aproximación global -en donde las hipótesis eluden las zancadillas de lo particular-, la absurda relación de la que hablábamos arriba puede transformarse en la siguiente pregunta: ¿qué queda de lo pensado, en estos tiempos de conciencias fragmentadas?, ¿qué subsiste de la filosofía de Vaz Ferreira cuando la metafísica de la modernización neoliberal sepulta las huellas del pasado y el sentido de sus alternativas? De algún modo, la propia noción de postmodernidad se nos subordina a las mencionadas líneas de interrogación. Para nuestro propósito, equiparar al postmodernismo con un elenco de pensadores -filósofos, escritores, cientistas sociales, etc.-, nos metería en un callejón sin salida, puesto que se estaría ante una comparación infinita de autores con procedencias temporales diversas, a lo sumo con algunas lecturas filosóficas en común. Igualmente, calibrar al postmodernismo como una corriente espiritual, como un aglutinante generacional o como una moda intelectual, abre una brecha tan abismal entre los objetos de análisis que todo cotejo se vuelve decididamente irracional.

Proponemos, pues, que la dimensión postmoderna se entienda en un sentido amplio, inmediatamente adjetival, como un conjunto de rasgos propios de nuestra contemporaneidad social. Incredulidad respecto a los metarrelatos -según la clásica definición de Lyotard-, heterogeneidad, determinismo local y múltiples juegos de lenguaje, por un lado; sociedad de "transparencia" comunicativa, primacía de la informática y legitimación a través del saber, por el otro. No hay que pensar a la

postmodernidad como una tendencia absoluta, sino más bien como el resultado de la coexistencia de subsistemas y del silencio de los actores sociales. En su acepción más liviana, se trata del talante de la época; en una más rigurosa, es el delgado hilo de legitimidad de una modernidad extraviada y dislocada, absorbida unilateralmente por los requisitos sistémicos de la modernización capitalista.

Se comparta o no, creemos que la noción de postmodernidad tiene la flexibilidad comprensiva como para articular dialécticamente la intencionalidad con lo fenoménico, lo argumentativo con lo que se impone. Así, por ejemplo, mientras los valores metafísicos tradicionales transitan por la grandiosidad, la fuerza, la definitividad, la eternidad, la actualidad desplegada, etc., el hombre postmoderno se caracteriza, según Vattimo, por su condición ultrahumana, por la intensificación de la comunicación, por su experiencia de la individualidad como multiplicidad y por su naturaleza de sujeto escindido.

Aunque tal vez se comparta menos, deseamos situar la potencialidad filosófica de Vaz Ferreira en ese contrapunto entre lo metafísico y lo postmetafísico, limitando la elasticidad conceptual de lo postmoderno, contrastando los contenidos de la individualidad pensante con el firmamento simbólico de la masividad social contemporánea, sospechando además que no hay labor hermenéutica que no presuponga el ensayo como género, la crítica como pretensión y la más desconcertante indiferencia como resultado.

2) El estilo de Vaz Ferreira

Cuando las interpretaciones ya no pueden ser trascendidas, cuando las aproximaciones sucesivas terminan en las más terribles de las monotonías, los exégetas se agarran de las cuestiones estilísticas para planear un poco más y para extraer de allí las máximas consecuencias sobre la obra del filósofo. Naturalmente, Carlos Vaz Ferreira no es la excepción. Por el contrario: la crítica uruguaya (literaria y filosófica) ha tenido la extraña costumbre -adquirida en el prejuicio- de separar los contenidos ideológicos de la forma, de manera tal de poder rechazar casi en bloque a los primeros, admitiendo condescendentemente los logros parciales de la segunda(). A tal punto esto es así, que el cernidor crítico de Vaz Ferreira ha permitido solamente que quedara como legado su modo de pensar y de ejercer la actividad filosófica.

Aunque aquí, en rigor, la cuestión del estilo se confunde con lo metodológico, puesto que en Vaz Ferreira lo primero está fuertemente determinado por lo segundo, sustentar que su pensar, su actuar y su sentir son indicadores de su probidad intelectual, es más propio del esfuerzo biográfico que del hermenéutico. Ya el mismo Miguel de Unamuno observaba que los libros de Vaz Ferreira hablaban, respiraban y vivían como frutos de la más gozosa espontaneidad. La conferencia, la docencia, la charla, la conversación, más el monólogo que el diálogo -rasgos que complacerían a más de un filósofo de la oralidad-, configuran el formato de la comunicación vazferreiriana. La gran mayoría de la producción escrita de Vaz Ferreira tiene ese origen, y tal vez a él deba lo mejor de su influencia.

Lo cierto es que, para nosotros, el único Vaz Ferreira "vivo" y "real" es el de los libros: el gran conferencista dio paso al descuidado escritor. En este sentido, el estilo del filósofo, quien alterna citas y glosas con sus críticas y reparos, quien abunda en aburridísimas ejemplificaciones con el propósito de establecer sencillos deslindes entre el plano del pensamiento y el de la acción -admitiendo el escepticismo y el caos frente a los "afirmativos dogmáticos"-, no es un capricho de la subjetividad ni un empecinamiento del destino, sino una profunda exigencia de la vida. ¿Hasta qué punto

la necesidad de subsistencia le impuso a Vaz Ferreira una absorbente actividad docente, impidiéndole una escritura pulida?; la reivindicación del libro plástico y fermental - como en Pascal y en Nietzsche-, la defensa de un sistema de publicación en donde muchas ideas no se alcanzan artificialmente, y otras tantas no se pierden, ¿supone acaso una renuncia a la escritura y a la lectura?; ¿hasta dónde el fragmento que ampara a la lógica viva -desnaturalizada por tanta clasificación- no es un útil ardid para recoger en forma de libro las versiones taquigráficas de sus cursos y conferencias?

En el prólogo a Fermentario, Vaz Ferreira confesó que "la vida no me dejó" publicar bajo formas literarias de gran envergadura, enfatizando que la vida de los afectos -sin olvidar sus cargos técnicos y de enseñanza- pudo más que sus afanes de vida intelectual. El drama del filósofo docente y del filósofo empleado público, no sólo ha impuesto límites muy claros a las posibilidades de Vaz Ferreira, sino que además lo ha llevado a aprovechar con ingenuidad casi todo lo que se piensa, cuestión ésta cuyo beneficio es difícil de definir fuera del campo de las buenas intenciones.

No obstante, la abdicación de la escritura es aparente y parcial, del mismo modo que el particular estilo vazferreiriano ha tenido más consecuencias literarias que filosóficas, constituyéndose en una solución práctica a su problemática de "publicar". Para decirlo con timbre hipotético: por más que Vaz Ferreira insista retóricamente acerca del vínculo entre la forma y la naturaleza sincera y flexible de la propia materia del pensamiento, no hay una relación necesaria entre ambas.

