

PENSAMIENTO URUGUAYO

Yamandú Acosta

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

Comité de Referato de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República:

Orden Egresado: Nicolás Cendoya.

Orden Docente : Osvaldo Mantero.

Orden Estudiantil: Matilde Colotta

PENSAMIENTO URUGUAYO

**José Pedro Varela,
Pedro Figari,
Domingo Arena,
José Enrique Rodó,
Carlos Vaz Ferreira,
Emilio Frugoni,
Arturo Ardao,
Mario Sambarino,
Lucía Sala,
José Luis Rebellato**

**Estudios latinoamericanos
de historia de las ideas
y filosofía de la práctica**



Introducción	9
José Pedro Varela: los escritos de “La Revista Literaria” en la perspectiva de la función utópica del discurso	13
El eje temático de análisis	13
El objeto	14
La perspectiva	15
Las categorías y los símbolos	15
La filosofía de la historia: mitos y utopía	16
Civilización y barbarie	19
El sujeto que se constituye	20
Autenticidad, identidad y tradición en Pedro Figari	23
José Enrique Rodó	37
<i>Ariel</i> de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción. Un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso	41
Un panfleto civil sobre un panfleto civil	41
¿Una filosofía?	42
¿Comienzo de la filosofía latinoamericana?	44
La función utópica	47
El sujeto que se constituye: vigencia y validez de su identidad democrática en el comienzo de 1900 y en el actual <i>recomienzo</i> de la filosofía latinoamericana	50
Hegemonía batllista y ética intelectual. La formulación del nuevo paradigma ideológico: Carlos Vaz Ferreira, Domingo Arena, Emilio Frugoni	59

Propósitos e hipótesis de este trabajo.....	59
Algunos trazos históricos	63
Carlos Vaz Ferreira: ética mínima para la fórmula del consenso social.....	65
Domingo Arena: eticidad obrerista y cuestión social	75
Emilio Frugoni: eticidad desde los intereses de la clase trabajadora, los principios y los ideales.....	83
Consideraciones finales.....	89
El filosofar latinoamericano de Carlos Vaz Ferreira y su visión de la historia	91
Introducción	91
La filosofía de Vaz Ferreira como filosofar	92
El filosofar de Vaz Ferreira como filosofar latinoamericano.....	97
La visión de la historia en el filosofar de Vaz Ferreira	103
La radicalidad del pensar en Carlos Vaz Ferreira.....	113
Introducción	113
Hacia lo concreto...desde lo concreto.....	114
La <i>radicalidad del pensar</i> , el lema “rigor se dice de muchas maneras” y el <i>pensar riguroso</i>	117
El <i>buen sentido</i> y la <i>razón razonable</i>	122
El pensar radical de Carlos Vaz Ferreira y el discernimiento de los problemas sociales. 127	
La prioridad del pensar sobre el saber	127
El filósofo y el educador	128
La probidad del pensar	129
Moral conflictual vs. eticidad del poder.....	130
Sujeto del progreso moral, sujeto de la historia	131
La prioridad del sentimiento sobre el pensamiento y la acción: el pensar radical . 133	
El discernimiento de los problemas sociales	134
Arturo Ardao	143
La cuestión del sujeto en el pensamiento de Arturo Ardao.....	147
Arturo Ardao: filosofía americana e historia de las ideas en América en “Filosofía de lengua española”	157
“Filosofía de lengua española”: literatura de los `60 en el Río de la Plata.....	157
Filosofía americana e historia de las ideas en América en “Filosofía de lengua española”	158

Vigencia y validez instituyente de la articulación Filosofía americana- Historia de las ideas en América..... 162

Arturo Ardao: la inteligencia filosófica y el discernimiento del tercerismo en *Marcha* .. 165

El lugar de la inteligencia	165
Una <i>Marcha</i> : el eje cultural, lo político y lo literario	166
<i>Marcha</i> : fundador y fundadores	166
Un ejercicio de inteligencia en el campo político-cultural: la cuestión del tercerismo	167
<i>El tercerismo en el Uruguay</i> de Aldo Solari: ¿estudio o ensayo?	168
Errores científicos respecto del tercerismo.....	169
El error básico de hecho.....	169
Henry Wallace: el verdadero fundador del tercerismo	171
El tercerismo doctrinario de fuente francesa y el tercerismo en <i>Marcha</i>	173
Relaciones entre antiimperialismo, nacionalismo, ideología demócrata-social y tercerismo en <i>Marcha</i>	175
El error básico de concepto: el tercerismo no es una ideología	178
Tercerismo no es neutralismo.....	180
Tercerismo no es antiimperialismo	182
El tercerismo no constituye un grupo	183
Tercerismo no implica “tercera fuerza”, “tercer bloque” o “tercer poder”	183
Tercerismo y nacionalismo.....	184
Tercera posición	187
Tercerismo, ayer y hoy	188

Arturo Ardao: la inteligencia filosófica

195

Arturo Ardao: la época puesta en pensamiento

201

Ser y valer en América Latina: notas sobre el “ethologismo” de Mario Sambarino .207

Lucía Sala: de la revolución a la democracia

213

Introducción	213
Usos del término democracia: la democracia en construcción	216
Algunos usos del término democracia en el siglo XIX	217
Algunos usos de democracia en el siglo XX.....	219

José Luis Rebellato: un recomienzo de la filosofía latinoamericana

225

Introducción	225
La fuerza ética e histórica de la utopía.....	228
La función crítico-reguladora	230
La función liberadora del determinismo legal	233
La función anticipadora de futuro	234

La función constitutiva de formas de subjetividad y la constitución de un sujeto..
236

Una ausencia presente. Ética y praxis en José Luis Rebellato245

Una ausencia presente.....	245
Las prácticas emancipatorias en el contexto de la globalización neoliberal	247
Ética de la dignidad: autonomía, resistencia y liberación	249
El sujeto y la red.....	250
Sujeto y liberación: saber y poder popular.....	252

El presente libro reúne un total de dieciocho artículos que tienen como objeto el análisis de aspectos relevantes del pensamiento que diez intelectuales de nuestro país han objetivado a través de su producción escrita.

La sucesión de sus trayectorias en el campo intelectual y la proyección de las mismas, cubre en nuestra historia de las ideas una larga duración, que desde 1865 con los escritos de La Revista Literaria de José Pedro Varela analizados en el primer artículo, llega hasta los años 2006 y 2007, en que fueron publicados en México y Buenos Aires los textos de Lucía Sala, trabajados en el artículo que se le dedica a un eje de la producción discursiva de la única mujer que es considerada en el volumen.

El orden de presentación de los artículos responde – con una sola excepción que se explica por su específico contexto de análisis - al año de nacimiento de las figuras uruguayas cuyo pensamiento se aborda: José Pedro Varela (1845-1879), Pedro Figari (1861-1938), José Enrique Rodó (1871-1917), Domingo Arena (1870- 1949), Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), Emilio Frugoni (1880-1969), Arturo Ardao (1912-2003), Mario Sambarino (1918-1984) , Lucía Sala (1925-2006) y José Luis Rebellato (1946- 1999).

Se entiende como pensamiento uruguayo el que se ha producido desde las circunstancias uruguayas, por lo cual el de alguien nacido en Italia como Domingo Arena, pero radicado en Uruguay desde su infancia, queda legítimamente ubicado dentro de esa denominación.

Las estancias que casi todas estas figuras del campo intelectual uruguayo han tenido en otros países de América y Europa, por períodos más o menos prolongados y por vocación o por imposición de los hechos, no afecta a la identidad uruguayana de su producción realizada en aquellos otros destinos, desde que las circunstancias culturales de su formación uruguayana se trasladaron y retornaron con ellas, cuando ello fue posible. Ello no quiere decir que la experiencia fuera de fronteras no dejara ninguna marca en el pensamiento; la hubo en todos los casos, pero las diversas marcas no alteraron sino en la forma del enriquecimiento a un pensamiento en todos los casos ya configurado en sus motivos y orientaciones fundamentales, en su importante –en extensión y profundidad- trayectoria uruguayana fundante.

No obstante tratarse del pensamiento uruguayo como objeto en algunos aspectos de diez de sus exponentes, la perspectiva en la cual se inscribe su análisis es la de los

estudios latinoamericanos desde la específica articulación interdisciplinaria que el autor ha hecho suya desde los inicios de la década de los ochenta del pasado siglo y que ha logrado consolidar institucionalmente como docente de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho desde 1985 e investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación desde 1997, a cargo del curso Filosofía en América Latina de la Licenciatura en Filosofía desde 2003 y en régimen de dedicación total en la Universidad de la República desde 2004.

El eje de esta perspectiva de análisis es el de la Filosofía latinoamericana que analítico-crítico-normativamente se ocupa de las formas de objetivación de un sujeto, que se constituye como sujeto del discurso -si atendemos como es el caso a la objetivación discursiva-, sin perder de vista la perspectiva que esta es mediación de otras dimensiones -social, cultural, política- del sujeto que se constituye; formas de objetivación y dimensiones del sujeto que son recuperadas en el ejercicio de la Historia de las ideas en América Latina, a la que la Filosofía latinoamericana orienta, aportando a la afirmación en términos de dignidad, autonomía e historicidad en América Latina.

La articulación disciplinaria Historia de las ideas en América Latina - Filosofía latinoamericana -que no es aleatoria sino esencial- expresa en el marco de una tradición continental que se remonta a los trabajos fundantes de Gaos en México y Romero en Argentina hacia la década de 1940, resignificada luego a través de las obras y trayectorias de Ardao, Zea y Roig entre otros, en la cual el autor de este libro se inscribe con autonomía y sin eclecticismo, la articulación entre Historia de las ideas y Filosofía de la práctica, que son denominaciones que trascienden aquella tradición, por lo que resultan más universales y de recibo en la perspectiva de las correspondencias académicas mundiales homogeneizantes.

Puede advertirse que usamos la expresión “Filosofía de la práctica” en lugar de la más universal “Filosofía práctica”. De esta manera articulamos a aquella tradición continental a la que nos adscribimos, con una inflexión uruguaya introducida por Mario Sambarino al denominar “Filosofía de la práctica” al Departamento del Instituto de Filosofía del cual ejerció su jefatura entre 1963 y 1973 y a la disciplina filosófica que en él se cultivaba, en la entonces Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, en el entendido de que se trata de una disciplina teórica -como todas las disciplinas filosóficas- cuyo objeto de análisis es la práctica.

Al hacer nuestra la inflexión introducida y fundamentada por Sambarino entre nosotros, lo hacemos en el entendido del carácter normativo constitutivo de toda filosofía tal como lo ha fundamentado desde una singular lectura de Kant, el filósofo e historiador de las ideas argentino Arturo Andrés Roig, por lo que la constitutiva normatividad de la Filosofía de la práctica, implica que teoría (theorein) ya no es “visión” o “contemplación” en el sentido prekantiano, sino construcción, ordenamiento o producción en un sentido poskantiano.

Se trata por último de “Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica”, porque en ellos tiene una importante presencia la perspectiva analítico-crítico-normativa de la función utópica del discurso - fundamentada por Arturo Andrés Roig y ampliada por Estela Fernández en el marco de nuestra tradición de referencia-, la cual permite visualizar de un modo explícito en algunos artículos e implícito en otros, al sujeto que se constituye por la mediación de las

funciones crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro, en tensión con las funciones legitimadora, naturalizadora o deshistorizadora y reductora del futuro a extensión del presente.

La constitución del sujeto, no solamente en el sentido de subjetividad, sino fundamentalmente de sujetividad tal como lo ha expresado Arturo Andrés Roig en sus estudios de Filosofía latinoamericana e Historia de las ideas en América Latina, configura el centro de referencia categorial y real -efectivo o posible- de significación práctica en los sentidos moral, cultural, social y político que hacen a la complejidad de sus dimensiones y a la integralidad de su eventual definición, por lo que el aporte de la perspectiva analítico-crítico-normativa puede serlo tanto en términos cognoscitivos como evaluativos; en lo que a nosotros los uruguayos se refiere, como autognosis y autoevaluación.

Distintos registros del pensamiento están presentes en estos estudios sobre el pensamiento uruguayo, respecto de los cuales haciendo del defecto virtud, podemos sugerir que la dispersión temática constituye la riqueza del libro: filosofía de la historia, arte, autenticidad, identidad, tradición, filosofía latinoamericana, democracia, ética, moral, eticidad, historia de las ideas, tercerismo, utopía, sujeto y varios etc. se despliegan en sus páginas.

Todos los artículos, producidos entre 1985 (el dedicado a Mario Sambarino), - año en que quien escribe ingresó como docente a la Facultad de Derecho- y 2009 (el segundo de los artículos dedicados a José Luis Rebellato), han sido revisados prolijamente a los efectos de la postulación al programa de apoyo a publicaciones de la CSIC, en el entendido de que, no obstante casi todos han sido presentados en alguna actividad académica y/o publicados -como se indica bajo la forma de nota al pie cuando así corresponde- en muchos casos en otros países; la posibilidad de su publicación en un solo volumen en Uruguay, tiene sentido como aporte al conocimiento y evaluación de nuestro pensamiento, así como al futuro desarrollo del mismo.

Yamandú Acosta
Montevideo, 30 de mayo de 2009.

**JOSÉ PEDRO VARELA:
LOS ESCRITOS DE “LA REVISTA LITERARIA”
EN LA PERSPECTIVA DE LA FUNCIÓN
UTÓPICA DEL DISCURSO***

El eje temático del análisis

Entre los ejes temáticos sugeridos para este Coloquio Internacional *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*, he optado por el que enuncia: *Las categorías, los símbolos, los mitos y la utopía. “Civilización y barbarie”*.

A modo de reconocimiento a la academia francesa que co-protagoniza esta magnífica iniciativa de homenajear a este filósofo y ser humano ejemplar que es Arturo Andrés Roig, comenzaré por precisar los términos del eje temático de análisis, desde una obra de referencia que ha estado muy presente en mi primera formación filosófica, a la que, como es propio de los clásicos, el paso del tiempo no ha hecho sino confirmar en su vigencia: el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, que respondiendo a la inspiración del artículo de André Lalande “Le langage philosophique et l’unité de la philosophie”, publicado en 1898, comenzó publicándose en fascículos en el *Bulletin* de la “Sociedad Francesa de Filosofía” desde 1902 hasta 1923, para tener luego numerosas ediciones en un solo volumen bajo la responsabilidad del mencionado autor, llegando a mis manos en el año 1968 la edición en castellano de 1967 –tal vez una de las últimas- a la que me complace recurrir una vez más a los 110 años de aquella inspiración inicial y a los 40 años del inolvidable 1968 –en la peripecia mundial, regional, nacional y también personal-, en que el producto de la misma llegó a mis manos, para constituirse desde entonces y hasta hoy, en una estimable fuente de información y reflexión en el campo de la filosofía.

En lo que se refiere a *categorías*, soslayaremos los sentidos en Aristóteles, así como en Kant y en el kantismo, para quedarnos con la que en el *Vocabulario* de Lalande se consigna como la acepción “menos técnica”: “se entienden por *categorías* los conceptos generales a los que un espíritu (o un grupo de espíritus) acostumbra a referir sus

* Texto correspondiente a la ponencia presentada en el Coloquio Internacional “Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig”, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Centro Científico y Tecnológico de Mendoza-CONICET (Sede CRICYT), Centro de Estudios Franco-Argentinos de la Universidad de Buenos Aires, Mendoza, Argentina, 13 a 15 de agosto de 2008.

pensamientos y sus juicios” (Lalande, A., 1967: 130). En cuanto a *símbolos*, recogemos su sencilla acepción en singular: “Lo que representa otra cosa en virtud de una correspondencia analógica” (Lalande, A., 1967: 940). En referencia a los *mitos*, también en singular, reproducimos buena parte de dos de las acepciones que se presentan, en cuanto resultan atinentes para nuestro asunto: “Exposición de una idea o de una doctrina en una forma voluntariamente poética y narrativa en la que la imaginación corre libremente y mezcla sus fantasías con las verdades subyacentes. “El mito de la Caverna”, “Imagen de un porvenir ficticio (y aun, por lo común, irrealizable que expresa los sentimientos de una colectividad y sirve para impulsar la acción (...) (Georges Sorel) “Los mitos heroicos”, “El mito de la huelga general” (Lalande, A., 1967: 643). En cuanto a *utopía* cuya etimología es “que no está en ningún lugar”, a partir del libro de Tomás Moro de 1516 *De la mejor constitución de un Estado y de la nueva isla de Utopía*, “dícese por extensión de todos los cuadros que presentan, en forma de una descripción concreta y minuciosa (y a menudo aún como una novela), la organización ideal de una sociedad humana: por ejemplo la *Ciudad del Sol* de Campanella (...) (Lalande, A., 1967: 1093-1094). Si focalizamos finalmente el lema civilizador y modernizador “*Civilización y barbarie*” paradigmáticamente expresado por Sarmiento en su *Facundo* de 1845, encontramos que “*la civilización* (opuesta al estado salvaje o a la barbarie) es el conjunto de los caracteres comunes a las civilizaciones consideradas como las más elevadas, es decir, prácticamente la de Europa y de los países que la han adoptado en sus rasgos más esenciales” (Lalande, A., 1967: 150).