Las claves de sus especificidades conceptuales tal vez quepa hallarlas en su "mundo de vida". Su entorno y su circunstancia, el aquí y el ahora, ambientaron una autonomía espiritual carente de complejos por la falta de valor, de originalidad o de autenticidad de lo que se está haciendo(). Pero la molesta conexión entre el intelectual y el burócrata, entre el pensador y el Estado, no debe llevarnos a ridículas caracterizaciones de una filosofía típica de la "clase media" y de una conciencia inundada por el estatalismo(): "la ausencia en Vaz, de una reflexión expresa sobre las ciencias sociales, junto con una cierta indistinción, no argumentada, entre teoría social explicativa, por una parte, y propuestas normativas ante los problemas sociales, por otra, no significa que en nuestro filósofo no haya una reflexión compleja sobre las relaciones entre conocimiento y evaluación en materia de acción"().

Así, la filosofía de Vaz Ferreira es un intento de trascender ciertos marcos institucionales, criticando sus absurdos, oponiéndose a la cosificación de un pensar burocrático, arremetiendo contra toda cristalización unilateral. Las exigencias de inmediatez y de repentización -la eficacia de la crítica-, volvieron extremadamente funcional su formato oral. Sea lo que fuere, desde el momento en que Vaz Ferreira prefiere una atenta reflexión antes que una ciencia empírica de lo social(), su verdadero legado estilístico -por encima de todas y de cada una de sus características- es el ensayo. Vaz Ferreira sabe perfectamente -como con tanta claridad se expresa en Adorno- que la filosofía no es una temática, sino un comportamiento del espíritu y de la conciencia, y que por lo tanto la filosofía es el puente de la experiencia, que lleva de lo inmediato al pensamiento independiente y originario. La filosofía, pues, es el examen exhaustivo de todo contenido espiritual dado: las marcas de semejante periplo sólo pueden quedar encerradas en el ensayo.

Aunque la afirmación no resulte del todo explícita, Vaz Ferreira es un crítico de las consecuencias simbólicas y cognoscitivas de un determinado mundo institucional, razón para descartar la peregrina tontería del "pensar desarraigado" que no se atreve a enjuiciar la objetividad de las relaciones sociales de su época, siempre y cuando, claro está, se entienda la vida social en la acepción infraestructural de relaciones fundamentales. Al contrario, la sensibilidad del sector universitario de la burguesía

uruguayana durante las primeras décadas del siglo XX, gestó una individualidad crítica por demás llamativa para el parecer de nuestros días.

La crítica como una labor incesante, que se expande en infinitas direcciones, que tanto se preocupa de lo relevante como de lo irrelevante, de lo objetivo como de lo subjetivo, que asume tanto su complejidad como su esterilidad, que combina mortificadamente las carencias con el ideal, los defectos con lo pedagógico, articula el drama filosófico de Vaz Ferreira.

Sin embargo, resta por responder lo crucial: cuando la asfixia burocrática se transforma en mercado, cuando el leviatán herido es hostigado por la moral estratégico-utilitarista, cuando el individualismo burgués es aplastado por la monotonía terapéutica de la personalidad sin conflictos, ¿acaso una apropiación postmoderna de la filosofía vazferreiriana es la única alternativa?

3) Vaz Ferreira: el filósofo de las tensiones

A esta altura de nuestro razonamiento, alguien podría realizar la siguiente puntualización: en realidad, la singularidad formal en Vaz Ferreira si bien no tiene un correlato necesario con sus estrategias conceptuales más relevantes, al menos determina muchas de sus ambigüedades y de sus inconsistencias. Sea lo que fuere, nuevamente la cuestión va más allá de lo estilístico, ubicándose en la pluralidad de fuentes filosóficas que mantienen a Vaz Ferreira y en la profundidad de su performance como para llegar a soluciones satisfactorias.

En este sentido, y sin pretensiones de representatividad, hemos decidido indagar en cinco núcleos de tensiones -de contradicciones, para decirlo más rudamente-, como forma además de ingresar ordenadamente en los temas más exigentes que pautarán la presunta relación entre Vaz Ferreira y la postmodernidad.

a) En primer lugar, los postulados de Vaz Ferreira acerca de la filosofía de la práctica, así como la canalización de su vocación y de su vida laboral, no parecen estar demasiado próximos con aquel idealismo subjetivo de la interioridad. En términos más teóricos, la filosofía analítica tropieza, una y otra vez, con el psicologismo, el lenguaje con el pensamiento. Por un lado se agrupan una serie de claves, tales como la identidad, la subjetividad y el sentimiento, los cuales, a su vez, son siempre deficientemente expresados por el lenguaje. Así, la interioridad se opone a la exterioridad, del mismo modo que el psiqueo -lo más positivo, lo más propio del individuo- lo hace con la expresión.

De todas maneras, habrá que coincidir con Miguel Andreoli que no puede postularse un estricto idealismo subjetivo en la globalidad de la obra de Vaz Ferreira, sino más bien una convivencia azarosa entre el idealismo y el pragmatismo, entre la posibilidad frente a la realidad y la realidad condicionadora de la posibilidad. En cualquier opción, hay una dimensión insoslayable en Vaz Ferreira que se vincula con el motivo platónico -en verdad, alejado de toda tematización postmoderna-, el cual representa el instante de la función de la conciencia idealista, es decir, de un espíritu desterrado del mundo y enajenado de la historia.

Mientras que el postmodernismo significa la aceptación de lo aparental en el ámbito de la no culpa, la individualidad burguesa reivindicada por Vaz Ferreira es cercenada por los procesos de modernización que desembocan en ese ideal macabro de una sociedad comunicacional y transparente.

b) A partir de la imprecisa discusión acerca de las connotaciones de la libertad, se

advierte en Vaz Ferreira -aunque las reflexiones no llegan hasta sus últimas consecuencias- aquella libertad destinada a no interferir con la individualidad subjetiva, y aquella otra que es funcional para la competencia de los individuos en el mercado: "la concepción de la libertad en Vaz Ferreira tiene dos sentidos no diferenciados expresamente en su obra pero distinguibles: por una parte un principio normativo de libertad, entendido como exigencia de no interferencia en la interioridad subjetiva; por otra la postulación de la libertad como espontaneidad de los individuos en relaciones sociales competitivas pensadas desde el modelo del mercado"().

En la primera de las acepciones, la libertad se asemeja en mucho a uno de los dos sentidos de lo verdadero en Heidegger, es decir, en tanto adecuación posible y horizonte abierto. Sin embargo, su alcance está anclado en el individualismo: "en Vaz continúan los elementos fundamentales de la temática individualista propia de la segunda mitad del siglo XIX; tanto en la consideración del individuo como fuente de originalidad y creatividad, como en la afirmación de la necesidad de proteger las posibilidades del desarrollo individual de las presiones conformadoras de la multitud"().

A su modo, las tensiones de la libertad son también reflejo de la permanente oscilación filosófica de Vaz Ferreira: por un lado, la vena realista que se orienta según la configuración cósmica del mundo -y a ella se atiene-, y por el otro, el idealismo que se apega a la propia determinación humana y defiende la libertad frente al mundo de las cosas.

Con conciencia o sin ella, los reclamos postmodernos de libertad subjetiva chocan contra los contenidos tradicionales de la espiritualidad burguesa (apreciada como ámbito anacrónico), colocándose en una cercanía funcional frente a la ética de las preferencias del mercado. En este punto, la posición vazferreiriana es de una mortal ambigüedad: "en ella (la humanidad), el bien es la variedad, la individualidad; y el mal es la uniformización y la fijación"(). Una filosofía atenta a lo concreto, que estudia los procesos para llegar a decisiones correctas, no fue capaz de trascender la preocupación individualista y arribar así a una reflexión más propiamente sociológica. El individuo muere a manos de la ficción individualista; la subjetividad queda enterrada por la atomística perversa de la producción de bienes.

c) Las más recientes interpretaciones de la filosofía de Vaz Ferreira, enfatizan en el tópico del escepticismo como ocultísima clave de sus reflejos postmodernos. Sin embargo, el filósofo uruguayo realizó un gran esfuerzo para conciliar escepticismo y acción. Más aún: hay todo un desarrollo acerca de la independencia de la esfera moral frente a los efectos de la acción, con excepción de aquellos que supongan el bien y la "evaluación optimista de la dirección ética de la historia"(). En concordancia, mientras que en Fermentario se señalan -con cierto tono postmoderno- la duda y la modestia con relación a ideales y esperanzas como lo pragmáticamente correcto, paralelamente se confía en las posibilidades trascendentes de perfeccionamiento y salvación.

En rigor, ocurre lo siguiente: puesto que Vaz Ferreira reconoce que un determinado idealismo puede tener consecuencias positivas sobre el hacer práctico o sobre la acción de tipo instrumental, aunque subordinado a una necesidad práctica, se revalora lo teórico-reflexivo como esfera justificada. Desde una lógica individual, pues, el escepticismo es equiparado a lo autorreflexivo: "¿por qué hablar de escepticismo, cuando se trata de la única actitud mental en que el hombre puede conservarse sincero ante los otros y ante sí mismo sin, por eso, mutilarse el alma...?"().

De esta forma, el escepticismo vazferreiriano es decididamente parcial, es decir, en tanto actitud mental que funda la positividad productiva de un pensamiento que, sin

embargo, nunca es igual a la realidad.

d) Otra de las tensiones presente en la obra del filósofo uruguayo deriva de la típica estructura de un pensamiento dualista, el cual se complace con contraposiciones y antítesis variadas. La idea de razón queda convicta de este formato.

En primer lugar, no está de más señalar la evaluación que el propio Vaz Ferreira realiza de su contexto histórico-espiritual: "fue sobre todo el caso del siglo XIX, muy característico por la gran intensificación de las aspiraciones generosas. Progreso, libertad, humanitarismo, regeneración por la ciencia...Pero en esa reacción alentaba confianza, esperanza, optimismo. En cambio, la reacción de este siglo XX, contra el que ha sido llamado 'estúpido' siglo XIX, trae muchos -predominantes- elementos negativos, y demasiados elementos regresivos"().

A partir de esta ubicación temporal se desarrolla, en segundo lugar, la más que decisiva distinción entre racionalidad y moralidad, entre la razón instrumental y la razón práctica, entre la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad con arreglo a valores: "la conjunción de ambas observaciones le permite distinguir el progreso moral en la larga duración histórica, de la crisis de racionalidad en la coyuntura vigente y, en consecuencia, sustentar un optimismo histórico razonable, articulado sobre su optimismo moral"(). En cierta forma, la defensa de la razón -en el buen sentido hiperlógico- supone que la razón formal se confronta muchas veces con problemas que la exceden, en tanto el sentido hiperlógico está enraizado en la experiencia y en la vida, mostrándose como criterio idóneo para el discernimiento.

El tercer escalón, entonces, se vincula -aunque también con los reflejos condicionados por el dualismo- con la conceptualización de la razón práctica, en la cual se funden el "instinto empírico" (salido de la experiencia general) y el razonamiento, conformando así "la razón vital de la lógica viva". Ya que las circunstancias concretas son siempre fuente de duda e incertidumbre, la racionalidad práctica de Vaz Ferreira es capaz de alejarse de la experiencia de la situación inmediata y de sus consecuencias previsibles (como rasgo de un pensamiento medroso que sólo aspira a la seguridad), así como también de una inmediatez que no repara en las consecuencias.

Sin embargo, "lo que Vaz Ferreira dice sobre el modo de lograr esto nos sirve sólo como señas incompletas para un viaje que se supone que cada uno ha de realizar sin garantía de punto de destino"(). La desembocadura de su razonamiento no atrapa a la racionalidad, sino que se apoya en una "subjetividad inefable" y en la producción de "un estado de espíritu"(). Más allá de esta solución problemática, creemos, en cuarto lugar, que implícitamente la reflexión vazferreiriana tensiona el despliegue conceptual de la razón instrumental. Si tomamos en cuenta que la acción estratégica entraña un proceso de decisión entre posibilidades que no se someten a un entendimiento ad hoc -en donde preferencias y máximas vienen ajustadas de antemano-, entonces la filosofía de la lógica viva se traduce en un principio de incomodidad; si asumimos que los subsistemas de acción racional exigen el aplazamiento de las gratificaciones, el comportamiento según normas generales, la motivación centrada en el rendimiento individual y en la dominación activa, y la atención a relaciones específicas y analíticas, entonces las voces del Fermentario dirán que el progreso es esfuerzo y excitación, un verdadero "castigo de la especie".

No obstante, en algunas oportunidades, la crítica a la razón instrumental se confunde con el diagnóstico de su crisis: "pues no me parece (o no me parece lo más adecuado) que estén en crisis especialmente) los sentimientos morales, que sea eso lo esencial. Sino, en todo caso, más que lo moral, no diré, restringidamente, la inteligencia, pero, con más amplitud, algo que tendría que ver con ella, que la comprende, pero que la

rebasaba con mucho. Sería la 'racionalidad'; y digo racionalidad porque falta todavía nombre aún más comprensivo que abarcara la razón propiamente dicha -la razón razonante-, el instinto lógico, la resistencia a las ideas hechas, la resistencia a las ideas que vienen, la resistencia a las sugerencias, la resistencia a la imitación, y muchas aptitudes y resistencias más: muchas facultades más: unas de captación; otras, repito, de resistencia que forma esa capacidad de sentido crítico, a la vez racional, instintiva, y afectiva también"().