El objeto

Nuestro objeto de análisis estará constituido por los treinta y siete textos (artículos, poemas, crónicas) que José Pedro Varela (Montevideo, 1845-1879), publicó en *La Revista Literaria* como integrante de la Redacción de la misma, desde su primer número del 7 de mayo de 1865, hasta el correspondiente al 26 de abril de 1866, en que abajo el título “Correspondencia”, expresó a José Antonio Tavolara, Director de la publicación, su voluntad de dejar de participar en la misma.

José Pedro Varela, con justicia ha sido considerado como la mentalidad uruguaya más original y revolucionaria de su tiempo (Ardao, A., 1968:94) por su condición de iniciador en el país de las grandes corrientes de renovación espiritual que marcaron la segunda mitad del siglo XIX, a saber: el liberalismo racionalista especialmente a través de una intensa recepción del pensamiento de Bilbao, la influencia de la cultura sajona, la reforma educacional en la línea de la educación popular de directo registro sarmientino y el positivismo en su línea evolucionista.

La Revista Literaria fue para José Pedro Varela el medio inicial de expresión de su pensamiento, en el que se destaca su recepción, elaboración y difusión del liberalismo racionalista, a través del ejercicio de una prédica de fuerte contenido anticlerical. Sobre la matriz del liberalismo político, en fuerte conflicto con el conservadurismo durante la mayor parte del siglo XIX, se dibujó también en Varela la variante del liberalismo religioso característica de aquél fin de siglo, alimentando así la antítesis complementaria entre liberales y clericales.

En la coyuntura histórica concreta del Uruguay, el discurso liberal de Varela - desde fuera del Estado por aquél entonces-, apuntaba a consolidarlo como garante de la más plena vigencia de las libertades individuales. Percibía en el progreso de

los individuos, garantizado por su libre concurrencia en el marco del Estado juez y gendarme, el mecanismo idóneo para el progreso de la sociedad. En su pensamiento, los Estados Unidos de América tenían un carácter paradigmático, eran modelo de republicanismo. América era el lugar desde el que el nuevo principio republicano irradiaba al mundo: el americanismo republicano del futuro configuraba el relevo de la monarquía que asociada a Europa, representaba el pasado (Acosta, Y., 2000: 357-358).

La perspectiva

El abordaje del objeto se realizará en la perspectiva analítica, crítica y normativa de la función utópica del discurso, a partir del planteamiento que sobre la misma ha realizado Arturo Andrés Roig (Roig, A.A., 1987), así como de su sistematización efectuada por Estela Fernández (Fernández, E., 1995: 27-47) -quien ha elaborado además, implícitos de aquél planteamiento fundante-, teniendo también presentes los aportes realizados desde dicha perspectiva en la extensa e intensa labor en el campo de la historia de las ideas en América Latina del mismo Arturo Andrés Roig.

Consideraré pues que aunque los textos a analizar no se adscriben al género utópico, no obstante muchos de ellos contienen de todas maneras núcleos utópicos; el análisis de los mismos en la perspectiva de la función utópica del discurso, consideradas las relaciones entre el universo discursivo y el universo social, permitirá discernir *la forma de subjetividad y sujetividad* que se afirma o constituye discursiva y socialmente. A través del ejercicio de las funciones *crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro*, en tensión con las funciones *legitimadora, naturalizadora o deshistorizadora y reductora del futuro a extensión del presente*, tanto en la producción del discurso como en la de los universos discursivo y social en cuya constitución esa *praxis* discursiva interviene, tiene lugar la constitución de un *sujeto* y la construcción de hegemonía -en el sentido gramsciano del concepto- en cuanto momento del consentimiento y de la dirección cultural.

Las categorías y los símbolos

Categorías y símbolos, que muchas veces son también categorías-símbolos, articulan este inicial universo discursivo vareliano en toda la extensión del mismo, bajo la forma de pares de opuestos, que no se orientan a una síntesis superadora, sino en términos de una lógica histórica en la que uno de los opuestos constituye el elemento negativo asociado al pasado, que debe ser superado por la negación que supone la afirmación del emergente positivo que se identifica con el futuro.

Así, *cristianismo – catolicismo, república – monarquía, democracia – autocracia, democracia – aristocracia, ciudadano – siervo, libre pensamiento – dogmas de la santa religión, Europa – España, América – Europa, libertad económica – intervencionismo, progreso – atraso, libertad – tiranía, fraternidad – despotismo, paz – guerra, trabajador – gaucho, igualdad – privilegio y civilización – barbarie*, constituyen algunas de las contraposiciones categoriales y simbólicas en las que el elemento positivo expresado en primer lugar tiene el peso de la legitimidad del que podría identificarse como el sentido común legitimador de la modernidad liberal, racionalista y capitalista.

Esa visión dual en que positivo y negativo corresponden respectivamente a futuro y pasado, configura un marco categorial en que el imaginario del progreso propio de la modernidad encuentra una singular expresión cuyas posibilidades y limitaciones se proyectan en el horizonte de la interpretación y de la acción del sujeto discursivo y social, que en la construcción de la misma se constituye.

La filosofía de la historia: mitos y utopía

El marco categorial referido, se encuentra elaborado en el registro de una filosofía de la historia. A saber, la filosofía de la historia del proyecto civilizador o modernizador desde el Uruguay de 1865, con sus mitos y su utopía.

Esta filosofía de la historia, -no obstante expresar y fundamentar un proyecto de signo distinto y de cierta manera opuesto al bolivariano-, encuentra igualmente su comprensión en las palabras con las que Roig se refirió a la filosofía de la historia al ocuparse de aquella implícita en la *praxis* libertadora de Simón Bolívar: "...un intento de mostrar críticamente el paso de una América como "utopía para otros", hacia una América como "utopía para sí", y esto es importante, una "utopía para sí" que pretende ser, desde nuestra América, para la humanidad" (Roig, A.A., 1984:69).

En este universo discursivo vareliano inicial, la historia es un "acaecer" con orientación de sentido, así como también un "quehacer", por lo que ella se presenta como "tarea" que implica un "sujeto" -historia de un sujeto que es sujeto de una historia- la que es "proyecto de futuro" vivido en ese pasado, que como "futuro sido" merece ser rescatado desde nuestro presente, no en la perspectiva de la "reconciliación", sino para asumirlo "desde un filosofar abierto, a lo futuro por venir" (Roig, A.A., 1984: 64).

En cuanto al sentido del "acaecer" histórico, es el de la realización de la *libertad* cuya semilla fue sembrada en su momento por Jesús: "En medio de las sombras del despotismo y de la barbarie en que yacía envuelta la humanidad hace dieciocho siglos, la figura colosal de Jesús se presentó. Él, con su benéfica palabra sembró en la tierra la semilla de la libertad y desde entonces, esa libertad querida con que todos soñamos, camina lenta, pero incesantemente" (Varela, J.P., 1965: 61).

Ese "acaecer" suma al sentido de la *libertad* el del *progreso* y las resistencias al mismo son las que determinan en su emergencia un modo del "quehacer", la *revolución*: "Sin ser exagerados, podemos decir que a pesar de los dieciocho siglos transcurridos, que media entre uno y otro, la revolución francesa, es la aplicación de Cristo y que la declaración de los derechos del hombre es la práctica del Evangelio. Y es por eso que decimos que la revolución es el símbolo del progreso, porque ella viene a marcar que la tierra está bastante fecundada ya para hacer prácticas en el terreno de los hechos, las ideas que solo han vivido en el terreno de la inteligencia. Las luchas del pensamiento, luchas lentas pero tenaces, y que se operan en medio de una paz y una tranquilidad aparentes, conquistan al mundo moral; pero llega un día en que las nuevas ideas, que bullen en todas las cabezas, quieren sobreponerse a los errores y a los crímenes del pasado. Es entonces que la resistencia del pasado produce la revolución, pero no la culpemos a ella de la sangre y de los sacrificios que cuesta al mundo: culpemos sí al despotismo y al crimen, que pretenden detener la corriente civilizadora del progreso" (Varela, J.P., 1865: 222).

A *libertad* y *progreso* como orientaciones de sentido del "acaecer" histórico, Varela suma la *paz*, la paz con *justicia* que es "la paz verdadera" que oficia en función utópica *crítico-reguladora*, *liberadora del determinismo legal* y *anticipadora del futuro*. *Crítico-reguladora* frente al "topos" dominante en el país y en el mundo, estado de guerra o de paz sin justicia, como simple suspensión precaria de aquél; *liberadora del determinismo legal*, desde que la guerra o la paz sin justicia no constituye una inevitabilidad de tipo natural, y *anticipadora de un futuro otro* en que la *paz* con *justicia* como utopía positiva sea realizada, todo lo cual hace a un discurso legitimador de la *revolución* para la realización de esa utopía positiva y por lo tanto constitutivo de un *sujeto* que se asume dentro de su horizonte de comprensión como revolucionario: "Pero, ¡cuán lejos estamos aún de la época en que la paz, no esa paz aparente que se llama orden, como dice Víctor Hugo, ni ese orden bajo la tiranía, que es una vida sin alma, como dice Alfieri, sino la paz verdadera, la paz en la libertad y en la justicia, sean el medio de llegar a una completa civilización! ¡Y cuántas revoluciones, no son aún necesarias! Concluiremos, sintetizando nuestro pensamiento. En tanto que haya despotismos entronizados y que el crimen se pasee triunfante y que la mentira y el error tengan en su apoyo la fuerza: la revolución será el símbolo del progreso" (Varela, J.P., 1865: 223).

Paz, *libertad*, *justicia* y *progreso*, encuentran en la construcción de *América* como lugar de la *república* y la *democracia*, el espacio mítico-utópico refundacional y descentrador del imaginario de la modernidad, desde que ella deja de ser "utopía para otros", al asumirse como "utopía para sí" y para la humanidad.

En la construcción mítico-utópica de Varela como para Hegel, "América es el país del porvenir", pero a diferencia de Hegel, "su importancia histórica" (Hegel, G.W.F., 1980: 177) se anticipa ya sin margen de dudas en ese presente para la humanidad en su conjunto: "La República camina. La libertad progresa. El catolicismo cae. Los imperios se bambolean. El día llegará en que desde la cumbre de los Andes, el resplandor del Republicanismo ilumine al mundo! (Varela, J.P., 1865: 6). "Cada nuevo principio que se presenta, simbolizando una de las fases de la civilización, necesita una tierra virgen en que crecer y desarrollarse. Así vemos que cuando los gobiernos teocráticos se hunden lentamente, para hacer lugar al absolutismo, nueva faz del progreso que avanza, la Europa, hasta entonces desconocida, se destaca de entre las sombras, y Grecia y Roma se hacen las señoras del mundo. La teocracia y el absolutismo, el Asia y la Europa, sostienen una lucha gigantesca; hasta que al fin el Asia, símbolo del pasado, se hunde, desaparece para siempre. En adelante la Europa será la señora del mundo, hasta que un nuevo principio con una nueva tierra en que crecer, venga a arrojarla de su trono y a unirla a los pueblos del pasado, cuya época de civilización ha caducado ya. ¡La Europa es la reina, es la emperatriz, es la omnipotente de la tierra! Pero el principio republicano aparece y con él la América se presenta al mundo. ¡Ella es la tierra destinada para la incubación del porvenir! Como el Asia por la Europa, la Europa será vencida por la América. La lucha será ruda, será tenaz, porque a medida que se avanza en la civilización, los errores van teniendo más parte de verdad y es más difícil el destruirlos, pero el resultado no es dudoso. ¡La monarquía caerá ante la república; la Europa desaparecerá ante la América! Vendrá un día, no muy lejano, un día solemne, cuyas primeras claridades comienzan a irradiar, en el que la América, será la señora del mundo; en el que el principio republicano, como hasta hoy la monarquía, será el que dirija a la humanidad, el que la encamine y el que la gobierne.

Y ese principio, esa faz del progreso, dominará hasta que un nuevo principio venga a arrebatársele su poder y a relegar entre el número de las civilizaciones gastadas y de las tierras caducas, el republicanismo y la América” (Varela, J.P., 1865: 485-486).

En este último texto, la superación por sustitución y exclusión sin síntesis integradora es sumamente elocuente: Asia como lugar de la Teocracia, fue sustituida por Europa como lugar del absolutismo y la monarquía. Continuando el progreso civilizatorio, el principio republicano que tiene en América su lugar, constituye a ésta, por la superioridad de este principio, en “utopía para sí” y “para la humanidad”, lo cual supone la lucha –o la *revolución*, como antes leíamos- frente a las resistencias retrógradas y anti-utópicas ancladas en los principios gastados del pasado, arraigadas en las tierras en que ellos germinaron.

Teocracia, absolutismo y monarquía, republicanismo y democracia, son principios o categorías, que en la dirección pasado-presente-futuro encuentran su respectivo lugar, geográfico y simbólico, en *Asia, Europa y América*. América y el *americanismo*, la *república* y el *republicanismo*, dado el planteo vareliano de un progreso necesario que implica el desplazamiento inevitable de un principio-lugar por otro, puede decirse que al interior de su propio discurso la función *liberadora del determinismo legal* está en tensión con la función *naturalizadora o deshistorizadora* que parece imponerse sobre la primera.

En este sentido, en la visión de Varela de la utopía, frente a la que Roig ha llamado “utopía positiva”, -esto es, “lo que puede no ser” o “lo que puede ser” (Roig, A.A., 1984: 68)- que se caracteriza por la posibilidad y la contingencia; éstas resultan desplazadas por la facticidad y la necesidad: “Las utopías de los antiguos, son las realidades de hoy; las utopías nuestras serán las realidades del mundo venidero” (Varela, J.P., 1865: 257).

Esta concepción vareliana de la utopía y de su papel en la historia, trasunta la pretensión de una capacidad performativa de los sujetos, en la que una suerte de *ultrahistoricidad* termina tal vez negando la historicidad y sustituyendo la *función liberadora del determinismo legal* por la función *naturalizadora o deshistorizadora*, al entrar en contradicción con su presumible pretensión de historicidad.

En esta tensión entre posibilidad y necesidad, historicidad y determinismo legal, en la certeza que América es el *topos* de la *utopía* republicana y democrática, Varela formula un proyecto histórico de realización de la misma, en que no obstante la necesidad del triunfo del principio republicano frente al principio monárquico, el deber de su generación es trabajar por el triunfo de ese principio orientador y organizador del mundo con sentido de futuro, de manera tal que trabajar por el *republicanismo* es trabajar por el *americanismo*. Así luego de haber afirmado “Pero el principio republicano aparece y con él la América se presenta al mundo. ¡Ella es la tierra destinada para la incubación del porvenir!”, escribe: “...entretanto el tiempo amontonando unas generaciones encima de otras, no haya gastado el principio republicano, él será el que, luchando hoy con la monarquía, la vencerá mañana y se levantará triunfante para dirigir al mundo. El trabajo de nuestra generación es la república. La base en que ella tiene que apoyarse, es la América. Defendamos el Americanismo” (Varela, J.P., 1865: 486).

Hasta aquí aparece dibujado un proyecto histórico-utópico en que el mito de América como el lugar de germinación, crecimiento y mundialización del principio republicano, parece procurar una activación de las conciencias la que Varela identi-

fica como “nuestra generación”. El *nosotros* implícito en esa identificación es el de los jóvenes montevideanos letrados y liberales, que configuran el probablemente reducido círculo de lectores de *La Revista Literaria* que ejemplifica paradigmáticamente a “la ciudad letrada” (Rama, A., 1995). Está implícita una visión del eventual protagonismo de la generación de intelectuales en la realización de los destinos del país, la región y el mundo, que pone en escena la interesante cuestión de las relaciones y mediaciones entre “la ciudad letrada” y “la ciudad real”, que aquí solamente podemos permitirnos señalar.

Pero más allá del proyecto histórico-utópico de sinergia *americanista - republicanista*, encontramos en Varela una visión utópica radical que lo trasciende, tal vez al modo de una idea reguladora que oficia como su referente trascendental: “¿Quién sabe si no será la democracia pura, la que venga a hacer desaparecer a la república, la democracia verdadera con la completa desaparición de los poderes y de los gobiernos, cualquiera que sea la forma con que se representen, el olvido de todos los odios y todos los rencores que encuentran cabida hoy, aun en el corazón de los mejores republicanos, la fundación de la verdadera igualdad y de la verdadera fraternidad del género humano, la desaparición de la propiedad individual y la aparición de la propiedad común, la destrucción de la familia y la construcción de la humanidad, la fundición de todas las naciones en una masa común, sostenida por el trabajo de todos los hombres y dirigida por la justicia infinita, el corazón de todos los hombres palpitando con un solo latido, todas las razas, juntándose, encontrándose, asimilándose, identificándose en el amor, el bien sustituyendo al mal, la libertad al despotismo, la justicia a la fuerza, la verdad al error y la vida a la muerte; la desaparición del pueblo de los hombres y la aparición del pueblo de Dios? Bajo los Césares romanos, Cristo soñaba ya con el perfeccionamiento del hombre, pero a través del tupido velo del despotismo, solo concebía el mejoramiento de las almas en otro mundo. Desde entonces la civilización ha dado un gran paso. Hoy ya nos figuramos que el verdadero paraíso pueda ser la tierra perfeccionada”. (Varela, J.P., 1865: 486).