Al posicionarse en la razón en crisis, Vaz Ferreira destierra la posibilidad de profundizar su crítica de la razón instrumental. Si bien a partir de su filosofía se puede llegar a concluir -un poco contra los postulados de Vattimo- que la reflexión debe ir más allá de un saber aplicable técnicamente y de una clarificación hermenéutica de las tradiciones, los caminos se abren demasiado: por un lado, la razón se revuelve operativamente en la aislada esfera del pensamiento; por el otro, la incapacidad para registrar que, en términos históricos, la dialéctica poder-voluntad se cumple de forma no reflexiva, del mismo modo que la razón transformada en fuerza real requiere de una mayor comprensividad sociológica.

e) Finalmente, daremos cuenta de una tensión estrictamente terminológica. En muchos pasajes de la obra de Vaz Ferreira la contraposición entre lo sólido y lo plástico es recurrente. Por momentos, lo sólido se muestra como la imposición privilegiada de la realidad, mientras que lo plástico puede estar representado por lo conceptual, lo mental o lo estilístico-formal; en circunstancias más acotadas, la tensión cambia de sentido y así lo plástico queda asociado a la flexibilidad del pensamiento, al tiempo que la rígida solidez constituye la aprehensión de éste.

Pero los curiosos cambios de rumbos se suceden: entre el pragmatismo plástico y el pragmatismo sólido, entre lo plural (lo relativo) y lo inamovible (lo indiscutible), un científico Vaz Ferreira es capaz de adherir a lo último, puesto que allí la resolución de los problemas no depende de "nuestra actitud mental". El filósofo de la razón subjetiva se trenza con aquel que defiende los itinerarios unívocos de la objetividad. El pensador que se bate en las mallas de las palabrerías, se hunde en las arenas movedizas del pragmatismo, para emerger inconscientemente con la imposibilidad de discernir entre concepto y realidad.

4) Elogio del pragmatismo

En sus aproximaciones al pragmatismo, Vaz Ferreira delimita dos significados: en primer lugar, en tanto doctrina que afirma -con cierta afinidad al relativismo- que la verdad es cosa humana, materia que depende de los hombres; en segundo término, según el parecer de James de que "la actitud mental consiste en forzar la creencia por la voluntad", el pragmatismo como corriente que afecta a la acción y a la creencia práctica. Entre el plano de la teoría de la verdad y el plano de la aplicación, Vaz Ferreira no ahorra críticas sobre este último, argumentando que lo afectivo, lo instintivo -la "naturaleza pasional"- y la actitud racional en el sostenimiento de creencias deben conciliarse: "violentar la creencia en ciertos casos, sean los que sean, es aumentar la probabilidad de error"().

En definitiva, lo interesante del pragmatismo estriba en la verdad como construcción: "según el pragmatismo, la verdad se va haciendo, ocurre, sobreviene, y depende de nuestros hechos, de nuestras mismas creencias, en mayor o menor grado. Nosotros contribuimos a hacer la verdad; y esto es, en resumen, lo que sirve para relacionarse

eficazmente con el mundo, lo que da éxito, lo que conduce a resultados, lo que 'trabaja'(). Así, la verdad acontece a una idea; ésta se hace verdadera por el acontecimiento. Tanto para su crítica como para su sustento, en el análisis del pragmatismo la verdad no puede dissociarse de los procesos sociales. Por esta razón, los modernizadores y los postmodernos de hoy en día coinciden en la idea como verdad instrumental (como verificación exterior) y, en parte, en la idea como placer de la verdad (como verificación interior): en cierta forma, cabe hipotetizar que el pragmatismo de Vaz Ferreira se refugia en la subjetividad -sin mediación de lo social-, a diferencia del neoliberalismo postmoderno de nuestros tiempos que se apropia -como estrategia modeladora de lo social- de lemas tales como "la verdad es lo que trabaja", "la verdad es lo que da satisfacción".

Para Carlos Vaz Ferreira la importancia del pragmatismo se mide por su capacidad para modificar reglas de conducta en la práctica y, concomitantemente, por el triunfo de los "espíritus concretos" en filosofía(). Esto supone, en primer lugar, la adecuación funcional del concepto a la realidad, como se desprende, por ejemplo, del siguiente aforismo de Nietzsche: "la falsedad de un juicio no puede servirnos de objeción contra el mismo. La cuestión es saber cuánto ayuda tal juicio para favorecer y conservar la vida, la especie y todo lo necesario a su evolución".

Más todavía: lo quiera o no, la exégesis pragmática de Vaz Ferreira desarrolla una autoconciencia -que en ocasiones se dispara críticamente contra la tradición metafísica- acerca de la naturaleza abstracta de los conceptos. La labor filosófica de Vaz Ferreira adquiere toda su relevancia a partir de un motivo natural de nuestra época: los valores y las opiniones absolutas se revelan como entidades míticas, desde el momento que los conceptos no son la realidad misma.

Aunque forzado, se impone el paralelo con ciertas tendencias deconstruccionistas y, en particular, con algunas zonas de la filosofía de Adorno: igualmente lejos del puro historicismo y del puro trascendentalismo -como en el propio Vaz Ferreira-, con una filosofía también abierta a la experiencia, Adorno sostiene que el pensamiento no es puro y que está encadenado al momento histórico, ostentando una preocupación mucho más profunda por la verdad y por los conceptos como heridas históricas. A su vez, en la concepción adorniana ya no es posible atrapar a la totalidad real mediante la razón, del mismo modo que se impone la autocorrección de todos los supuestos. En última instancia, ningún objeto aparece como mera facticidad, sino que la inmediatez está mediada por los conceptos: ¿con cuánta radicalidad se evidencia esto último en la filosofía de Vaz Ferreira?

Tal cual lo señaláramos líneas arriba, la digestión pragmática le genera a Vaz Ferreira nuevas tensiones: tomándose muy en serio el pragmatismo teórico, su tesis apunta a demostrar que "lo que he llamado el pragmatismo práctico; esto es: las reglas de creencia que nos aconsejan Schiller, James y los demás pragmatistas, no es, como lo creen sus autores, una consecuencia del pragmatismo teórico, o sea de la teoría de la verdad que esos mismos autores profesan"(). Esto significa que los pragmatistas aplicados nos inducen a buscar las consecuencias de las creencias (aunque no precisamente en el sentido más contemporáneo de las ciencias sociales, esto es, como diagnóstico de los impactos inmanentes), habilitando la opción de dejar de lado todas aquellas cuestiones o investigaciones que no se traduzcan en consecuencias prácticas. Para admitir o rechazar una creencia, hay que tomar en cuenta las consecuencias de ésta. Al decir de Vaz Ferreira, "el sofisma consiste, pues, en haber procurado sacar, de una definición de la verdad, consecuencias prácticas relativas a nuestras relaciones con la verdad"().

El dilema del pragmatismo es más que sugestivo: "o bien una definición de la verdad se

refiere a todas las consecuencias tomadas con la amplitud, y entonces no modifica la práctica; o bien modifica la práctica, pero es prescindiendo de algunas consecuencias posibles, por lo menos, de las creencias; y, en este caso, modifica la práctica en mal sentido, y el pragmatismo se vuelve un sistema funesto, porque nos conduce a tomar en muchísimos casos el error por la verdad, buscando el criterio del éxito. Error y verdad, aún en el sentido amplio de los mismos pragmatistas"().

En efecto, lo que en Vaz Ferreira es un problema a lo sumo filosófico, el tópico de la institucionalización de la verdad exitosa nuestra sensibilidad lo asume como un proceso socio-simbólico insoslayable. Sin ir más lejos, la modernización es el avance del éxito y el retroceso de lo real, sin reparar en más consecuencias que en las de su imposición irrecusable.

Sin embargo, cancelado el pasaje de la filosofía a la sociología, la radicalidad vazferreiriana se esfuma, sus conclusiones ya no pueden ser llevadas hasta el límite. Sea lo que fuere, si bien semejante intento no puede discernir un concepto subjetivo de verdad (que es esencialmente pragmático, ya que mide la posibilidad del dominio de la naturaleza interna y externa) de otro concepto objetivo de verdad (el poder apoderarse de la verdad como algo en sí, aunque esté mediado), por lo pronto hace méritos como para tenerlo apartado de cualquier escepticismo postmoderno. Es muy probable que los deslindes teóricos de Vaz Ferreira puedan ser interpretados como anacrónicas legitimaciones de ciertas pretensiones científicas -pureza y desinterés-, o como delirios de un utilitarismo a largo plazo frente a un pragmatismo estrecho y autoritario: "la condición fundamental del progreso reside, justamente, en que puede interesar a los hombres las cuestiones, los debates, las doctrinas, independientemente de sus consecuencias"().

Según la opinión de Adorno, la filosofía auténticamente seria es aquella que tiene interés por la verdad en cuanto objetividad, en donde la subjetividad es un momento de mediación, y no el contenido filosófico mismo. Por nuestra parte, siempre hemos entendido que para tal acceso es necesaria -por lo menos- la superación definitiva del positivismo. Pero más allá de lo que suele creerse, el lastre positivista está adherido a las extremidades filosóficas de Vaz Ferreira.

En este sentido, Vaz comparte el desdén del pragmatismo hacia la "psicología mitológica", hacia los juegos verbales y hacia las categorías vacías: "el desdén por las cuestiones puramente verbales, constituye, seguramente, una conquista del pensamiento moderno. Y, entretanto, el desdén por las cuestiones sin aplicación, constituiría un tóxico del pensamiento..."(). Por más que haya reparado en la separación de Stuart Mill entre la utilidad de la doctrina y la cuestión de su verdad; más allá de su anti-verbalismo, de su tendencia pragmática de ir a lo concreto y a lo real -sobre todo para un Vaz Ferreira que confiesa su formación en la filosofía abstracta-, y de su orientación teórica de respeto hacia ideas y sentimientos diferentes, el filósofo uruguayo no puede deshacerse de la contraposición positivista entre teoría y práctica, pensamiento y acción. La cuestión es de grado o, en última instancia, de preferencias valorativas: "los hombres de pensamiento son también hombres de acción, sólo que son de mucha más acción...También hay hombres de acción cuya acción es mala; y son bastantes; y son los que hacen más daño..."().

La cristalización de la mencionada dependencia conceptual aparece implícitamente cuando Vaz Ferreira afirma que la humanidad comienza a comprender mejor las relaciones de la palabra con el pensamiento, que la revolución silenciosa transita por la autonomización del espíritu humano de las palabras. Este razonamiento podrá tener su validez, del mismo modo que está anegado de supuestos ideológicos. Por la búsqueda del sentido de los "hechos", porque en términos generales se oculta la problemática de

la constitución del mundo y porque existe -aunque muy relativizada- la convencional postura de que el conocimiento describe, sin más, la realidad, un Vaz Ferreira inmerso en los detalles de sus nutrientes filosóficas no logra gobernar conscientemente sus tensiones. Como en ciertas ilusiones ópticas, lo distante está cercano.

5) El método

La metodología vazferreiriana viene a significar una estrategia del pensamiento, una relativa autoconciencia acerca de la necesidad inmanente de ajustar concepto y realidad. Mientras que para la "estética de la oscuridad" de nuestros días todo esto adquiere trazas de nihilismo e imposibilidad, para Vaz Ferreira el lema es la prudencia: "como otra adquisición valiosísima debemos estimar nuestros hábitos analíticos, nuestra desconfianza por las fórmulas y por las simetrizaciones ficticias, verbales y conceptuales; pero comprendiendo bien que esa desconfianza no es más que la actitud que corresponde ante el hecho de la insuficiencia de los esquemas verbales y de los esquemas conceptuales (por lo menos en una inmensa cantidad de casos) para expresar adecuadamente la realidad"().

Así, pues, el método se asienta sobre tres pilares: en primer lugar, si bien la crisis y la duda se esgrimen como los resortes vitales de la autosuperación, la conciliación es, por excelencia, el procedimiento teórico-filosófico. En segundo lugar, como forma de relativizar la separación de teoría y práctica, desde la mirada tradicional de la metafísica, Vaz Ferreira critica a aquellos que creen que los contenidos de la experiencia son evidentes: "entre las falacias de observación, existe una muy curiosa, cuyo esquema es el siguiente: obrar en consecuencia de una creencia, tiende a robustecer la fe en ella, como si se lo hubiera comprobado experimentalmente. Es una ilusión de experiencia. Y tan común, que, en las personas vulgares, una buena parte de la 'experiencia' que da la vida, pertenece a ese orden ilusorio"().

En tercer y último término, el procedimiento estratégico de Vaz Ferreira arraiga en la noción de interioridad: "la teodicea vazferreiriana de la interioridad incluye así un mito indefendible sobre el pretendido par de opuestos práctica-pensamiento, desde el cual se concibe una interpretación de la relación entre las ciencias y sus aplicaciones materiales que pone todo el impulso del lado de la teoría, y al que hoy podemos considerar más como síntoma de una actitud, que como una tesis que sea dable discutir"(). Ese "instinto especulativo" y ese estado "psicológico verdadero", tienen una inequívoca traducción metodológica: "mejor que el pensamiento falsamente preciso, la metáfora; preferible a la afirmación incondicional, la duda que respeta la complejidad que no se puede reducir; pero lo más valioso es lo que ni siquiera puede expresarse. De ahí que muchas veces lo mejor estará en el silencio, en la abstención antes que en la acción"().

Sea lo que fuere, el trasfondo metafísico es la clave de todo proceso positivista: "aunque no hubiera, en favor de la Metafísica, otras razones ni de utilidad ni de dignidad, habría ésta, que me parece una paradoja y es en verdad capital: el conocimiento de la Metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia"().

Explicitadas las apoyaturas, procuraremos reconstruir ahora cuatro núcleos fundamentales de la metodología vazferreiriana:

a) a partir de la archiconocida expresión del "paralogismo de falsa oposición", se sustenta, precisamente, que las contradicciones y los dilemas que no son tales derivan en la exclusión. Bajo la dudosa distinción entre el paralogismo de falsa oposición y las oposiciones verdaderas y legítimas, Vaz Ferreira llega a admitir la fecunda unilateralidad del primero: "y el paralogismo de falsa oposición es, efectivamente, en cierto grado y en ciertos casos, estimulante. Es estimulante en arte, donde los creadores,

los productores, pueden encontrar en la misma estrechez de sus conceptos, en su oposición o su rivalidad contra conceptos, tendencias o escuelas, una fuerza; y, muchas veces, la encuentran, de hecho"().