Civilización y barbarie

La tensión entre *civilización* y *barbarie*, en la lógica por la que la afirmación de la *civilización* supone la negación de la *barbarie*, impregna el espíritu de los escritos de Varela en *La Revista Literaria*.

El sujeto histórico de la *barbarie* sudamericana son los gauchos: “Políticamente considerados, los gauchos son elementos disolventes. Debido a ellos, elemento *bárbaro* siempre pronto para todo lo que sea violar los derechos y la justicia y a la merced del primero que quiera agitarlo, es que se han sucedido continuamente entre nosotros, esos motines, entre los que se cuentan algunas verdaderas revoluciones, pero que en su mayor parte han sido una imitación de las saturnales políticas de la República Romana”. El origen de ese sujeto está en el mestizaje entre indios y españoles: “Los gauchos, cuya raza, si es que como tal podemos clasificarla, es una mezcla de la raza india y de la de los conquistadores, han tomado de la primera su haraganería, sus hábitos salvajes, su crasa ignorancia: y de la segunda, el orgullo infatuado, el servilismo bajo las apariencias de la independencia, y el horror al trabajo, que ennoblece la criatura y fortifica en el hombre las sanas ideas”. La presencia de España en América, además de aportar a la creación de este sujeto a través del mestizaje, proporciona

las condiciones de su afirmación y perpetuación, por su condición de modelo cultural retardatario: “Aún hoy, después de 50 años de civilización y progreso (nosotros contamos la época de nuestra civilización, desde la de nuestra emancipación de la *madre España*, pues creemos que nuestro progreso estriba principalmente, en irnos desprendiendo de las ideas y de los hábitos de los españoles); aún hoy, millares de gauchos pasan su vida en la ociosidad, que, como se ha dicho siempre, es fuente de todos los vicios y de todos los males” (Varela, J.P., 1865: 206).

Frente al *ethos* retardatario del modelo cultural español que perpetúa la barbarie, el *ethos* progresista del modelo cultural sajón que desde los Estados Unidos de América promueve la civilización: “Herencia fatal de la España y resultado natural del catolicismo, somos enemigos de las innovaciones, y solo lentamente, empujados por la corriente irresistible del progreso, y con paso tembloroso, es que seguimos los ejemplos, los grandes ejemplos que nos da la gran República del Norte. Nunca seremos un gran pueblo, concluiremos con un publicista argentino, mientras que la raza sajona, la raza del porvenir, no venga a dar vida al continente sudamericano, que muere con la raza latina, raza gastada por dieciocho siglos de dominación. Afortunadamente, lo decimos llenos de esperanzas, las ideas de la raza sajona empiezan a cundir. Al tirano, que se llama en Francia Napoleón, en España las preocupaciones, entre nosotros el Estado, va sustituyendo el individuo. Bien pronto las repúblicas sudamericanas, fecundadas por la verdadera democracia y abandonando todas sus viejas tradiciones, serán dignas émulas de la gran República del Norte” (Varela, J.P., 1865: 486). Las notas constitutivas del *ethos* del *proyecto civilizador o modernizador*, incluyendo el *neobovarismo* anotado por Leopoldo Zea (Zea, L., 1978: 15-26 y 244-268) de negar los que somos y pretender rehacernos según un presente extraño, se expresa con meridiana claridad en estos textos en los que, por añadidura, se hace manifiesta la *verdad* del *americanismo* preconizado por Varela en la línea del proyecto que representa: es el *americanismo* en el que la “gran República del Norte” es el modelo y la “raza sajona” que la hegemoniza, es “la raza del porvenir”.

El sujeto que se constituye

El *sujeto* que se constituye a través de estas objetivaciones discursivas es el de la joven intelectualidad montevideana, liberal, racionalista, anticlerical y progresista, comprometida desde “la ciudad letrada” a través del ejercicio del discurso, en el trabajo por la realización de la paz, la libertad, la justicia, la civilización, el progreso; en la promoción y consolidación de la institucionalidad y la cultura republicanas para la que el norte civilizatorio se ha desplazado de Europa a los Estados Unidos de América, que orientan el sentido del *americanismo* y el *republicanismo* como el horizonte histórico-utópico de su proyecto de construcción de hegemonía, en el marco de una realidad nacional y regional signada por la barbarie expresada paradigmáticamente en el medio rural por los gauchos, y sobredeterminada según su visión por la herencia del *ethos* español y católico dominante.

Asumir ese “proyecto de futuro” en su condición de “futuro sido”, “desde un filosofar abierto a lo futuro por venir” en el siglo XXI, nos ilustra entre otras cosas, acerca de la ilusión trascendental del utopismo modernizador y civilizatorio, que hoy podría revalidarse en la pujante construcción mítico-utópica de “la sociedad del conocimiento”, si la misma fuera asumida sin discernimiento desde nuestra América.

FUENTES

Textos citados de José Pedro Varela, publicados en *La Revista Literaria* de Montevideo, Uruguay. Se ha actualizado la ortografía:

“Fe” (Fragmentos de unas impresiones de viaje), San Nicolás, enero de 1865, pp.5-6.

“De la libertad religiosa”, mayo de 1865, pp. 61-63.

“Los gauchos”, pp. 206-207.

“Las revoluciones”, pp. 222-223.

“La poesía” (I), pp. 256-258.

“El americanismo y la España”, pp. 485-486.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Yamandú, (2000), “El liberalismo, las ideologías constituyentes. El conflicto entre liberales y conservadores”, en Roig, Arturo A. (Editor), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 22, Editorial Trotta - C.S.I.C, Madrid.

Ardao, Arturo, (1968), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, D.P., Universidad de la República, Montevideo.

Fernández, Estela, (1995), “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en Roig, Arturo A. (Compilador), EFU, San Juan.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1980), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid.

Lalande, André, (1967), *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Librería “El teneo” Editorial, Buenos Aires.

Rama, Angel, (1995), *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo.

Roig, Arturo A., (1984), *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Flacso, Quito.

Roig, Arturo A., (1987), “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id. La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito.

Zea, Leopoldo, (1978), *Filosofía de la historia americana*, FCE. México.

I

El presente artículo pretende efectuar un aporte puntual de carácter reflexivo en el marco de la discusión relativa a los inicios de la modernidad en el arte latinoamericano. La referida discusión, propia del campo de la historia del arte, no deja fuera implicaciones de distinto orden, por lo que puede situarse también con provecho en la perspectiva transdisciplinaria de los estudios culturales. Esta perspectiva es la que sin ninguna grandilocuencia en él se asume para el análisis de la cuestión.

En el caso elegido, el del uruguayo Pedro Figari (1861-1938), en quien la magnitud del pensador no cede en importancia a la del pintor, se articula una cabal expresión de modernidad por cuanto no se observa sujeción ni en lo filosófico, ni en lo estético, ni en lo artístico, ni en lo técnico, a las irradiaciones de la modernidad y de las vanguardias desde su eje europeo, sino, una afirmación teórica y práctica de autonomía que hace a la esencia misma de la modernidad en cuanto orden espiritual y cultural autorreferido¹. Esta puesta en obra de un pensar y un actuar autónomos, además de expresar la clave de la modernidad, expresa-construye una identidad que se hace

* Publicado en *Cuyo* N° 16, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1999, 83 - 96.

¹ En otro contexto de discusión, pero con términos igualmente válidos para la tesis que queremos sustentar, la de la “modernidad” en sentido estricto de la actitud de Figari, escribe Norbert Lechner: “La modernidad es ante todo un proceso de secularización: el lento paso de un *orden recibido* a un *orden producido*”. (Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile, segunda ed., 1990, 156). A nuestro juicio la cuestión de la modernidad en América Latina, se encuentra fuertemente sobredeterminada. La secularización en curso en Europa desde los inicios de la modernidad en el siglo XVI, su sistematización filosófica en la obra cartesiana del siglo XVII, su articulación como proyecto en el movimiento ilustrado del siglo XVIII, su aceleración en la industrialización del siglo XIX, y su hiperaceleración del siglo XX, desemboca en su extremo crítico de hipersecularización posmoderna, en la que la desacralización de la política reproduce a la que en anterior contexto correspondiera a la religión. La secularización que tiene lugar en América Latina, por su condición cultural dependiente, además de presentar una concentración en el tiempo que implica asincronía respecto del modelo dominante, cuenta con la hipoteca siempre pendiente de la desacralización del mismo. El intento de producir un orden desde nosotros mismos, que tuvo su temprana y paradigmática expresión en el “injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” de *Nuestra América* (1891) de José Martí, recibe en lo que al plano cultural se refiere y muy especialmente a su eje artístico un sólido y elaborado aporte teórico-práctico en el pensamiento y la acción de Figari, que se vuelca fundamentalmente a la pintura hacia 1920.

manifiesta en los planos culturales señalados y que, siendo incuestionablemente individual, quiere irradiar sin contradicción en dirección a lo nacional, lo regional y lo latinoamericano, en donde también busca sus raíces, como modo de contribución libre y responsable a la forja de la tradición latinoamericana, entendida como la mejor posibilidad de aporte a la nunca acabada construcción de la universalidad.

La cultura latinoamericana en el proceso de su génesis y autoevaluación, ha puesto en discusión las cuestiones conexas de la *identidad*, la *tradicción* y la *autenticidad*². En el pensamiento y la práctica pictórica de Figari, la autenticidad reviste la condición de clave para la construcción de la tradición y de la identidad³. Esta clave, que determina su *modo moderno de iniciar la modernidad* en la región, tanto en su aporte pictórico como en su aporte pensante, ha tenido y mantiene una vigencia fundada en la incuestionable validez⁴ que desde el punto de vista cultural se manifiesta en las pautas que aleccionan acerca del ¿qué hacer? tanto en aquellos inicios de la modernidad, como de manera ultraintencional en el contexto del actual extremo crítico de la modernidad que se denomina posmodernidad, vigencia que lo consagra como un clásico⁵.

La inicial falta de recepción que la obra de Figari tuvo en su propio país, tanto en sus contribuciones ensayísticas como pictóricas, mirada a la luz de la aceptación más tardía como efecto del interés que su pintura despertó tanto en círculos porteños como parisinos, la que no dejó de ser reticente, dice fundamentalmente acerca del colonialismo cultural imperante en nuestro medio, el que implicaba renegar a priori de posibles raíces autóctonas estimadas como antimodernas y promover una modernidad meramente imitativa al compás de las formas, técnicas y contenidos

2 El libro de Mario Sambarino, *Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980, aborda con rigor analítico y crítico estas cuestiones, presentadas las más de las veces con escaso rigor en ciertas expresiones muy extendidas de la ensayística latinoamericana.

Debe señalarse que no se trata de tres problemas aislados, sino fuertemente relacionados en la dinámica cultural de América Latina.

3 Curiosamente, mientras Sambarino expone la secuencia *identidad, tradición, autenticidad*; en el pensamiento y la práctica pictórica de Figari, en orden de fundamentación esa secuencia debe ser a nuestro juicio invertida en la forma: *autenticidad, tradición, identidad*.

Sin desconocer la complejidad de los conceptos considerados, ni la pertinencia de la conclusión escéptica de Sambarino respecto de una identidad o tradición cultural común latinoamericana, así como de una autenticidad, especialmente en términos macroculturales, lo interesante en lo que nos ocupa es la genuina intención de autenticidad que se revela en el pensamiento y la acción de Figari que no sabe de rebuscamientos. Es desde el pensar y el hacer auténticos, que se construye la tradición (con lo que no hay sometimiento a una tradición dada, sino aportes para la creación de la tradición) y es en relación a ese *cómo* de la autenticidad y a ese *qué* de la tradición que se autoconstituye el *quién* de la identidad.

4 El mismo Mario Sambarino, en la que seguramente es su obra filosófica mayor, *Investigaciones sobre la estructura aporético dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1959, introduce una distinción fundamental para el análisis cultural. A saber, identifica como *vigente* en el mundo cultural “el orden de lo que es según valores” y como *válido* “el orden de lo que es valioso que sea”. La validez, no ya lógica sino cultural, del aporte de Figari, radica no solamente en sus objetivaciones en la pintura, el ensayo, la poesía y lo institucional (para mencionar los aportes más sobresalientes), sino muy especialmente en la actitud que ejemplarmente exhibe como modelo de autenticidad, clave de autonomía cultural.

5 La cuestión de la especificidad del arte y su posibilidad de escapar a las determinaciones estructurales de lo meramente ideológico, articulada por la nervadura estética que genera de un modo no intencional la condición de clásico, la que significa vigencia más allá de las condiciones históricas de producción; es la cuestión advertida por Marx en su “*Introducción del 57*”, cuando escribe: “Lo difícil no es comprender que el arte y la epopeya se hallen ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad reside en el hecho de que nos procuran aún goce estético y poseen todavía, en cierta manera, el valor de normas y modelos inaccesibles”. (Citado por Juan Fló *Notas para la teoría marxista de la literatura*, en PRAXIS N°1, Montevideo, diciembre de 1967, 36.)

marcados por las metrópolis culturales. Ese colonialismo cultural era algo que tanto el pensador como el artista Figari, intentaron subvertir. Se producía así una paradójica situación: el auténtico impulso modernizante de Figari resultaba invisibilizado y desplazado por una pseudo-modernización refleja que implicaba la renuncia implícita a una auténtica modernidad, problema que al presente no ha podido ser aún superado.

Para la tarea que se intenta se cuenta con la lectura de las obras editadas de Figari, con la experiencia del goce estético de algunas de sus pinturas originales y una serie de reproducciones y con una literatura sobre el autor dentro de la que, sin desmerecer la significación de todos los aportes realizados, deben ser destacados los de Arturo Ardao por su carácter pionero, por la rigurosidad conceptual y la precisión de que hacen gala, habilitando una correcta ubicación teórica e histórica del autor y su obra, así como el de Angel Rama⁶ en atención a su fecundidad interpretativa. Hay dos más recientes que el presente ensayo reconoce como particularmente significativos para los objetivos que se propone; uno especialmente porque proporciona documentos hasta el momento inéditos de Figari de especial pertinencia por sus sugerencias y carácter probatorio para las ideas que se ensayan⁷, el otro porque desde la sólida base filosófica y estética de su autor arriesga hipótesis muy fuertes, recogiendo las cuales parece posible esbozar cierta novedad de estatuto conjetural sobre los aspectos que constituyen aquí el centro de la reflexión⁸. De acuerdo a nuestra hipótesis ya avanzada, se efectuarán algunos desarrollos centrados sobre la *autenticidad* en Figari, se pasará luego revista a la cuestión de la *tradicción*, para concluir en torno al problema de la *identidad*. Dado el carácter multifacético de la personalidad y la obra de Figari, la reflexión tratará de orbitar exclusivamente en torno a su pintura y a su pensamiento sobre la misma.

II

Según registra Mario Sambarino, el adjetivo auténtico deriva del término “authentes”, que significa dueño absoluto⁹.

6 Angel Rama, *La aventura intelectual de Figari*, Montevideo, Ediciones Fábula, 1951.

7 Luis Víctor Anastasia, *Figari, lucha continua*. Instituto Italiano di Cultura in Uruguay. Academia Uruguaya de Letras, Montevideo, 1994, 301 pp.; complementado con una Cronología anotada por Walter Rela.

8 Juan Fló, *Pedro Figari: pensamiento y pintura*, en “Ensayos en homenaje al Doctor Arturo Ardao”, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Publicaciones, Montevideo, 1995, 99-130.

9 Mario Sambarino, *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*. Caracas, CELARG, 1980, 227. Aventura inmediatamente la siguiente hipótesis: “una cultura auténtica es aquella que es dueña de sí misma, o sea que sus coordenadas internas de autoridad dependen del sistema mismo, de suerte que el sistema global que se convalida a sí mismo es autónomo respecto de otros sistemas”.