En definitiva, la crítica a este paralogismo le cierra a Vaz Ferreira la posibilidad metodológica de profundizar en las apreciables consecuencias fundamentadoras del paradigma de la contradicción, y le abre la insulsa perspectiva de la distinción entre cuestiones de palabras y cuestiones de hecho: "los hombres tienen tendencia -y éste es un paralogismo que prácticamente importa mucho analizar- a tomar las cuestiones de palabras por cuestiones de hecho, total o parcialmente"(). La primera trampa positivista se interpone, en la medida en que el empeño con las palabras no es asumido como la traumática interacción entre lo conceptual y el objeto.

b) Los reparos hacia el paralogismo de falsa precisión -la obsesión del "criterio fijo": a medida que vemos más, todo es más confuso- y hacia las falacias verbo-ideológicas (los problemas de relación entre lenguaje y pensamiento), derivan en la reivindicación metodológica del "instinto empírico": "en cuanto el problema se admite, en cuanto se admita la cuestión, ya el sofismo está producido y no hay salvación lógica posible. Hay que rechazar estos problemas; y hay que acostumbrarse a adquirir una especie de instinto que nos hace sentir la inadecuación verbal, aún antes de empezar a pensar sobre las cuestiones"().

Pero la conclusión más interesante que se obtiene de la crítica a estos paralogismos, se relaciona con el despliegue de algunas consideraciones polémicas sobre la metafísica: "casi toda la metafísica, casi toda la filosofía tradicional, es, tal vez, un vasto ejemplo, una inmensa ilustración del paralogismo que estamos estudiando"(). En el límite mismo de la pretensión de trascendencia, la conciliación vazferreiriana aparece en todo su esplendor: "la metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia; en cambio, con el aspecto geométrico y falsamente preciso que ha pretendido dársele, la metafísica es simplemente la ilustración típica, por una parte, del sofisma de falsa precisión, que ya hemos estudiado, y, por otra, de estas falacias verbo-ideológicas"().

c) En el tercero de los núcleos se distingue entre las cuestiones normativas y las cuestiones explicativas. Dentro de las primeras caben los problemas de hacer y de acción, y los problemas de conveniencia, vale decir, la discusión de cómo se debe o conviene obrar; en las segundas se agrupan los problemas del ser, de la existencia y de la constatación. El enorme sesgo positivista está, en primer lugar, en la exclusión de interrelaciones profundas entre lo explicativo y lo normativo -la explicación de la acción, como forma de cerrarle el paso nuevamente a la sociología-, y, en segundo término, en la contundencia de algunas afirmaciones: "los problemas de existencia o de constatación, los problemas de ser, los problemas sobre cómo son las cosas o sobre cómo ocurren los fenómenos, tienen, teóricamente al menos, una solución única y perfecta"().

Por su parte, la dimensión normativa modela la filosofía de la práctica de Vaz Ferreira, a partir de la cual conocimiento y elección operan en planos separados: "el paralogismo es, en sí mismo, tratar las cuestiones normativas como si debieran forzosamente tener alguna solución sin inconvenientes, y pensar en consecuencia: aunque la causa de eso, es cierto, venga en parte del hábito o actitud con que se tratan las cuestiones explicativas, en que, si no prácticamente, por lo menos teóricamente, hay una sola solución; y como la palabra 'solución', en las explicativas, quiere decir averiguar, comprender, explicar cómo es algo, esa solución es teóricamente única y perfecta, en tanto que en las normativas, la palabra 'solución' quiere decir otra cosa; significa o

comporta elección, y sólo es dado elegir, en la mayor parte de los casos de la práctica, lo menos imperfecto..."().

d) Por último, hay que dar cuenta de la clásica diferenciación vazferreiriana entre pensar por sistemas y pensar por ideas a tener en cuenta. Por un lado, se registran todos los defectos de un pensar sistemático: "pero, en la práctica..., el que se ha hecho, consciente o inconscientemente, un sistema, para casos como éstos, se ha condenado fatalmente a la unilateralidad y al error; se ha condenado a pensar teniendo en cuenta una sola idea, que es la manera fatal de equivocarse en la gran mayoría de los casos..."(). Por el otro, aparecen las heterodoxas recomendaciones de Vaz Ferreira: "lo que yo procuro enseñarles, esto es, pensar con todas las ideas que se pueda, teniéndolas en cuenta a todas, tomándolas en cuenta a todas. tomándolas como tendencias, en cada caso, equilibrándolas, adaptándolas, es muy fácil de comprender. Si es difícil de aplicar, es, sobre todo, porque cuesta al espíritu humano libertarse de la impresión de abandono en que le parece encontrarse cada vez que lo deja libre"().

En definitiva, una lógica ejemplarizante, fundada en la realidad, fuera de los esquemas verbales de la lógica tradicional, permite una autonomización de la metodología sistemática. Una filosofía crítica como la de Adorno puede reclamar, en este punto, sus parecidos: lejos del positivismo lógico y de la filosofía del ser, manteniéndose dentro de los horizontes de la problemática filosófica tradicional, Adorno -a diferencia de Vaz Ferreira- admite un pensamiento que ya no puede suponer su autonomía. Las diferencias tal vez no sean del todo filosóficas, ya que ambos suscribirían que "el verdadero pensamiento, el legítimo, que no tiene nada que ver con el eclecticismo pero que superficialmente se confunde con él, consiste en pensar directamente, y siempre de nuevo la realidad (aunque aprovechando en lo que corresponde la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado)"(). En rigor, las distancias son predominantemente sociológicas, puesto que el antisistemismo adorniano va más allá que el de Vaz Ferreira, al creer que el propio mundo social se ha convertido en un sistema inabarcable e irracional.

La negatividad adorniana vincula el concepto de sabiduría con el de experiencia, pensando siempre la relación entre teoría y praxis. Sin embargo, el defenestrado sistema no es credencial suficiente en Vaz Ferreira como para una superación plena del positivismo().

Tal cual señala Habermas en Conocimiento e interés, "la posición antitética entre lo fáctico y lo puramente imaginario proporciona el criterio para una separación estricta entre la ciencia y la metafísica"(). Antítesis semejantes operan, una y otra vez, en Vaz Ferreira, con el añadido que para ésta la realidad es una fuerza ciega -"el punto medio y los extremos no existen en la realidad"- que hay que conocer, buscando directamente la verdad.

Desde algún punto de vista, el neoliberalismo y el postmodernismo positivistas podrían coincidir con Vaz Ferreira en la caducidad de un cerrado pensamiento sistemático - como sinónimo de dogma-, pues para ellos lo sistémico es el ambiente social, del cual no hay escapatoria ni siquiera desde las potencialidades de la razón. Sin embargo, el filósofo uruguayo tiene una línea de fuga: "la preeminencia reflexiva del sujeto cognoscente ante los objetos es, sin embargo, un retroceso según el positivismo. Si la realidad representa a la totalidad de los hechos, debemos pensar el yo como un conjunto de sensaciones relativamente constante, pero accidental, que tiene su origen en elementos, como todas las otras cosas que existen con independencia de nosotros"().