Frente a una *cultura auténtica* encontraríamos la forma opuesta de una *cultura alienada*, que Sambarino caracteriza de la siguiente manera: “Un uso concreto socio-cultural del concepto de alienación ha de implicar actualmente a nuestro juicio: a) formas de sometimiento respecto de centros de poder o núcleos de interés; b) que el ejercicio de ese poder o la fuerza de ese interés no tenga un sentido de universalidad, no cumpla una auténtica función de medio para el todo social, sino que opere como principio particular; c) que su acción aleje del sentido de universalidad a quienes le están sometidos o, a través de invocaciones al todo, los haga servir al interés de una parte de ese todo social; d) que ese proceso deformante de la relación social entre las partes y el todo, engendre correlativamente un mundo de pseudo-valores, que refuerzan la deformación expuesta y al mismo tiempo la ocultan y la justifican”. (Mario Sambarino *Origen y estado actual del concepto de alienación*,

La autenticidad de Figari, en el sentido aquí señalado y con prevención respecto de una absolutización seguramente no correspondiente a la que en él fue efectiva en grado significativo, se sustenta en lo que podría denominarse un talante que gobierna su pensamiento y su acción, lo que Fló caracteriza de “temperamento intelectual” como clave de sentido del conjunto de su obra¹⁰. A nuestro juicio, ese talante o temperamento que marca el conjunto de su producción, podría caracterizarse como existencial, dentro del que la función intelectual tiene el protagonismo en el ejercicio activo de la selectividad. Por cierto que la hipótesis del talante o temperamento, ya sea intelectual o existencial, no puede ser rigurosamente contrastada, no obstante lo cual es altamente plausible y de suficiente fecundidad interpretativa y explicativa. La autenticidad en Figari es actitud, talante o temperamento, antes de ser idea y puesta en práctica; expresa en tal sentido a cabalidad la secularizada fe moderna del hombre en sus propias posibilidades como individuo y como cultura.

La expresión conceptual de esta actitud básica definitoria del sentido del conjunto de su obra, se manifiesta seguramente con mayor transparencia en sus escritos ocasionales muchos de los cuales tal vez solamente tenían el sentido para el autor de aclararse sus propias ideas, que en aquellos de más trabada elaboración, realizados con vista a su publicación. A la luz de estas expresiones más espontáneas del pensamiento, es posible reconstruir con verosimilitud el sustento temperamental que da fuerza fundante a sus trabajos de mayor enjundia desde *Arte, estética, ideal*, hasta *Historia Kiria*, publicados por primera vez en 1912 y en 1930, respectivamente. Esto explica nuestra preferencia por esos escritos menores, frente a las obras editadas, por lo demás ya bastante analizadas y relativamente conocidas.

Escribe Figari sobre su pintura: “Cada ser, cada cosa, cada circunstancia producen una reacción personal; y bien: es ese elemento el que debe ser traducido técnicamente, por medio de la técnica más apropiada. Es justamente ese fruto de la individualidad humana el que ofrece interés, no el esfuerzo para reproducir objetivamente un ser, una cosa, una circunstancia, cualesquiera ellos sean. Esto es descriptividad. Es absurdo el buscar una fórmula, una teoría, para lograr la reacción o para emitirla, puesto que se trata de casos siempre singularizados a causa de la reacción individual, la que no puede ser la misma en cada persona, ni siquiera en cada circunstancia. Nada es más variado que las formas de reacción”¹¹. El texto figariano ilustra con autenticidad el *quid* de la modernidad: la modernidad auténtica implica subordinación de la racionalidad instrumental que se refiere a los medios y cuyo criterio es la eficacia, a una

racionalidad sustantiva que trata de los fines y que en consecuencia implica una acción con arreglo a valores. La modernidad inauténtica ha deformado la relación, reduciendo la racionalidad sustantiva a la racionalidad instrumental. La actitud de Figari traduce, sin plantearse como su problema, la que corresponde a la modernidad auténtica: lo central a su juicio es el carácter personal de la reacción estética, frente a la necesidad de traducción de la misma, por lo que en forma totalmente subordinada se plantea la cuestión de la técnica, es decir del medio más adecuado, para el cumplimiento del fin. Lo definitorio en la pintura no está en la esfera de la racionalidad instrumental, que brinda solamente los medios, sino en la racionalidad sustantiva cuyo eje estético no es realista (lo que implicaría mera “descriptividad” de lo real), sino impresionista¹², que implica la novedad estética frente a lo real en el pasaje de la impresión a la expresión y que en Figari se construye a través de las vías de la *idealización* y la *ideación*¹³, entre las que concibe una importante continuidad.

Continúa Figari, en el mismo sentido: “El que apele a teorías y fórmulas, por más que se muna de recursos técnicos, queda expuesto al fracaso, si no ha seleccionado certeramente los elementos de su obra. Es la garra que ponga en la concepción de la misma y en su exteriorización lo que cuenta en definitiva”¹⁴. Teorías y técnicas carecen de rendimiento estético en ausencia de un buen sentido capaz de discernir lo sustantivo para poner a su servicio lo adjetivo. La autenticidad en el arte pictórico, por la que el sujeto es su dueño absoluto, se mide por su autonomía respecto de teorías estéticas y técnicas plásticas, pero también respecto de la realidad a la que no se subordina. En efecto, Figari que dedica *Arte, estética, ideal* “a la realidad”, despliega en la teoría estética y en la práctica pictórica un realismo vertebrado sobre las ya señaladas facultades de la idealización y la ideación, por lo que el circuito de la impresión-expresión artística es el que procede desde la realidad idealizada hacia la idealización realizada: “Es la idealización magnificatoria, la poetización de lo real, y no la realidad, tal cual es, lo que puede interesarnos. La realidad nada nos dice como no sea lo que le hacemos decir. Es pues ese elemento subjetivo el que nos ofrece interés, ese estado de alma, puede decirse.

La pintura es un lenguaje, por el cual nos es permitido expresar el concepto que nos han sugerido nuestras observaciones ante el espectáculo de la naturaleza y las vicisitudes de la vida. Por eso es que cuanto más honda sea la impresión percibida, más

12 El impresionismo y el *art nouveau* constituyen las influencias tal vez más significativas en el arte pictórico de Figari, no obstante lo cual, su actitud básica no permite ubicarlo como pintor de escuela.

13 Escribe Ardao en su comentario a *Arte, estética, ideal*: “Reduce Figari las múltiples formas de relacionamiento psico-físico y psico-psíquico, a dos fundamentales: la “idealización” y la “ideación”. La primera es emocional e imaginativa; la segunda es racional y positiva. Establece luego que cuando las idealizaciones e ideaciones se llevan a cabo “en el sentido de nuestras tendencias y predilecciones más espontáneas, determinan el esteticismo, la emoción estética y la belleza”. Esteticismo emocional en el caso de la idealización, esteticismo racional en el caso de la ideación.”

(Arturo Ardao *Prólogo a Arte, estética, ideal*, Biblioteca Artigas, Colección de clásicos uruguayos, volumen 31, tomo I, Montevideo, 1960, XXVI).

La *espontaneidad* es registrada entonces como la clave psicológica que hace a la determinación de lo específico estético en lo que se refiere a las condiciones subjetivas de su producción. Decir *espontaneidad*, es tanto como decir *autenticidad*; se trata de un buen sentido estético que, al operar espontáneamente, sin rebuscamientos, condensa las condiciones imprescindibles para expresar autenticidad.

La distinción y la relación entre idealización e ideación, pone en el centro de la reflexión la cuestión de la especificidad del arte y sus relaciones con la ciencia, asunto teórico relevante, que además de que no nos concierne en nuestro interés actual, no nos sentimos en condiciones de abordar.

14 L.V. Anastasia, op. cit., 238.

en Juan Fló y Mario Sambarino *Alcance y formas de la alienación*, Montevideo, FCU, Biblioteca de Cultura Universitaria, 1967, 58.).

En el presente análisis se sustenta la tesis de la autenticidad de un sujeto cultural (Figari) en el contexto de una cultura eventualmente alienada en sus expresiones dominantes (la cultura uruguaya), situación que explica según ya quedara señalado, la necesaria mediación europea para la legitimación de su obra en su medio de origen y que deja abierta la interrogante acerca del grado en que tal autenticidad puede subvertir el orden inauténtico en el que se ejerce, lo que es tanto como señalar el grado de especificidad estética que asegura el valor efectivamente universal de su obra.

10 Escribe Fló: “No voy a considerar la filosofía general de Figari, que ya Ardao describió, ubicó en el pensamiento de la época y valoró adecuadamente sino, de ella, solamente algunos aspectos que tienen que ver más que nada con una actitud, con un estilo para atacar los problemas, o, más generalmente todavía, con algo que podríamos llamar un temperamento intelectual, que, en mi opinión, deja su marca tanto en sus reflexiones filosóficas y estéticas como en sus escritos literarios o su obra pictórica”. (Juan Fló *Pedro Figari: pensamiento y pintura*, Op. cit., 104.).

11 Transcripto por Luis Victor Anastasia, op. cit., 238.

eficazmente nos permitirá expresar por imágenes el sentido que atribuimos a las cosas observadas. Es el sentido humano el que más nos interesa descubrir. Así encarada la pintura es interminable el aprendizaje, tanto porque se abren brechas inacabables al ensayo, cuanto a las maneras de expresión por sugestión, dominios que no ofrece el plan descriptivo”¹⁵

La autenticidad del artista se verifica en su no sumisión tanto a las técnicas en cuanto formas expresivas, como a la realidad en tanto eventual contenido a ser expresado. Unas y otra adquieren dimensión artística por la subjetividad que las articula en su perspectiva de sentido, sin la cual las formas serían vacías y los contenidos serían ciegos. Esa subjetividad como fuente del sentido, le confiere al paisaje natural o humano dimensión estética al subjetivarlo mediante la impresión, por lo que como dos caras del mismo proceso se producen el sujeto y el objeto, en cuanto estéticos. El realismo de Figari es un realismo moderno, por cuanto no desconoce el papel del sujeto en la construcción del objeto estético, así como no piensa en un sujeto estético como dado con independencia de su actividad de producción de sentido. Es en ese primer paso fundante de la impresión en el que cuenta fundamentalmente la autonomía frente a la realidad. En el segundo paso complementario, el de la expresión de tal sentido, la autonomía en relación a las técnicas adquiere centralidad. La obra de arte como producto final es objetivación de una subjetivización de la realidad, cuyo “destino natural” reside en una multitud potencial de subjetivizaciones. En esa objetivación el *qué* mantiene una prioridad sustantiva sobre el *cómo*, que resulta de rango adjetivo, aunque por cierto no despreciable. Si se profundiza el análisis, así como la clave para el *cómo* está en el *qué*, a su vez la clave para el *qué* está en el *quién*. El sujeto, su criterio y su concepto, raíz de autenticidad y autonomía, domina así a la técnica y la pone al servicio de la ejecución de la obra de arte, no solamente en cuanto producción del objeto estético, sino también en cuanto construcción de la propia subjetividad en la reconfiguración de su identidad.

En este respecto se ha observado en Figari, que lo que para un ojo poco atento ante sus pinturas podría ser interpretado como torpeza técnica, debe en cambio ser señalado como una “operación reflexiva” o como un “programa” de “brutalización” de los lenguajes propios de los modelos artísticos vigentes¹⁶.

En otro manuscrito, del que también se desconoce la fecha de su redacción, expresa Figari en relación al problema que se viene tratando: “He ido derechamente a pintar sensaciones, en vez de pintar “cosas”: este es el secreto de mi pintura -secreto a gritos- y lo que ha motivado la cordial acogida que se me ha hecho por parte de los intelectuales y artistas de todos los bandos. Es precisamente la libertad asociativa la que hace florecer las emociones estéticas. Se comprende entonces que la técnica de los copistas (puesto que no deja de ser copista el que “copia” del natural) no basta para renovar las artes. La renovación tiene que ser complexiva, esto es, de concepto y de forma a la vez”¹⁷.

15 L.V. Anastasia, op. cit., 239.

16 Cfr. J. Fló *Pedro Figari: pensamiento y pintura*, especialmente páginas 129 y 130. En relación a la problemática que queremos aclarar, la de la autenticidad, la “brutalización” a que se refiere Fló, sin dejar de implicar todas las cuestiones que él señala prolijamente, no es un juego, sino el claro efecto de la subordinación del *cómo* al *qué* y de éste al *quién*.

17 Citado por Gabriel Peluffo en su *Historia de la pintura uruguaya. 6. Pedro Figari y el nativismo rioplatense*, Montevideo, EBO, 1988, 102.

Sensaciones (tal vez, sería más correcto psicológicamente, decir *percepciones*) y no cosas es lo que Figari registra como el objeto de su pintura. La sensación (o percepción) visual es una construcción no solamente del ojo en cuanto analizador, sino del “alma” (como la nombraba en el texto anterior) como generadora de sentido que al fecundar la realidad mediante su idealización, “hace florecer las emociones estéticas”.

III

La autenticidad con que se piensa, se siente y se actúa, sinónimo de autonomía, es un bien cultural estimable en los individuos como también en las sociedades. Hay en Figari un definido proyecto cultural pensado sin contradicción como, nacional, regional y latinoamericano.

La autenticidad como actitud fundante y la autonomía como cabal expresión de la misma, para articular desde un presente situado un proyecto cultural auténtico y autónomo, tornan necesaria la relación con la tradición. La tradición, por su parte, no es una acumulación cultural que desde el pasado determine el presente, sino más bien una permanente reconstrucción desde tal presente de dicho pasado, no necesariamente como el mismo fue, sino en función de las necesidades de ese presente con vocación de futuro. El proyecto cultural necesita de la tradición para su construcción, la tradición cultural encuentra a su vez en el proyecto el sentido de su reconstrucción. El futuro parece depender del pasado y el pasado del futuro; en rigor ambos dependen del presente que se desborda en esas dos direcciones que lo dinamizan.

Esta importancia de la tradición en la coyuntura cultural en la que se encontraban el país, la región y el continente en la década del 20, es destacada por Figari en el artículo titulado *Autonomía regional*, publicado en la Revista La Cruz del Sur, Año I, N° 2, Montevideo, 31 de mayo de 1924, en el que expresa: “Habíamos perdido el rumbo. El cosmopolitismo arrasó lo nuestro, importando civilizaciones exóticas, y nosotros, encandilados por el centelleo de la añosa y gloriosa cultura del Viejo Mundo, llegamos a olvidar nuestra *tradición*, acostumbrándonos a ir al arrastre, con la indolencia del camalote, cómodamente, como si no nos fuera ya preciso, por deberes de dignidad y de conciencia, preparar una civilización propia, lo más propia posible. Todo esto nos hizo vivir por muchos años una vida refleja, casi efímera. Del ambiente, no guardábamos más contacto que el de “el hecho”, y los *valores tradicionales*, que son su esencia espiritual y aboloro, yacían en el olvido, como valores de escaso monto, por no decir desdeñables”¹⁸. La preocupación por la tradición, entendida como lo “nuestro” o lo propio, resulta manifiesta y es reivindicada como una raíz necesaria desde el imperativo programático de preparar una “civilización propia”. Frente a la actitud tradicionalmente dominante que niega la propia tradición por considerarla disvaliosa, comparativamente a la herencia cultural europea, el intento figariano, que por cierto no es aislado, porque busca recrear la tradición, expresa una actitud no tradicional; dicho sumariamente, la recreación de la tradición en la forma en que la misma se opera en el pensamiento y la plástica de Figari, lejos de ser una expresión de tradicionalismo, es un

18 Pedro Figari *Educación y arte*, Biblioteca Artigas, Colección de clásicos uruguayos, volumen 81, Montevideo, 1965, pág. 199. Hemos destacado con cursiva la referencia a la tradición.

intento de modernidad¹⁹. La negación de la tradición propia como actitud de pretendida modernidad, invisibiliza el tradicionalismo enajenante implicado en la tácita renovación de la dependencia cultural, mientras que la recuperación de la tradición, genera eventualmente condiciones de posibilidad para una modernidad auténtica. Solamente la recuperación de la tradición torna posible el proyecto de civilización propia, que al fortalecer la autonomía, expresa a cabalidad el carácter autorreferido de la modernidad. Figari reivindica a los “empeñosos adalides de la tradición, que, inorgánicamente, y, por lo mismo, con mayores obstáculos, han venido bregando por mantener los rasgos de la *leyenda criolla*, nos permitirán reconstruir *el poema de América*, y asentar sobre lo hondo de esa veta *la civilización nuestra*, la cual, frente a las enseñanzas de la experiencia mundial, y por más y mejor que se aproveche de ellas, podrá alcanzar todos los brillos, y todos los honores y eficiencias, sin dejar de ser la nuestra”²⁰.

La relación con la tradición que es asumida explícitamente como mantenimiento de la “leyenda criolla” para “reconstruir al poema de América y asentar sobre lo hondo de esa veta la civilización nuestra”, expresa programáticamente en el proyecto cultural regional y latinoamericano el mismo criterio que en relación a la pintura, Figari caracterizaba, según viéramos, como “idealización magnificatoria” y “poetización de lo real”. Lo que Figari apunta a elaborar en los diversos lenguajes que cultiva (el ensayo, la narración, la poesía, el teatro y la pintura) es el mito fundante de un proyecto cultural cuya pretensión de autonomía apunta a la plasmación de una civilización propia.

En efecto, mientras cierto *nililismo* literario no verá detrás de nosotros más que *un gaucho, dos gauchos, tres gauchos... treinta y tres gauchos*, desde otra complejión caracterológica y en otro contexto epocal, el asunto de Figari es el de la “leyenda”, es decir de una lectura que desde el presente idealiza, magnifica y poetiza aquél pasado, para aportar a elaboración de un imaginario colectivo que se lance hacia el futuro con un talante optimista²¹.

Bajo la forma intencional de la reconstrucción del “poema de América” como plataforma de lanzamiento de un *ethos* cultural que idealiza el pasado frente a per-

cepciones desvalorizantes de lo propio o reconstrucciones historiográficas con pretensiones de objetividad, idealiza también el futuro, por lo que la relación con la realidad presente se mueve entre las utopías del ayer y del mañana. Paradójicamente, el pasado se reconstruye desde el presente en dirección al futuro, pero el presente se sostiene sobre el pasado y el futuro idealizados que de él dependen. Ciertamente la clave para el discernimiento de las utopías se encuentra en la realidad, pero también las utopías son referentes inevitables para discernir la realidad.

En otro texto Figari plantea con detenimiento el modo como la autonomía cultural que se pretende para la región y que implica ese enraizamiento en la tradición, no significa ni renuncia ni sometimiento a los aportes de la cultura mundial. Se trata de posicionarse frente a ellos con un criterio de selección y ajuste, de acuerdo a las características autóctonas y al sentido del propio proyecto cultural: “Sería un absurdo renunciar a la cultura importada; sería otro absurdo someterse a la cultura importada. Frente a estas dos tendencias, la cordura aconseja que no se renuncie, y, al contrario, que se aproveche lo más posible, -no por imitación para eso mismo, sino por selección y ajuste- la cultura europea y la propia mundial, y tomando base en el ambiente, tal como es, propender, por adaptaciones sucesivas, al implantamiento de una civilización propia, lo más propia posible, que lo será tanto más, y mejor, la que tiene un plan fundado en las grandes conquistas humanas, y exenta de las taras, reatos y resabios que minan y obstaculizan a las viejas civilizaciones.

Esta es la solución que busca hoy América, y que aprueba el mundo entero, por cuanto es la forma en que mejor puede contribuir al esfuerzo general aquel continente repleto de riquezas y de promesas”²².

El enraizamiento en la tradición es a nuestro entender el modo de consolidar la actitud básica de autenticidad y la posibilidad de articularla como proyecto. En esa perspectiva, conformado el criterio propio y el sentido de valor de la propia realidad, el propio proyecto cultural como horizonte de novedad civilizatoria, la relación con la cultura mundial al procesarse desde nosotros mismos evita los extremos inconvenientes del sometimiento y de la renuncia.

La búsqueda de la tradición en la década del veinte en el Río de la Plata, se despliega como nativismo y criollismo. Figari, no obstante su personalísima impronta, define su obra pictórica dentro de ese horizonte epocal. El pintor, consciente de sus asuntos pictóricos centrales, escribe: “Secciones que abarca mi pintura: I. Piedras expresivas. II. El hombre de las cavernas (vida primaria). III. Vida pre-colonial. IV. Vida colonial. V. Post-colonial. VI. Vida de los negros esclavos, sus fiestas. VII. Costumbres urbanas, suburbanas y camperas. VIII. Corridos de toros. IX. Crímenes. X. Evocaciones venebianas. XI. Conatos épicos, etc., etc.”²³ En ese resumen que traduce conceptualmente sus intereses temáticos en la pintura, los numerales III a VIII reflejan la fuerza de esa línea que según su propio testimonio articula su memoria personal con el aporte a la creación de la memoria colectiva en el horizonte regional, en torno al mundo de la vida y las costumbres: “¡Oh, con que placer veo mis pinturas! Ellas me hablan de toda mi vida, de mi infancia, de mi adolescencia, de mis últimos años. Ahí están las imágenes, los recuerdos, las impresiones, las emociones recogidas”²⁴, y dice en otro pasaje: “Al

19 No pensamos estar en contradicción con Angel Rama cuando afirma de Figari: “...no fue nunca un tradicionalista - y bastante se burló de aquellos “enamorados impenitentes de lo que fue” o de los “autóctonos del pasado”- ...encuentra en ellos (en los gauchos) características fundamentales que responden a sus ideas sobre el hombre y su destino”.(Angel Rama, *La aventura intelectual de Figari*, Montevideo, Ediciones Fábula, pág. 70.). No obstante no ser un *tradicionalista* en el sentido más pleno de tal determinación, la relación con la tradición es relevante en la perspectiva de la autenticidad cultural y su proyecto de futuro.

20 Pedro Figari *Ibidem.* pp. 199-200. Las cursivas son nuestras.

21 Sobre el sentido de proyección social de la obra de arte en Figari y su articulación con los otros fundamentos de la actividad artística al interior de su concepción, escribe Fló: “Esa función social, casi diríamos cívica, de la pintura como medio idóneo para crear una representación legendaria, algo así como una colección de falsos recuerdos comunes a toda la tribu, es un objetivo proclamado desde sus proyectos educativos y sus teorizaciones sobre la cultura americana.

Es necesario despertar en nuestros países una “conciencia regional”, dice Figari en 1924 con una visión que abarca ahora algo más amplio que su propio país, pero que en esencia es un concepto que viene difundiendo desde años atrás. Es esa convicción la que le impone un objetivo a su arte, un objetivo que cabe en unas palabras del pintor que Supervielle le recuerda en una carta: “*sauver notre légende*”.

Este pasaje de la evocación personal a la evocación histórica, o mejor, legendaria, es emblemático, porque significa, en el plano de la teoría, el encuentro entre los mecanismos básicos que, para Figari, dan lugar al arte: la evocación que permite esa experiencia específica desprovista de toda urgencia práctica, que llamamos estética; la configuración del objeto con poder evocativo socializado y no solo subjetivo; y en tercer lugar, un papel social extraestético al que debe aspirar ese objeto artístico.”(Juan Fló, *Pedro Figari: pensamiento y pintura*, ibidem.,124).

22 Citado por Angel Rama *La aventura intelectual de Figari*, Montevideo, Ediciones Fábula, 1951, pp. 107-108.

23 Luis Víctor Anastasia, *Ibidem.*, 238.

24 Luis Víctor Anastasia, *Ibidem.*, 230.

mirar mis pinturas se despliegan todos mis mundos, quizás magnificados desde que se acuñó mi primera emoción. Ya vi después idealizados todo lo que se refiere a nuestra campaña, la poesía de ese doble esfuerzo del gaucho y su china, para plasmar el alma americana”²⁵.

Los gauchos, las chinas y los negros que se multiplican en sus cuadros, son básicamente el mismo gaucho, la misma china y el mismo negro producto de la idealización poetizante²⁶. No deja de llamar la atención que la tradición que con tales referentes se construye como propia, conceda el protagonismo a los que en su identidad histórica han sido absolutamente otros que el artista, considerando la extracción social, el tiempo, el medio y el color. Es especialmente interesante reflexionar sobre el carácter objetivante de esa pintura que toma al otro distinto como central en la construcción de la tradición que se pretende propia. En la medida en que no lo expresa en su subjetividad ni en su otredad, sino que lo reproduce en forma estereotipada, puede pensarse esa presencia dominante del otro como su negación en tanto tal otro y, complementariamente, eje arquitectónico de una tradición que se construye no desde ese gaucho, esa china y ese negro otros, sino desde la mirada antropológica y folclorizante del pintor, actual, urbano, “culto”, varón y blanco. La obra pictórica, que en el caso analizado no quiere pintar “cosas”, sino “sensaciones”, nos dice mucho acerca de esa mirada como fuente de sentido²⁷.

La cuestión de la autenticidad posibilitaba y suponía a la de la tradición. Ambas suponen y posibilitan a la de la identidad.

IV

La cuestión de la identidad que en la perspectiva lógica propia del orden del pensar se sigue como corolario de la de la autenticidad mediada por la de la tradición; en la perspectiva ontológica, correspondiente al orden del ser, parece estar implicada por esas otras cuestiones, a las que a su vez implica. El pensar distingue analíticamente lo que en el ser cultural se presenta como síntesis compleja y dinámica. La identidad cultural en el modo en que ella se verifica es una con la autenticidad y la tradición.

Como se trata de analizar el problema de la identidad en términos culturales, en cuanto el objeto de análisis es la pintura de Figari y su pensamiento sobre la misma (sobre la pintura y sobre su pintura); dado que de acuerdo al propio entender del autor la pintura es “lenguaje”, tenemos para nuestra aproximación reflexiva un “len-

25 Luis Víctor Anastasia, *Ibidem*. 231.

26 Escribe Angel Rama: “Evóquese por un momento la galería de sus cuadros y se sentirá nítidamente que todos sus gauchos son el mismo gaucho, todas sus chinas la misma china, todos sus negros el mismo negro”. *La aventura intelectual de Figari*, 63.

27 En relación a este asunto, Angel Rama cita el pasaje de *Arte, estética, ideal* en que Figari dice: “Parece que fueran los analfabetos los que no pierden de vista la verdadera ruta. Es que éstos aplican el instinto directamente, para codearse con la realidad en vez de remontarse a las regiones idealistas de la quimera, para desconocerla”. Luego comenta: “Esos analfabetos que actúan instintivamente ubicándose de lleno dentro de la naturaleza con la soltura y dignidad que les confiere su categoría humana, son los que pueblan sus cartones. Figari nos exhorta a admirarlos como los admiraba él y nos los presenta compenetrados en el paisaje, plenamente afirmados en la realidad, disfrutando con alegría de la existencia que les ha sido asignada y con respecto a la cual, lejos de rebelarse, adoptan una actitud de reverencia” (Angel Rama, *Ibidem*. 73). A nuestro juicio, esos personajes más que compenetrados con el paisaje, son presentados como el paisaje mismo. Por lo demás deben hacerse conscientes las implicaciones ideológicas de la presentación con carácter modélico de la actitud de aceptación de una suerte de “lugar natural”, no ciertamente privilegiado.

guaje” y un “metalenguaje” que responden a la misma autoría. Si nos extendiéramos a otros planos de la producción de Figari, la serie de “lenguajes” sería seguramente más numerosa. De acuerdo a los códigos dominantes en el análisis de lo cultural, hoy preferimos frente a la mayor abstracción del “lenguaje”, la condición más concreta del “discurso”.

Sin plantearnos como nuestro problema el de las relaciones entre el discurso de primer nivel (la pintura) y el de segundo nivel (el pensamiento explícito sobre la pintura), problema que no podríamos dilucidar adecuadamente, hacemos nuestro el de la identidad en esos dos niveles de discurso. Para el análisis de la identidad en el discurso de Figari, que es en los dos niveles considerados así como en los otros de su autoría que solo por excepción serán referidos, discurso cultural en el sentido fuerte de la expresión, pensamos que su consideración en la perspectiva de la función utópica puede arrojar un buen rendimiento²⁸.

Manteniéndonos dentro de los límites discursivos elegidos es posible reconstruir de manera plausible la utopía figariana. En consonancia con el conjunto de su concepción filosófica, lo que sus cartones pintados muestran preferentemente es una condición humana en la que las formas de la sociabilidad que trascienden a las clases sociales tanto como a los individuos, exhiben desde una fuerte predominancia de lo popular, un mundo feliz. En ese mundo utópico, la felicidad no se trasunta desde una subjetividad individualizada, sino desde la armonía ritual percibida y expresada con talante optimista. La armonía trasciende la esfera de la sociabilidad. Es también armonía con el Cosmos (porque es armonía del Cosmos) y la vida feliz es la utopía pasatista-futurista de quienes como los gauchos, las chinas y los negros de sus cuadros, aceptan su lugar en ese orden cósmico y al aceptarlo en forma casi natural e instintiva, trasuntan una experiencia vital de disfrute. En esos tipos humanos, parece encontrar Figari el remedo de las formas primitivas de la vida humana, idealizadas por su presunta mejor articulación en el orden natural, al tiempo que las mismas parecen simbolizar también el deber ser de la condición humana, un deber ser al que la humanidad se encaminaría evolutivamente²⁹. Esta utopía es regionalista y ameri-

28 Arturo A. Roig en *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*. En id. La utopía en el Ecuador, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 1987, distingue entre “género utópico” -correspondiente al nivel de la narratividad o del enunciado- y “función utópica” -relativa al nivel de la discursividad o de la enunciación. De acuerdo a esta distinción, la cuestión de la función utópica no queda limitada al género utópico, que en el caso de Figari tiene cabal expresión en su *Historia Kiria*, sino que comprende también a toda construcción discursiva no utópica por su género.

Al interior de la *función utópica*, Roig señala analíticamente tres funciones subsidiarias: *función crítico-reguladora* (la utopía como plenitud imposible opera fundamentalmente como lugar teórico desde el que analizar críticamente lo existente y realizar lo posible), *función liberadora del determinismo legal* (frente al determinismo de los hechos y procesos la utopía permite abrir un espacio de libertad), función anticipadora de futuro (la utopía permite la imaginación y conceptualización de un futuro-otro que no sea la mera prolongación del presente). Por su parte, Estela Fernández en *La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana*, (En *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, Arturo A. Roig, compilador. Editorial Fundación Universidad de San Juan, San Juan, Argentina, 1995, .27-47) siguiendo fundamentalmente los planteos de Roig, señala una cuarta función que integra a las tres anteriores, *la función constitutiva de formas de subjetividad*: el sujeto se constituye en el proceso de construcción discursiva y en el acto de enunciación que tiene lugar en un universo discursivo en que se contraponen discursos hegemónicos y contrahegemónicos. La construcción de una subjetividad es, más allá de las palabras, la construcción de una *identidad cultural*.

29 En toda esta reflexión interpretativa acerca de la utopía figariana, nos valemos mucho del excelente análisis de Angel Rama, aunque no es nuestra intención adjudicarle la responsabilidad de giros interpretativos discutibles de nuestra autoría.

canista, en las dos direcciones temporales señaladas, sin dejar por ello de tener un sentido universal³⁰.

La función *crítico-reguladora* del discurso de Figari en el nivel en que lo hemos acotado, se ejerce desde esas formas idealizadas de humanidad que son sin contradicción primigenias, de un pasado regional que se redimensiona en la memoria del artista, al tiempo que señalan hacia un deber ser, poniendo en cuestión a las formas artificiosas de vida características de la cultura europea, por lo que ellas significan de distanciamiento del orden natural, con la consecuente pérdida de la armonía cósmica.

En lo que al *determinismo legal* se refiere, la utopía figariana quiebra con las tendencias objetivas individualizantes y clasistas, por la creación de ese espacio idealizado de convivencia entre los elementos humanos y naturales que significa un orden utópico alternativo anti-entrópico. En la pintura de Figari los individuos de diversa extracción, liberados de su individualidad y de su condición de clase, en lo que las mismas pueden implicar de determinación objetiva de asimetría, distanciamiento o confrontación, se expresan como seres libres e iguales en la espontaneidad ritual de expresiones de sociabilidad, como la fiesta o el velorio.

El *futuro-otro* que se anticipa tiene los colores del optimismo, no solamente en la armonía de la sociabilidad que se expresa, sino también en la paleta de colores, cuya armonía de forma optimiza las condiciones de representación de esa armonía de fondo. El futuro-otro se legitima además, no solamente como deseable, sino también como posible, porque se presenta con las credenciales de lo propio ya dado en un pasado-otro; de alguna manera, lo que supuestamente fue y puede-debe ser recuperado.

Esa triple funcionalidad utópica analíticamente distinguida, expresa la *constitución de una forma de subjetividad* que puede leerse como *construcción de identidad*. Se trata de una subjetividad o identidad cultural. La misma puede ser detectada en el plano específico de la pintura y del pensamiento sobre la misma, y desde ese núcleo de significación, en el conjunto de la dimensión de lo cultural. Esa subjetividad o identidad cultural en cuanto está objetivada, no reduce el horizonte de su significación a la esfera de la individualidad del autor, sino que la socialización de su mensaje cumple con la vocación también colectivamente programática que lo han animado en su realización. Constituye un núcleo paradigmático para la construcción de una identidad cultural transindividual.