El posicionamiento crítico-reflexivo y las consecuencias monológicas del sujeto autosuficiente, son los escudos protectores contra la disolvente alianza entre el

postmodernismo y la modernización.

6) Crítica y modernidad

Ya hemos advertido que, en Vaz Ferreira, la sobredeterminación filosófica supone una restricción sociológica: la preocupación por los procesos de decisión eclipsa todo análisis sobre los condicionamientos de la acción social. A su vez, decidido a no sujetarse en exclusiva a ninguna de ellas, el pensador uruguayo se muestra siempre fuertemente consustanciado con los matices filosóficos de múltiples y complejas corrientes. Muchas de sus ambigüedades lo ubican como un crítico y un defensor, a un tiempo, de la tradición metafísica, empresa que, sin embargo, lo aleja definitivamente del postmodernismo y del pensamiento crítico más radical: no existe en Vaz Ferreira, pues, un pensamiento de la diferencia, ni una reapropiación de la realidad, sino una defensa del ser metafísico con su carácter de estabilidad-presencialidad.

Pero lo reseñado no cancela la reflexión sobre la sociedad y la humanidad como empresas colectivas. Por el contrario, posicionado en el individuo concreto -como portador de perfeccionamiento moral-, Vaz Ferreira desarrolla un curioso parecer sobre la "interferencia de ideales": "hay algo muchísimo más importante todavía, y sobre todo ello pido atención, porque es lo esencial: que en la aventura humana cada vez se agrupan más ideales"(). La argumentación es la siguiente: "de donde resultan dos hechos: el primero es la interferencia de ideales. Todos estos ideales no son conciliables sino en parte; en parte interfieren. En los afectos, en los sentimientos, el ideal de vida personal, el ideal de la familia, el ideal de humanidad, son en parte concordantes pero en parte interferentes; en parte hay que sacrificar uno a otro. Los ideales científicos y los ideales artísticos en parte interfieren. Los ideales de trabajo y los ideales de goce; los ideales de bienestar material y los ideales de perfeccionamiento espiritual, son en parte interferentes, en parte conciliables; los ideales de razón y los de sentimiento; el bien de los más, de la mayoría, como un ideal; para la conservación y el perfeccionamiento de los seres superiores...En parte, esos ideales luchan, no se concilian"().

Mientras que nuestra época se caracteriza por la "moral conflictual" -no hay soluciones morales satisfactorias- y por el aumento "de los hombres que, aunque no tengan cada sentimiento en el grado superior, los tiene todos" -allí radica la mediocridad pero también la superioridad de "nuestra moral"-, Vaz Ferreira postula una radicalización moral frente al posibilismo de hecho o de acción concreta, admitiendo que el pesimismo moral constituye el dolor y el horror supremos. Las pretensiones inmediatas de la humanidad, tales como la seguridad y el bienestar, se complementan en un plazo más dilatado por el mejoramiento de la especie y de sus condiciones: "posibilidades de mejoramiento (progreso, sea o no necesario) y, en el grado de fe o de esperanza de cada uno, las posibilidades trascendentes"().

¿Cuánto distorsionaría la opinión de Vaz Ferreira la siguiente sentencia postmoderna?: "hoy son posibles nuevos ideales de humanidad que ya no están ligados a la concepción metafísica del sujeto". Por lo pronto, toda ontología del declinar se hace añicos frente a la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia. La lectura idealista de Vaz Ferreira arroja una interpretación sin vida, sin interpenetraciones, sin crecimiento, mortalidad e historia. Del mismo modo, desde un idealismo empírico o trascendental es muy difícil asumir en plenitud una filosofía como la de Nietzsche, la cual implica la destitución de la noción de sujeto ligada a la moral y a la metafísica platónico-cristiana. La comprensión vazferreiriana de los procesos contemporáneos, pues, es demasiado tributaria de su dualismo, al tiempo que sus horizontes hermenéuticos están cerrados a las pepiecias historizadoras.

Sin embargo, el pensamiento de Vaz Ferreira es oscilante. Su curso intelectual pudo absorber el super-optimismo spenceriano -"la doctrina del progreso necesario"-, de la misma forma que el decadente pesimismo spengleriano; su confesión del progreso como "castigo de la especie" no lo inhibe al manifestar su amor ilimitado hacia las innovaciones. En definitiva, los "retornos del pasado" buscan siempre una conciliación con el Vaz Ferreira modernista. Pero la fuerte pretensión transaccional es estéril para reprimir una faceta crítico-disolvente, la cual arraiga en sus "facultades lamentables" para sentir por dónde han de venir las ideas hechas y "sentir, ante hombres en relación, que no se comprenden, y sobre todo cómo no se comprenden: entender y sentir el estado de espíritu de cada uno de ellos y cómo cada uno de ellos no comprende al otro...Otra, tristísima, es intuir el efecto real de la propaganda, de la argumentación: las desviaciones, la incompreensión; y conocer suficientemente la psicología de los hombres como para poder sentir todo eso concretamente, y sufrir de antemano con ello"(). En efecto, muchas de las críticas vazferreirianas a las tendencias sociales adquieren plausibilidad en la subjetividad intuitiva de la individualidad vacilante e incómoda, cuyas tematizaciones, en el marco de la filosofía de la conciencia, lo separan enfáticamente de todo postmodernismo. En primer lugar, su rechazo a la imitación refleja y a las ambiciones de creación ex nihilo: "casi todos creen que imitar a los innovadores es innovar"(). En segundo lugar, su crítica despiadada a las modas y al éxito, como rasgos indispensables de los temperamentos limitados: "en cambio, la historia tiende a agrandar a los hombres de ideal y de acción unilateral, y a los hombres segundos que llegan a la hora del éxito preparado"(). En tercer lugar, y muy relacionado con lo anterior, Vaz Ferreira distingue entre dos tipos de caracteres: por un lado, el enérgico -aunque estrecho, violento y vulgar-, y, por el otro, el inteligente y delicado (aunque vacilante y dubitativo). La comprensividad, la duda y la compasión -la duda como vibración constante y la piedad como inflexión- se esgrimen como cualidades inestimables frente a las "ficciones optimistas" y a la "alegría positiva"(). Nuevamente, se impone la comparación con Adorno: los mencionados cuestionamientos valorativos hacia cierto tipo de caracteres, nos recuerdan aquello que, frente a un sujeto sin subjetividad, con una ilimitada capacidad de adaptación, el carácter, por el contrario, se vuelve algo arcaico. Mientras que Vaz Ferreira no arriesga conexiones interpretativas entre psicología y sociedad, Adorno postula que los tipos más contemporáneos son aquellos que ni tienen yo ni actúan en realidad inconscientemente, sino que se dejan llevar por el ritmo compulsivo de la repetición.