Su identidad pictórica, sostenida sobre su autenticidad, se coloca más allá de toda imitación: ni imitación del modernismo latinoamericano imitativo de la pintura euro-

pea, ni imitación de las vanguardias. Su mayor afinidad es con el impresionismo, del que expresó que “tiende a fijar los aspectos puramente fugaces del espectáculo cromocinematográfico de la naturaleza”³¹, aunque alterando intencionadamente de un modo no gratuito el sentido del impresionismo de escuela, en aquella operación de “barbarización” o “brutalización” a que ya hiciéramos referencia³². Su discurso pictórico, si cabe la expresión, es claramente contrahegemónico (si cabe la valoración). Esa contrahegemonía plausible se cumple más como propuesta que como oposición y atañe no solamente a los recursos de estilo y técnica puestos en juego, sino también a la temática, respecto de la que Gabriel Peluffo escribe, la “necesidad de una correspondencia íntima, recíproca, entre “formas de vida” y “formas de cultura”, asunto que constituye el hilo conductor de la utopía antropológica de Figari, subyace también bajo el lenguaje de la imagen, en el extenso friso pictórico que va desde “los trogloditas” a las escenas urbanas y rurales rioplatenses. Allí, el tipo primigenio troglodita, el negro de los saraos y los candombes, el gaucho de los patios criollos, actúan como paradigmas de un estadio social donde la relación del hombre y su medio ambiente no ha ingresado aún el el “caos complejo actual” y donde se mantiene por lo tanto, prístina y viva, la coherencia entre “modo de ser” y “modo de hacer”, entre pensamiento y comportamiento; coherencia que para Figari, era la premisa necesaria para una auténtica identidad cultural”³³.

Esa coherencia que Figari reclamaba y que recuperaba en su idealización pictórica, tiene en su persona y en su obra una presencia testimonial y un carácter modélico para la tarea aún no cumplida de nuestra articulación autónoma en la modernidad desde la construcción de una auténtica identidad cultural, nacional, regional y latinoamericana, no obstante la hipoteca de las inevitables limitaciones e implicaciones ideológicas señaladas, que no opaca lo central de su propuesta.

30 Escribe Fló respecto de la obra de Figari...”ella, que apuntaba a la fundación de una cultura, nació en medio de la vigencia de la “utopía americana” en momentos en que no era descabellado suponer que América Latina iba a tomar el relevo de una Europa en decadencia y en los que el progreso de esos años en el Río de la Plata parecía probar que la utopía era realizable”.(Juan Fló, *Pedro Figari: pensamiento y pintura*, pág. 100). Por su parte Angel Rama afirma: “Sus ideas sobre que debía ser un hombre y cómo debían establecerse las relaciones sociales, se hallaban en parte ejemplificadas por los gauchos y sus modos de vida. En ellos, y en general en los americanos, hallaba esa compenetración con lo real y ese vigor un poco tosco que constituían los datos fundamentales para la creación de una nueva cultura, capaz de sustituir el preciosismo y artificiosidad de las culturas europeas.

Por lo tanto su defensa de lo americano vuelve a revertir a sus ideas sobre el hombre y sus modalidades. Su americanismo es parte de su teoría del arte pero no es lo esencial de la misma, sino una primera aplicación concreta y particularizada. No se detiene ahí su intento porque hay en él una aspiración universalista”. (Angel Rama, *La aventura intelectual de Figari*, 71.)

31 Citado por Angel Rama, *Op. cit.*, 61.

32 “Es en esa brutalización que se sintetiza la utopía del mundo natural y la utopía científicista de Figari que le permitieron preservarse de toda imitación. Lo preservaron de imitar los modelos europeos del modernismo latinoamericano, en cuyo clima se formó como pintor-modernismo que, en pintura, no fue en América Latina sino una mera actualización respecto de la cultura metropolitana- y, en seguida, lo preservaron de imitar las vanguardias, en las que pudo, sin embargo, reconocer un ejemplo de libertad e investigación”. (Juan Fló, *Pedro Figari: pensamiento y pintura*, 130.).

33 Gabriel Peluffo, *Pedro Figari y el nativismo rioplatense*, 105-106.

José Enrique Rodó, nació en Montevideo el 15 de junio de 1871. Tuvo desde niño fuerte inclinación a la lectura favorecida por la biblioteca familiar. Razones económicas familiares y la muerte de su padre en 1885, le obligaron a trabajar tempranamente, no pudiendo culminar sus estudios como bachiller.

Desde su formación como autodidacta impulsada por su firme vocación por las letras, y con la finalidad del estudio, la crítica y la comunicación más allá de las fronteras del país, fue impulsor y co-fundador de la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* en 1895, un proyecto cultural que con sesenta números publicados, por dificultades de carácter económico, fue suspendido en 1897.

Ello no impidió un nuevo proyecto, este individual bajo el título *La vida nueva*, que dio lugar a la trilogía *El que vendrá. La novela nueva* (1897), *Rubén Darío. Su personalidad literaria, su última obra* (1899) y *Ariel* (1900).

A partir de 1898 asumió compromisos político-partidarios, militando en la Juventud Colorada y publicando en el periódico *El Orden*. No obstante carecer de título universitario, ejerció por tres años la enseñanza en la Universidad de Montevideo.

Es probable que en ese año, en que se produjo la agresión de los Estados Unidos sobre Cuba, Rodó comenzara la redacción de *Ariel*. El contexto de producción y de difusión de este texto, lo potenciaron como ejemplar manifiesto anti-imperialista, impulsando el reconocimiento del autor en el continente y en España.

En ese contexto, Rodó fue designado director de la Biblioteca Nacional. Mantuvo su militancia política en el Partido Colorado, por cuya unidad trabajó, tanto desde el club político como desde las páginas de *El Día*. Hacia 1902 fue electo diputado. Dedicado a sus obligaciones políticas, dejó su actividad docente en la Universidad. En 1905 abandonó la actividad política, comenzó la redacción de *Motivos de Proteo* (1909), la que interrumpió en razón de una polémica sostenida en el diario *La Razón* con motivo de la disposición oficial de retirar los símbolos religiosos de los hospitales públicos. Las ideas sostenidas por Rodó en esta polémica dieron lugar a su texto *Liberalismo y jacobinismo* (1906).

* Redactado para la obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, caribeño y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Enrique Dussel (UAM-Iztapalapa, México), Eduardo Mendieta (SUNY, Stony Brook) y Carmen Bohórquez (Universidad del Zulia, Maracaibo), Editores.

Volvió a la política en 1907 y como presidente del Club Vida Nueva –emblemático nombre- acompañó la candidatura de Claudio Williman. En ese año *La Nación* lo nombró corresponsal literario. En 1908 volvió a ser electo diputado, desempeñándose por dos períodos trienales consecutivos hasta 1913. En 1909 fue elegido como Presidente del Círculo de la Prensa. Durante su último ejercicio como legislador, bajo el seudónimo “Calibán” escribió en el *Diario del Plata* en términos disidentes a la línea colegialista mayoritaria del batllismo. Ello derivó en una cierta pérdida de consideración en los círculos del oficialismo, que conspiró contra su deseo de conocer Europa –vía misiones oficiales-, el que se había acrecentado desde su imaginario literario tan temprana y sólidamente forjado.

En 1912 la Real Academia Española lo nombró miembro correspondiente. En 1913 publicó *El mirador de Próspero*. En 1914 y ahora bajo el seudónimo de “Ariel”, escribió en *El Telégrafo* en defensa de la causa de Francia y los aliados.

En 1916 la revista argentina *Caras y Caretas*, lo nombró corresponsal en Europa, permitiendo así a Rodó cumplir con su deseo hasta entonces insatisfecho. Desembarcó en Lisboa, pasó por Madrid y Barcelona y llegó a través de la Costa Azul a Italia. Enfermo de nefritis, vivió en algunas ciudades italianas, entre ellas Roma y Palermo, desde las que escribió y envió sus crónicas a Buenos Aires.

Falleció en Palermo el 1º de mayo de 1917.

Nadie ha caracterizado mejor la obra de Rodó que Arturo Ardao y especialmente el lugar de la filosofía en la misma. Escritor antes que pensador, desarrolló una literatura de ideas, en que éstas fueron secundarias en relación a aquella. En tanto pensador “no fue Rodó propiamente un filósofo”. Su mensaje centralmente literario, es acompañado por un “mensaje ideológico” en términos de “idealismo práctico, impregnado de esteticismo y eticismo, de latinismo y americanismo”. En definitiva, “hay en Rodó un pensamiento filosófico, una conciencia filosófica, una filosofía que sirve de fondo a toda su creación y que, por lo mismo, resultará siempre fundamental para la comprensión de ésta”.

Desentrañar y exponer los ejes de esta filosofía, que es clave de la comprensión de su obra, implica remontarse al segundo opúsculo de su trilogía *La vida nueva* (1899) en el que enuncia: “Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas”.

Integrando su pensamiento con las notas de “realismo”, “ciencismo”, “relativismo”, “naturalismo”, “evolucionismo” y “racionalismo” proveniente del positivismo spenceriano que era ambiente en el Montevideo universitario de fines del siglo XIX, su perspectiva respecto de éste, con la cual funda la clave filosófica del cambio de siglo en el Uruguay, no es la negación sino la superación del positivismo “en concepciones más altas”. Esta será en la línea del idealismo, no del metafísico o gnoseológico, sino en la del idealismo “del ideal”, que no niega la realidad sino que en dirección a los valores, apunta a su mejoramiento.

Esta ruptura en términos de superación respecto del positivismo en el penúltimo año del siglo XIX, preludia apenas la que marca la publicación del tercer opúsculo de la misma trilogía, *Ariel* (1900) exactamente el último año de aquél siglo. *Ariel* que es tanto un diagnóstico como un proyecto, condensa los fundamentos filosófi-

co-ideológico-culturales que marcan el cierre de una época y el inicio de otra en el pensamiento latinoamericano, coincidiendo con el cambio de siglo. Tal es la fuerza de *Ariel* y del *arielismo*, tanto como doctrina “para todo tiempo y todo lugar”, como en su condición de movimiento generacional e intelectual que se proyecta crítica y constructivamente en la transformación de la cultura latinoamericana e hispanoamericana, renovando su perspectiva de presencia y aportes en el seno de la cultura universal.

En términos de diagnóstico, advierte Rodó que la parte *calibanesca* del espíritu de los pueblos, identificada con la “sensualidad”, la “torpeza”, lo “utilitario” y el “interés”, es la que parece predominar en “el carácter actual de las sociedades humanas”: su modelo se impone desde la raíz sajona de la cultura de los Estados Unidos, el que se reedita desde América Latina por la vigencia en ella de una fuerte “nordomanía”. En la vida política esto se traduce en plutocracia y construcción de la democracia como “rasero nivelador”.

En términos de proyecto, el texto de Rodó propone a Ariel: “Ariel, genio del aire, representa en la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, -el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida”.

El sujeto de este proyecto es “la juventud de América” a quien Rodó dedica su opúsculo: el idealismo del ideal se potencia desde este sujeto sobre quien el llamado del autor no haría sino estimular la que sería su vocación constitutiva. Se trata de la juventud intelectual de América, por lo que el sujeto del proyecto es identificado en términos etarios pero también culturales. En la dimensión política esto se traslada a un sentido alternativo de democracia que se construye desde el aseguramiento por parte del Estado de “los medios propios para provocar, uniformemente, la revelación de las superioridades humanas, dondequiera que existan”, entendiéndose que “la democracia admite siempre un imprescindible elemento aristocrático” identificado como “una aristarquía de la moralidad y la cultura”, cuyas “superioridades morales, que son un motivo de derechos, son principalmente un motivo de deberes” en lo que hace al gobierno de la vida de todos, como perspectiva de universalidad, libertad e igualdad democrática no “mesocrática”.

Ariel fundamenta, finalmente, el proyecto identitario latinoamericano en su dimensión cultural que reivindica las raíces latinas, el que se articula con las formulaciones de la dimensión literaria que le antecede y de las dimensiones política y heroica que la suceden, constituyendo la médula del proyecto arielista como conjunto.

Motivos de Proteo (1909), encierra según las palabras de Rodó una filosofía de la acción y de la vida a través de desarrollos sobre el carácter proteico de la personalidad humana, que permite referirse al *proteísmo* como un aporte doctrinario de relieve, no obstante su eventual opacamiento por la fuerte irradiación del *arielismo*.

Sobre la premisa de la “creación” o “recreación” que por obra del tiempo “sumo innovador” se cumple necesariamente en la personalidad humana, la originalidad de Rodó habría radicado según comentara Henríquez Ureña en 1910 en “haber enlazado el principio cosmológico de la *evolución creadora* con el ideal de una norma de acción para la vida”. El *proteísmo*, señala Ardao, incluye dos doctrinas, la de la

vocación que hace al autoconocimiento y la de la *emancipación* que complementa la anterior en términos de autotransformación, en el registro de una “ética intelectual” cuyo sentido es realizar en cada uno la “personalidad verdadera”, es decir “la *conquista de uno mismo* por parte del ser enajenado”.

“*Reformarse es vivir...*” es el *leit motiv* de *Motivos de Proteo* que, de haber privado en su autor el espíritu académico sobre el del hombre de letras, bien podría haber titulado, sugiere Ardao, “*Personalidad y Tiempo*” o aún “*Ser y tiempo*”. El libro despliega una original visión de la existencia humana. Desde su inspiración bergsoniana anticipa, más literaria que filosóficamente, al existencialismo francés con un optimismo que en principio tendrá el Sartre de *L’existentialisme est un humanisme* (1946) y, más importante aún, sin incurrir en la “falacia temporalista” por sus aportes al “espíritu temporalista” que identificará progresivamente al siglo XX, merece ser estimado como “el primer gran aporte de toda la filosofía de lengua española, de España y América”.

Bibliografía seleccionada.

- Rodó, José Enrique, (1900), *La vida nueva* (III) *Ariel*, Imp. de Dornalache y Reyes, Montevideo.
- Rodó, José Enrique, (1906), *Liberalismo y jacobinismo*, Librería La Anticuaria, Montevideo.
- Rodó, José Enrique, (1909), *Motivos de Proteo*, José María Serrano y Cía, Montevideo.
- Rodó, José Enrique, (1913), *El mirador de Próspero*, José María Serrano Ed., Montevideo.
- Rodó, José Enrique, (1917-1927), *Obras completas*, 7 vols., Valencia-Barcelona.
- Ardao, Arturo, “José Enrique Rodó”, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, (1956), 25-44, FCE, México D.F.
- Ardao, Arturo, “La conciencia filosófica de Rodó” y “La idea de tiempo en Rodó”, *Etapas de la inteligencia uruguaya*, (1968), 241-269 y 271-285, D.P., Universidad de la República, Montevideo.
- Ardao, Arturo, “El americanismo de Rodó” y “Del Calibán de Renán al Calibán de Rodó”, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, (1978), 111-140 y 141-168, Monte Ávila Editores, Caracas.
- Castro Morales, María Belén, “Rodó, José Enrique”, *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina*, (1995), Tomo III, 4141-4149, Biblioteca Ayacucho – Monte Ávila Editores, Caracas.
- Ette, Ottmar y Heydenreich, Titus (eds.), (2000), *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de “Ariel”*, Lateinamerika Studien 42, Univesität Erlangen-Nürnberg, Zentralinstitut für Regionalforschung, Sektion Lateinamerika, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main.

ARIEL DE RODÓ, UN COMIENZO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y LA IDENTIDAD DEMOCRÁTICA DE UN SUJETO EN CONSTRUCCIÓN

Un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso*

Un panfleto civil sobre un panfleto civil

La presente exposición se propone considerar las siguientes cuestiones : 1) el estatuto filosófico del ensayo *Ariel* de Rodó, 2) su condición de comienzo y recomienzo de la filosofía latinoamericana, 3) su función utópica, 4) el sujeto que se constituye discursivamente, la vigencia y validez de su identidad democrática en el contexto de su enunciación y cien años después.

Un interesante y reciente libro en el que más allá de la formación e información del autor en las diversas expresiones de la filosofía contemporánea puede reconocerse una fresca y entrañable impronta vazferreiriana, me ha permitido arrojar cierta luz sobre mi propia práctica de la escritura en mi peripeca personal desde la filosofía hacia la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas en América Latina y, desde estas últimas hacia los estudios interdisciplinarios latinoamericanos, sin abandonar aquellos saberes fundantes sino resignificándolos en función de las nuevas exigencias planteadas por la interdisciplinariedad. Creo que la caracterización de *panfletos civiles* como *panfletos razonables* tal como la presenta Carlos Pereda, da cuenta de la mayoría de mis producciones escritas y seguramente de la que desarrollaré a continuación. Reconocerlo supone conciencia crítica acerca del valor de lo que se escribe. Manifestarlo, pone en guardia al lector sobre el discutible valor de lo que va a leer.

En la *Introducción* del mencionado libro escribe Carlos Pereda caracterizando este género de los *panfletos civiles*: “Con la golpeadora palabra *panfleto* hacemos referencia a un discurso que con energía, defiende algo y, que con no menos energía, también ataca. Un panfleto es un alegato insistente y no pocas veces vertiginoso que impugna, desafía, provoca con pasión. Por eso, cuando se habla de un panfleto se esperan afirmaciones rotundas y agresivas, un despliegue del punto de vista de la bajeza que ansía imponerse al juicio. En cambio, la educada palabra *civil* nos lleva en la dirección contraria: hacia ambientes de conversada convivencia. Aquí la palabra *civil* busca urbanizar -matizar, sopesar- el panfleto. Se quiere atenuar sus impugnaciones, convertirlas en argumentos. Si el oxímoron no es demasiado pesado, habría que defender: procuro formular *panfletos razonables*”¹.

* Texto correspondiente a la exposición ofrecida en el Ciclo Académico de homenaje a Rodó en conmemoración de los 100 años de “Ariel”, Instituto de Profesores “Artigas”, Montevideo, 2 de octubre de 2000. Publicado en Cuadernos de Historia de las Ideas, N° 5, F.C.U., Montevideo, 2002, pp. 63-83. Ha sido publicado también en México (2001), Venezuela (2002) y EEUU (2003) y como Estudio Preliminar a la edición de *Ariel*, Leer Nuestra América, Biblioteca del Pensamiento Latinoamericano, Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2005, 5 - 30.

1 Carlos Pereda, *Critica de la razón arrogante*, Taurus, México, 1999, 17-18.

A continuación pues, intento desarrollar un *panfleto civil* o *panfleto razonable* sobre el ensayo *Ariel* de José Enrique Rodó. Respecto al paradigmático *ensayo*² de Rodó me animo a afirmar que es uno de los mejores exponentes de este género de los *panfletos civiles* o *panfletos razonables* tal como los describe Carlos Pereda, considerando la calidad de su escritura, la riqueza de sus imágenes y conceptos, la trabazón de sus argumentos y especialmente su fuerte resonancia en niveles gravitantes de la sociedad civil latinoamericana a partir de su primera publicación en febrero de 1900; género de escritura que corresponde al que Rodó identificó como “literatura de ideas”³.

¿Una filosofía?

Nadie ha caracterizado más ajustadamente que Arturo Ardao el lugar de la filosofía en la obra de Rodó: “José Enrique Rodó (1871-1917), escritor y pensador, es antes lo primero que lo segundo. Ciertamente es que como escritor llevó siempre a cabo, en los campos del ensayo y de la crítica, literatura de ideas y no literatura de imaginación. Pero en esa misma literatura de ideas, las ideas fueron secundarias con relación a la literatura. Es el de su obra, en esencia, un mensaje literario, estéticamente regido por “la gesta de la forma”, por la preocupación de “decir las cosas bien” (...).

Como pensador, aún, no fue Rodó propiamente un filósofo. El mensaje ideológico que en su obra acompaña al literario, es por encima de todo un mensaje de idealismo práctico, impregnado de esteticismo y eticismo, de latinismo y americanismo. No lo constituye, en primer plano una doctrina del ser, o una concepción del mundo, o una teoría del hombre, o del conocimiento, o de la cultura.

Y sin embargo, hay en Rodó un pensamiento filosófico, una conciencia filosófica, una filosofía que sirve de fondo a toda su creación y que, por lo mismo, resultará siempre fundamental para la comprensión de ésta⁴.

Dando por buena la tesis de que hay en Rodó, hechas todas las salvedades, “una filosofía”, puede afirmarse que la formulación que la misma alcanza en *Ariel* ilustra por cierto la tesis hegeliana de “la filosofía como pensamiento de su tiempo”⁵, también en su versión trascendentalizada en el “célebre *dictum* que proclama que *la Filosofía es la época puesta en pensamiento*”⁶. En efecto, no solamente fue pensamiento

de su tiempo como inevitablemente lo es todo pensamiento, sino que parece haber sido para cierto espacio socio-cultural, el de los sectores letrados de la América Latina de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la *época puesta en pensamiento*, más en el sentido traducir necesidades y expectativas vigentes aunque quizás latentes, orientando y motivando el sentimiento, el pensamiento y la acción hacia una realidad posible por la referencia crítica a la realidad dada en tensión con el ideal, que por limitarse a traducir tal realidad meramente dada⁸. Así es que en la valoración de Leopoldo Zea, conjuntamente con *Nuestra América* de José Martí de 1891, *Ariel* de José Enrique Rodó de 1900, reviste un carácter fundacional en la formulación de un proyecto generacional que encontraría también expresión discursiva en los escritos de José Vasconcelos, César Zumeta, Manuel González Prada, Alfonso Reyes y Manuel Ugarte. Leopoldo Zea lo identifica como el *proyecto asuntivo* por el que “al terminar el siglo XIX, y ante una nueva agresión, la de los Estados Unidos expandiéndose sobre el Caribe y el Pacífico, para arrancar a España sus últimas colonias, ocupando su lugar, sin liberarlas (...) la generación testigo de la agresión de 1898⁹, se planteará la necesidad de volver a la propia realidad e historia, para asumirlas, e incorporarlas a su propio modo de ser; asunción a partir de la cual ha de proyectarse un futuro más auténtico y pleno”¹⁰.

Justificada su evaluación como “filosofía”, dejando de lado la difícil evaluación de la intención que preside la redacción de *Ariel* en el ánimo de su autor en referencia a procesos y hechos puntuales del contexto histórico concreto por el que atraviesan las Américas, lo cierto es que más allá de ella, en cuanto puede evaluarse objetivamente como uno de los discursos fundantes del llamado *proyecto asuntivo* en América Latina y en tanto la noción de *proyecto* supone la de *sujeto*, parece cumplirse una condición central que permite considerar con plausibilidad su condición de *comienzo* de la *filosofía latinoamericana*.

2 Advierte Ardao acerca de la naturaleza discursiva de *Ariel* de Rodó: “Se califica habitualmente a su libro de ensayo, admitiendo que incluye elementos narrativos. Atendiendo ante todo al contenido, es así. Pero desde el punto de vista estrictamente formal, es a la inversa: desde la primera a la última línea, se trata de una narración única, que incluye en la mayor parte de su cuerpo, como discurso de uno de los personajes, un extenso ensayo” (Arturo Ardao, *Del Calibán de Renan al Calibán de Rodó*, Centenario de Rodó, Cuadernos de Marcha N° 50, 1971, 25-36, 30).

3 Escribe Rodó en *Ariel*: “El anti-igualitario de Nietzsche, - que tan profundo surco señala en la que podríamos llamar nuestra moderna *literatura de ideas*...”. José E. Rodó, *Ariel*, 163-164, en *Obras completas de José E. Rodó*, Volumen II, Barreiro y Ramos S.A., Montevideo, 1956, 111-206.

4 Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956, 25. Ver también Arturo Ardao, *La conciencia filosófica de Rodó*, en *id. Etapas de la inteligencia uruguaya*, dp, Universidad de la República, Montevideo, 1971, 241-269.

5 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía* (1833), I, *La filosofía como pensamiento de su tiempo*, 55-56, FCE, México, 1979.

6 Javier Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Cátedra UNESCO de Filosofía, IDEA, Embajada de España, Caracas, 1998, p. 5.

7 Creo que bien vale la pena enfatizar los matices en las versiones castellanas de la fórmula de Hegel. Expresar, como la hace una versión que “la filosofía” es “pensamiento de su tiempo” supone simplemente afirmar la his-

toricidad de toda filosofía como producción cultural. En cambio sustentar, como lo hace la otra versión, que “la filosofía” es “la época puesta en pensamiento”, tras una inocente transformación sintáctica y terminológica, en lugar de limitarse a señalar a la filosofía como producto histórico, le confiere a la misma la capacidad de expresar a su época en términos de pensamiento. Esta versión que me animo a calificar en términos comparativos como una trascendentalización de la anterior, se corresponde más definidamente con la caracterización del lugar y función de la filosofía en la totalidad cultural tal como la efectúa Hegel en el pasaje de referencia: “Es la suprema floración, el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual del estado todo; el espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo. El todo multiforme se refleja en ella como en el foco simple, como en su propio concepto que se sabe a sí mismo” (G.W.F. Hegel, *op.cit.*, 55).

8 A mi juicio, *Ariel* de Rodó es “pensamiento de su tiempo” y también “la época puesta en pensamiento”, especialmente en el sentido en que Lucien Goldmann caracteriza al *pensamiento* cuando escribe: “...el pensamiento es siempre el intento por hallar un *sentido* a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una *praxis* que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos...el conjunto de ese comportamiento exige siempre una síntesis viva entre el espíritu racional, el ordenamiento, por una parte, y, por otra, su adaptación a la realidad y a las aspiraciones del sujeto gracias al espíritu crítico” (Lucien Goldmann, *El marxismo y las ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, 38).

9 Zea se refiere aquí a la declaración de guerra a España por parte de los Estados Unidos, en momentos en que la victoria del movimiento independentista cubano era inminente. El gobierno que Estados Unidos impuso sobre Cuba entre 1899 y 1902, así como la Constitución que incluyó la llamada “enmienda Platt”, por la que se arrogó el derecho de intervenir militarmente en la isla y de retener una parte de su territorio, fueron inequívocas manifestaciones imperialistas que provocaron en Latinoamérica justas reacciones anti-imperialistas. De hecho, más allá de la intención de su autor, *Ariel* se constituyó en discurso fundante de la entonces naciente conciencia anti-imperialista en América Latina ante la tangible expansión imperial de los Estados Unidos.

10 Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978, 274.

¿Comienzo de la filosofía latinoamericana?

Arturo Andrés Roig ha señalado que “La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena”¹¹. Ha indicado también que “el comienzo de la filosofía americana depende de aquella afirmación de Hegel, a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de *ponernos a nosotros mismos como valiosos*. Dicho de otro modo, no hay “comienzo” de la filosofía sin la constitución de un sujeto”¹². Ha agregado, finalmente que “el valorar un momento como comienzo y el proponer un recomienzo implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no sólo se mira con una actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de vista inevitablemente subjetivo. Aquí “subjetividad y objetividad” se identifican. Ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo respecto de un proyecto de futuro vivido desde este presente. De ahí la selectividad inevitable en la determinación acerca de qué sea *hecho histórico* o no para ese sujeto y también la necesidad de fijar el criterio desde el cual se pone en ejercicio”¹³.

De acuerdo a los propuestos criterios identificatorios de la filosofía latinoamericana, así como de sus comienzos o recomienzos, -criterios compartidos y asumidos como propios- al ejercer el derecho de medir nuestro pasado de acuerdo a un proyecto de futuro vivido desde este presente, afirmamos tal vez un *recomienzo* en relación a la afirmación de *Ariel* como un *comienzo* de la filosofía latinoamericana, marcando momentos de *constitución de un sujeto* que implican el hegeliano *a priori* de *ponernos a nosotros mismos como valiosos*. Esto quiere decir que considerar a *Ariel* un comienzo de la filosofía latinoamericana, supone no solamente una decisión historiográfica en el registro de la historia de las ideas en América Latina, sino también y al mismo tiempo un eventual *recomienzo* de la *filosofía latinoamericana*, que encuentra en la afirmación de aquél comienzo, una condición de posibilidad de su propia afirmación, dando probablemente lugar a un *momento segundo* en la constitución de un sujeto.

La fuerte relación entre *comienzo* y *recomienzo* obliga a extremar las precauciones analíticas a los efectos de deslindar el *momento primero* y el *momento segundo* en la constitución del *sujeto*, a los efectos de no invisibilizar en el *comienzo* la *vigencia* y la *validez*¹⁴ que hoy pudiera tener y de no adjudicarle niveles de validez o vigencia de los cuales carezca en el eventual actual *recomienzo*.

11 Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993, 105.

12 Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, 76.

13 Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993, 105.

14 Utilizo los conceptos de *vigencia* y *validez* en el sentido en que los caracteriza Mario Sambarino cuando en el marco de un discernimiento entre *eticidad* y *moralidad*, establece “la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que en él es *válido*” separando “*el orden de lo que es según valores*” y “*el orden de lo que es valioso que sea*”. (Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959, esp. Investigación Cuarta, *Sobre la aporeticidad esencial de toda eticidad*, 229-290).

Ariel fue un *comienzo* de la *filosofía latinoamericana* en 1900. Eso es lo que, como tesis, inmediatamente se intentará probar. En cuanto a su más problemática condición de *recomienzo* en el actual contexto del año 2000, es una cuestión que será abordada en la parte final del presente *panfleto civil*.

En palabras de Próspero a sus jóvenes discípulos, formula Rodó en *Ariel* de manera inequívoca el *a priori* antropológico que funda un *comienzo* de la *filosofía latinoamericana*: “Anhelo a colaborar en una página del programa que, al prepararos a respirar el aire libre de la acción, formularéis, sin duda, en la intimidad de vuestro espíritu, para ceñir a él vuestra personalidad moral y vuestro esfuerzo. Este *programa propio*, -que algunas veces se formula y se escribe ; que se reserva otras para ser revelado en el transcurso mismo de la acción, -*no falta nunca en el espíritu de las agrupaciones y los pueblos que son algo más que muchedumbres*. Si con relación a la escuela de la voluntad individual, pudo Goethe decir profundamente que sólo es digno de la libertad y la vida quien es capaz de conquistarla día a día para sí, con tanta más razón podría decirse que el honor de cada generación humana exige que ella se conquiste, por la perseverante actividad de su pensamiento, por el esfuerzo propio, su fe en determinada manifestación del ideal y su puesto en la evolución de las ideas.

Al conquistar los vuestros, debéis empezar por reconocer un primer objeto de fe, en vosotros mismos. La juventud que vivís es una fuerza de cuya aplicación sois los obreros y un tesoro de cuya inversión sois responsables. Amad ese tesoro y esa fuerza; haced que el altivo sentimiento de su posesión permanezca ardiente y eficaz en vosotros”¹⁵.

Esta formulación del *a priori* antropológico da mérito a una serie de observaciones que marcan el perfil, alcance y limitaciones de este *comienzo* de la *filosofía latinoamericana* y del *sujeto* que en y por ella se constituye.

Es Próspero quien en *Ariel* se dirige con las palabras citadas a sus “jóvenes discípulos”¹⁶, así como es Rodó quien a través de *Ariel* lo hace, según la dedicatoria del ensayo, “A la juventud de América”. El paralelismo entre los dos universos discursivos, el relatado por el texto y aquél en que el texto comienza a circular buscando una fundamental interlocución, es de una inocultable transparencia. En ambos universos el sujeto de la enunciación y el destinatario del mensaje parecen tener una fuerte comunión, sin llegar por ello a confundirse. El sujeto de la enunciación que es “el viejo y venerado maestro”¹⁷ en la intratextualidad de *Ariel*, es Rodó en el universo discursivo en el que se articula y sobre el que se proyecta. Ese sujeto-emisor trasmite su mensaje al sujeto-receptor constituido por los *jóvenes discípulos* a nivel narrativo y la *juventud de América* en el correspondiente a la realidad sociocultural señalada en el acto mismo de la enunciación.

Especialmente a nivel de la *narratividad* o del *enunciado* puede señalarse una hipótesis teórica a la presumible presencia del *a priori* antropológico que implicaría el postulado *comienzo* de la *filosofía latinoamericana*. Son los *jóvenes discípulos* y por su mediación la *juventud de América* que a través de la formulación de un imperativo categórico generacional es impulsada a tenerse a sí misma como valiosa, tener como valioso el conocerse a sí misma y, por lo tanto constituirse como sujeto. Pero este

15 José E. Rodó, *Ariel*, 116. La cursiva es mía.

16 José E. Rodó, *Ariel*, 113.

17 José E. Rodó, *Ariel*, 113.

sujeto de eventual constitución parece ser solamente sujeto-receptor que en principio no se afirma como valioso, sino que parece limitarse a recepcionar el imperativo de su constitución con la disposición propia de su “afecto filial”¹⁸ hacia el sujeto-emisor en un proceso comunicativo carente de horizontalidad y bidireccionalidad, en el que el emisor parece no ser receptor y el receptor no cumplir la función de emisor. El programa propio por el que no se limitaría a ser *muchedumbre* sino que se constituiría como *agrupación* o como *pueblo*, en rigor no es propio sino que desde el cabo al rabo del texto no deja de ser la propuesta de Próspero, aunque se descuenta que habrá de ser asumida por el destinatario del mensaje, no solamente por el poder persuasivo del mismo sino fundamentalmente por provenir de quien proviene. La autoridad del mensaje del sujeto-emisor se ve discursivamente reforzada por el recurso a la *función de apoyo*¹⁹ a través de su identificación con Próspero “el sabio mago de *La Tempestad* shakespeariana”²⁰, quien además se presenta rodeado por “la noble presencia de los libros, fieles compañeros”²¹ y por si lo anterior fuera poco lo hace en un ambiente dominado por “un bronce primoroso que figuraba el Ariel de *La Tempestad*” junto al que “se sentaba habitualmente el maestro”²², un Ariel de quien se dice: “... genio del aire, representa en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia: -el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida”²³. Esa *función de apoyo* es confesa en Próspero quien expresa: “Invoco a Ariel como mi numen”²⁴. “Viejo”, “venerado”, “maestro”, “sabio mago”, “libros, fieles compañeros”, “parte noble y alada del espíritu”, “imperio de la razón y del sentimiento”, “el término ideal a que asciende la selección humana”, son los elementos del sujeto de la enunciación y de su espacio de articulación que no obstante carecer de una omnipresencia al modo del sujeto absoluto hegeliano, igualmente le confieren a lo por él enunciado el crédito múltiplemente reforzado que sugieren los atributos de tal lugar de enunciación.