Por último, el desencanto vazferreiriano se traslada hacia los fundamentos teórico-prácticos de la democracia. Ocurre que la democracia contemporánea está jalonada por las tragedias: en primera instancia, por la argumentación de que "la democracia era racionalmente falsa, en lo teórico y en lo práctico. En lo teórico, desde luego, porque -y esto es un lugar común- 'mayoría' no sólo no es garantía de superioridad, ni en lo intelectual ni en lo moral (en todo momento lo superior es individualidades, es élites, que son precisamente minoría), sino que mayoría tampoco puede dar, teóricamente, derechos ni soberanía...Y, prácticamente, la experiencia mostraba cuán idealista y ficticio era todo aquello. La experiencia mostraba la gran proporción, no la universal por cierto, pero la gran proporción de incompetencia, de apetitos, todos los componentes de mediocridad y de inferioridad de la democracia"().

El segundo escalón de tragedias se vincula con la lamentable confusión entre los temperamentos antidemocráticos -autoritarios- y los desencantados de la democracia, razón por la cual Vaz Ferreira sugiere refundar esta última admitiendo que todo gobierno debe contener ciertas dosis de mal (en el sentido del "mal menor"): "aunque negativo, es importantísimo, porque reduce a su valor las críticas (en verdad, las hace

desaparecer como tales). Los hechos de incompetencia, los apetitos, la corrupción, etc., todo eso, en que se basa la crítica habitual de la democracia, ya lo sabemos: es con eso (porque lo otro es peor)"().

Pero a la hora de evaluar las instituciones de la modernidad, el realismo transaccional aflora. Si bien en Vaz Ferreira lo verdadero, lo justo y lo bello gravitan más que las cuestiones relacionadas con la eficiencia del poder, su filosofía continúa atenazada a muchos rasgos de la modernidad, como por ejemplo aquellos señalados por Habermas: contemporaneidad espontánea y autorrenovadora del espíritu de los tiempos, transformación de la conciencia del tiempo y orientación hacia un futuro no realizado, deseo de un presente sin mancha -todavía intacto-, oposición abstracta hacia la historia (el presente ya no está anclado en el pasado), etc. A lo sumo, la filosofía dualista de Vaz Ferreira -un poco al estilo de Simmel y, más recientemente de Touraine- puede admitir para la sociedad moderna la separación entre una cultura objetiva -racionalizadora- en crisis y una subjetividad moral que resiste los embates de la degeneración.

En definitiva, la subjetividad de Vaz Ferreira se opone, por ejemplo, a la de Lyotard, quien manifiesta que en nuestra época cada uno se ve remitido a sí mismo: por este último, el camino es el narcisismo vacío; para el primero, cabe esperar en las potencialidades espirituales de la metafísica. El contexto institucional-burocrático llevó a Vaz Ferreira a una encomiable relativización conceptual y a un fuerte replanteo metodológico-crítico. En nuestros días, el despliegue de un capitalismo al ritmo de un saber tecnológico-funcional, invalida la necesidad del "relato especulativo" y del "relato de emancipación". Así, aunque preludio problemático, el filosofar vazferreiriano no puede convalidar ninguna estrategia postmoderna.

En efecto, a diferencia de lo que postula el pensamiento débil, en Vaz Ferreira persiste una cierta pretensión de desenmascaramiento y desmitificación -motivo por el cual cierta crítica marxista lo pondera-, aunque al mismo tiempo también se demuestra una simpatía por las apariencias, por los procesos discursivos y por las formas simbólicas. Más allá del parentesco circunstancial con la exigencia de Vattimo en arrancar de la experiencia de lo cotidiano, en la medida en que ésta se presenta como cualificada y preñada de contenido cultural, Vaz Ferreira está lo suficientemente distante tanto de la dialéctica y su disolución, así como de aquellos autores que "reclaman los derechos de las realidades singulares". La idea de experiencia inmediata no llega a distorsionar la imagen del tiempo histórico en términos de la filosofía de la historia. Como siempre, el ideal conciliador le impide a Vaz Ferreira la ruptura con las nociones de totalidad del mundo y del sujeto centrado en sí mismo y capaz de hacerse del sentido unitario de la historia.

Vaz Ferreira no es postmoderno, puesto que la postmodernidad es una modernidad que acepta la pérdida de sentido, de valores y de realidad. Como mucho, el filósofo uruguayo está en los bordes: ¿cuánto puede llegar a compartir aquel aserto de Vattimo que dice que "el resultado del desenmascaramiento, pues, no puede ser una apropiación de lo verdadero, sino una explicitación de la producción de mentiras"?

Observemos de cerca otro parecido sugerente con el pensamiento "ultra-metafísico" a través de la siguiente reflexión de Vattimo: "si el ser no es, sino que se transmite, el pensamiento del ser no puede ser otra cosa sino un volver a pensar lo que ya ha sido dicho y pensado; ese volver a pensar, que es el auténtico pensamiento -pues no cabe considerar como tal ni las mediaciones propias de la ciencia ni la organización que lleva a cabo la ciencia-, no puede actuar con una lógica de la verificación y del rigor demostrativo, sino sólo mediante el viejo instrumento, eminentemente estético, de la intuición"().

Pero es en vano: al identificar lo nuevo con la razón instrumental (la razón

modernizadora), al hacerlo con la presencia correctora de la razón trascendental (en tanto dominio de la metafísica), o al parangonar lo nuevo con lo "otro" (en el sentido del ser, según Vattimo)(), nuestro filósofo calza en la segunda de las opciones. El filosofar de Vaz Ferreira registra el motivo platónico -definitivamente muerto como estilo filosófico- que une el amor, el entusiasmo y el comportamiento del pensar subjetivo con el objeto de la filosofía, con el contenido trascendente o absoluto.

Si la metafísica es una ideología ligada a la inseguridad, y si hoy en día la técnica y la organización social nos capacitan para vivir en un horizonte más abierto y menos garantizado mágicamente -según el lugar común de cierta ultrametafísica-, entonces quien adscriba todavía a las nociones de la vida del espíritu vivirá horas incómodas en nuestra época. Vaz Ferreira persistirá, si no anulamos lo que él supone de originalidad negativa.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- 1) Adorno, Theodor, W., "Terminología filosófica", Taurus, Madrid, 1976, volumen I.
- 2) Adorno, Theodor, W., "Actualidad de la filosofía", Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- 3) Adorno, Theodor, W., y Horkheimer, Max, "Dialéctica del iluminismo", Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- 4) Ardao, Arturo, "Etapas de la inteligencia uruguaya", Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1971.
- 5) Giménez, Fabián, y Villagrán, Alejandro, "Estética de la oscuridad", Trazas, Montevideo, 1995.
- 6) Habermas, Jürgen, "Conocimiento e interés", Taurus, Madrid, 1990.
- 7) Lyotard, Jean-François, "La condición postmoderna", Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- 8) Touraine, Alain, "Crítica de la modernidad", Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994.
- 9) Varios, "Habermas y las modernidad", Cátedra, Madrid, 1991.
- 10) Vattimo, Gianni, y Rovatti, Pier Aldo (Eds.), "El pensamiento débil", Cátedra, Madrid, 1990.