La señalada hipoteca teórica parece levantarse históricamente a nivel de la *discursividad o de la enunciación*, si se considera la interlocución que Ariel logra sobre la *juventud de América*. La misma parece hacer suyo el mensaje rodoniano, internalizar

18 José E. Rodó, *Ariel*, 204.

19 En su análisis de la construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea, Arturo Andrés Roig utiliza críticamente el esquema de la comunicación de Roman Jakobson, así como su visión de las funciones del lenguaje, señalando que en lugar de un *sujeto-emisor* y un *sujeto-receptor*, “la circularidad del acto de comunicación” hace que “la relación se de entre un *sujeto emisor-receptor* y un *sujeto receptor-emisor*” (p. 177) y ampliando por la consideración de la filosofía de la historia en Hegel, las clásicas funciones del lenguaje, en la referencia a “una *función de apoyo* que se pone de manifiesto con la presencia del “sujeto absoluto” y la garantía que ofrece su mensaje (...) y una *función de deshistorización* que puede ser revertida, que se lleva a cabo con los sujetos eludidos-aludidos”(pp. 178-179). (Arturo Andrés Roig, *La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea*, en *id. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, 170-185.

20 José E. Rodó, *Ariel*, 113. La cursiva es mía.

21 José E. Rodó, *Ariel*, 113. La cursiva es mía.

22 José E. Rodó, *Ariel*, 113-114.

23 José E. Rodó, *Ariel*, 114. La cursiva es mía.

24 José E. Rodó, *Ariel*, 115.

el imperativo categórico que lo vertebra, tenerse a sí misma como valiosa y tener como valioso el conocerse: *proyecto asuntivo* en cuya puesta en marcha se constituye un *sujeto* marcando un inequívoco *comienzo* de la *filosofía latinoamericana*. Un sujeto generacional a nivel de la *enunciación* apoyado a nivel del *enunciado* en el “viejo y venerado maestro”, provoca el despertar de la *conciencia generacional* de la *juventud de América* que decodifica su mensaje desde las peculiares condiciones de la coyuntura histórica que atravesaba “América la nuestra”²⁵ hacia 1900.

Fundamentalmente a través de *Ariel*, Rodó como otros escritores de su generación cumple cabalmente la “función ideologizante” asociada a la “tendencia juvenilista” que se traduce como un intento de “conducción espiritual de la sociedad” en el que cabe destacar el apuntar a elevar la mirada política por sobre “las miserias de la menuda política de banderías y personalismos” y el cometido “específicamente latinoamericano” de elevar “los problemas locales y con demasiada frecuencia aldeanos consecuencia de aquellas políticas menudas, a una percepción global de los destinos nacionales que los ubicaban en marcos universales”²⁶. Se trata pues de un intento de redimensionamiento de la cultura política que opera a través de un discurso que sin pertenecer al *género utópico* cumple no obstante la *función utópica*²⁷, generando relaciones y tensiones con lo imposible que resignifican a la *política* misma en cuanto *arte de lo posible*²⁸.

La función utópica

25 Arturo Ardao, de cuyo generoso saber y proverbial cordialidad tuve la fortuna de disfrutar en dos consecutivas visitas los días 16 y 19 de setiembre del año en curso, en compañía de Mauricio Langon la primera y de Isabel Monal la segunda, recordó en esta última que Rodó utilizaba con frecuencia la expresión “América la nuestra” para referirse a América Latina, tal vez-agregaba- para no reproducir el “Nuestra América” de José Martí, por cuya producción intelectual tenía la mayor estima.

26 Angel Rama, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1995, 86-87.

27 Siguiendo fundamentalmente a Arturo Andrés Roig, Estela Fernández ha enfatizado la distinción “entre género utópico -correspondiente al nivel de la narratividad o del enunciado- y función utópica -correspondiente al nivel de la discursividad o de la enunciación” (27). Focalizando su análisis en esta última, escribe: “La función utópica se refiere al carácter ideológico del lenguaje y expresa una determinada concepción del mundo y de la vida, proyectada por un sujeto, con cierta ubicación social e histórica, al que no concebimos como anterior al discurso mismo sino como configurado parcialmente en y por el discurso. Desde el punto de vista del análisis del discurso político o filosófico, lo que interesa no es el estudio de los relatos utópicos completos y cerrados, expresión de la utopía como género narrativo, sino del ejercicio de la función utópica al interior del lenguaje. Tal función discursiva se articularía bajo tres modalidades: como función crítico-reguladora, como función liberadora del determinismo legal y como función anticipadora del futuro” (p. 28-29). (Estela Fernández, *La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana*, en Arturo Andrés Roig (Compilador) *Proceso Civilizatorio y Ejercicio Utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, 1995, 27-47). Por la *función crítico-reguladora* lo utópico como plenitud imposible opera como “lugar” teórico desde el que analizar críticamente lo dado y en relación al cual realizar -también críticamente- lo posible, por la *función liberadora del determinismo legal* frente a los dispositivos ideológicos de naturalización o deshistorización de lo real, se reintroduce la historicidad en lo real posibilitando el discernimiento del determinismo legal y habilitando un sentido de lo posible que se coloca más allá de lo dado, de un futuro-otro que no sea la prolongación del presente, encontrándonos ya con la *función anticipadora de futuro*. Siguiendo esta lógica de la *función utópica del discurso*, Estela Fernández ha agregado como condición y corolario de las anteriores la *función constitutiva de formas de subjetividad* por la que un sujeto se constituye en el proceso de construcción discursiva y en el acto de enunciación que tiene lugar en un universo discursivo en el que se traduce la conflictividad propia del universo social de que forma parte.

28 En el marco de su reflexión sobre el realismo en política, Franz J. Hinkelammert nos recuerda que la utopía es lo imposible y que entre la ilusión empírica de suponerla realizada y la ilusión trascendental de pretender realizarla se perfila *el realismo en política como arte de lo posible* que implica una relación diferente con lo imposible: “Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad” (Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª edición, 1990, 26).

Es claro que *Ariel* no pertenece al género utópico, no obstante lo cual cumple la función utópica y en la perspectiva de la misma puede ser analizado. Aún cabe distinguir la función utópica en *Ariel* y la función utópica de *Ariel*, es decir la que se cumple intrafronteras del ensayo y la que tiene lugar en relación a los universos discursivo y social en que el mismo circula.

La presentación analítica de la *función utópica* en sus tres determinaciones básicas, *crítico-reguladora*, *liberadora del determinismo legal* y *anticipadora del futuro*, así como en su sentido fundamental, la *constitución de formas de subjetividad*, dado que no se está en presencia de una expresión del género utópico, requiere tener a la vista el *referente utópico* en relación al cual la misma se cumple.

El referente utópico en el ensayo de Rodó está constituido sin lugar a ninguna duda por el símbolo shakespeariano que le da el título. Retomemos la caracterización de *Ariel*²⁹ con que Rodó inicia su ensayo y complementémosla con aquella con que llega prácticamente al término del mismo: “Ariel es la razón y el sentimiento superior. Ariel es este sublime intento de perfectibilidad, por cuya virtud se magnifica y convierte en centro de las cosas, la arcilla humana a la que vive vinculada su luz, -la *miserable arcilla* de que los genios de Arimanes hablan a Manfredo. Ariel es, para la Naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamarada del espíritu. Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres. (...) Su fuerza incontrastable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida”³⁰.

Ariel es una *parte del espíritu* y, como tal puede ser referida en el pensamiento de Rodó, tanto a las personas como a los pueblos³¹. Considerando especialmente *el espíritu de los pueblos*, puede advertirse que en el diagnóstico de *Ariel*, la dominante en la *topía* tanto en los Estados Unidos como en Latinoamérica en la que se advierte con preocupación una fuerte *nordomanía*, es la parte *calibanesca* del espíritu, identificada por Rodó con la “sensualidad”, la “torpeza”, lo “utilitario” y el “interés”. Dejando de lado el grado de adecuación a la realidad de su percepción de la misma, la imagen de Ariel condensa la señalada serie de condiciones espirituales estimadas como superiores, por lo que es desde ella al modo de *utopía* que Rodó ejerce la *función crítico-reguladora*, señalando críticamente las aristas negativas de esas señales identitarias que América Latina parece adquirir por imitación y apostando a su discernimiento desde la recuperación de otras que no provengan de un préstamo sino de la *latinidad* que pretendidamente caracteriza fundamentalmente a nuestra específica *americanidad*³².

29 *Cfr. supra*, 5-6.

30 José E. Rodó, *Ariel*, 202.

31 En el sentido en que el concepto de personalidad puede ser aplicado no solamente a los individuos, sino también y no solo metafóricamente, a los pueblos.

32 Sin lugar a dudas, tanto en la idea como en el nombre de *América Latina*, los elementos de *latinidad* tanto de la realidad como del imaginario, son los que ponen la marca de identidad en nuestra específica *americanidad*. No obstante la incuestionable presencia de *latinidad* en el *espíritu* de nuestra cultura, la visión de Rodó puede ser tildada de excesivamente estereotipada, homogeneizante y reductiva. Hay una afirmación de identidad frente a la presencia de ciertos rasgos que más por disvaliosos que por exógenos podría justificarse la expectativa de su resignificación desde el principio de lo superior marcado por Ariel. Pero esta afirmación de identidad dada

Diversos pasajes exhiben con especial claridad esta *función crítico reguladora*: “Cuando *el sentido de utilidad material* y *el bienestar domina* en el carácter de las sociedades humanas con la energía que tiene *en el presente*, los resultados del espíritu estrecho y la cultura unilateral son particularmente funestos...”³³.

“Todo género de meditación desinteresada, de contemplación ideal, de tregua íntima, en la que los diarios afanes por la utilidad cedan transitoriamente su imperio a una mirada noble y serena tendida de lo alto de la razón sobre las cosas, permanece ignorado, *en el estado actual de las sociedades humanas*, para millones de almas civilizadas y cultas, a quienes la influencia de la educación o la costumbre reduce al automatismo de una actividad, en definitiva, material”³⁴.

“...la más fácil y frecuente de las mutilaciones es, *en el carácter actual de las sociedades humanas*, la que obliga al alma a privarse de ese género de *vida interior*, donde tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas y nobles que, a la intemperie de la realidad, quema el aliento de la pasión impura y el interés utilitario proscriben: la vida de que son parte la meditación desinteresada, la contemplación ideal, el *ocio antiguo*...”³⁵.

“A la concepción de la vida racional que se funda en el libre y armonioso desenvolvimiento de nuestra naturaleza, e incluye, por lo tanto, entre sus fines esenciales, el que se satisface con la contemplación sentida de lo hermoso, se opone -como norma de la conducta humana- la concepción *utilitaria* por la cual nuestra actividad, toda entera, se orienta en relación a la inmediata finalidad del interés”³⁶.

La *función liberadora del determinismo legal* opera apostando a la *esperanza*³⁷ depositada en la reorientación del espíritu en la dirección marcada por Ariel frente a las tendencias aparentemente instaladas y dominantes de orientación opuesta en el

su condición estereotipada, homogeneizante y reductiva, supone probablemente de modo no intencional una negación de identidades reales que quedan excluidas del imaginario que tal afirmación construye. Por otra parte los rasgos del humanismo latino o grecolatino admiten lecturas divergentes a la de Rodó desde las que puede ponerse en cuestión las aparentemente incuestionables bondades de esas raíces supuestamente fundantes.

33 José E. Rodó, *Ariel*, 130. La cursiva es mía.

34 José E. Rodó, *Ariel*, 131. La cursiva es mía.

35 José E. Rodó, *Ariel*, 136-137. La cursiva es mía.

36 José E. Rodó, *Ariel*, 147.

37 El mensaje de Próspero es de *esperanza* y las palabras que lo cierran marcan la centralidad de una suerte de *principio esperanza* en que funda su sentido: “Aun más que para mí palabra, yo exijo de vosotros un dulce e indeleble recuerdo para mi estatua de Ariel. Yo quiero que la imagen leve y graciosa de este bronce se imprima desde ahora en la más segura intimidad de vuestro espíritu. Recuerdo que una vez que observaba el monetario de un museo, provocó mi atención en la leyenda de una vieja moneda la palabra *Esperanza*, medio borrada sobre la palidez decrepita del oro. Considerando la apagada inscripción, yo meditaba en la posible realidad de su influencia. ¿Quién sabe que activa y noble parte sería justo atribuir, en la formación del carácter y en la vida de algunas generaciones humanas, a ese lema sencillo actuando sobre los ánimos como una insistente sugestión? ¿Quién sabe cuántas vacilantes alegrías persistieron, cuántas generosas empresas maduraron, cuántos fatales propósitos se desvanecieron, al chocar las miradas con la palabra alentadora, impresa, como un gráfico grito, sobre el disco metálico que circuló de mano en mano?...Pueda la imagen de este bronce -troquelados vuestros corazones con ella- desempeñar en vuestra vida el mismo inaparente pero decisivo papel. Pueda ella, en las horas sin luz del desaliento, reanimar en vuestra conciencia el entusiasmo por el ideal vacilante, devolver a vuestro corazón el calor de la esperanza perdida. Afirmando primero el baluarte de vuestra vida interior, Ariel se lanzará desde allí a la conquista de las almas. Yo le veo, en el porvenir, sonriéndose con gratitud, desde lo alto, al sumergirse en la sombra vuestro espíritu. Yo creo en vuestra voluntad, en vuestro esfuerzo; y más aún, en los de aquellos a quienes daréis la vida y transmitiréis vuestra obra. Yo suelo embriagarme con el sueño de día en que las cosas reales harán pensar que ¡la Cordillera que se yergue sobre el suelo de América ha sido tallada para ser el pedestal definitivo de esta estatua, para ser el ara inmutable de su veneración!” (José E. Rodó, *Ariel*, 203-204).

sentido de Calibán. La referencia a un “programa” que la joven generación habrá seguramente de formular al prepararse “a respirar el aire libre de la acción”³⁸, implica desde el vamos la apuesta a la inexistencia de un determinismo ineluctable, sino una *fe en el porvenir* y una *confianza en la eficacia del esfuerzo humano* que instala a la *humanidad* como protagonista de su historia frente a *toda negación pesimista* y en razón de ello una propuesta de cambio que en tanto es posible y supone algo mejor, debe ser realizada: “Lo que a *la humanidad* importa salvar contra toda negación pesimista, es, no tanto la idea de la relativa bondad de lo presente, sino la de la posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida, apresurado y orientado mediante el esfuerzo de los hombres. La fe en el porvenir, *la confianza en la eficacia del esfuerzo humano* son el antecedente necesario de toda acción enérgica y de todo propósito fecundo”³⁹.

La *función anticipadora de futuro* se cumple cabalmente al postularse un *futuro-otro* que si bien supone la mediación del presente como su condición de posibilidad, no es en cambio su mera prolongación: “Todo el que se consagre a propagar y defender, en la América contemporánea, *un ideal* desinteresado del espíritu,- arte, ciencia, moral, sinceridad religiosa, política de ideas,- debe *educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir*. El pasado perteneció todo entero al brazo que combate; el presente pertenece, casi por completo también al brazo que nivela y construye; el porvenir -un porvenir tanto más cercano cuanto más enérgicos sean la voluntad y el pensamiento de los que le ansían- *ofrecerá, para el desenvolvimiento de superiores facultades del alma, la estabilidad, el escenario y el ambiente*.”

¿No la veréis vosotros, *la América que nosotros soñamos; hospitalaria para las cosas del espíritu, y no tan sólo para las muchedumbres que se amparen a ella*; pensadora, sin menoscabo de su aptitud para la acción; serena y firme a pesar de sus entusiasmos generosos; resplandeciente con el encanto de una seriedad temprana y suave, como la que realza la expresión de un rostro infantil cuando en él se revela, al través de la gracia intacta que fulgura, el pensamiento inquieto que despierta?... Pensad en ella a lo menos; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente a los ojos del alma la visión de esa América regenerada, cerniéndose de lo alto sobre las realidades del presente, como en la nave gótica el vasto rosetón que arde en luz sobre lo austero de los muros sombríos”⁴⁰.

Presentada analíticamente la función utópica del discurso intrafronteras de *Ariel* en su triple registro *crítico-regulador, liberador del determinismo legal y anticipador del futuro*, se dan las condiciones para presentar la síntesis en *la forma de subjetividad que se constituye* atendiendo a su *identidad democrática*, a la *vigencia y validez* de la misma en el contexto de su formulación así como en el de su reconsideración cien años después, todo lo cual supone que sin abandonar *el nivel de la narrativa o del enunciado*, se tenga a la vista el *nivel de la discursividad o de la enunciación*.

El sujeto que se constituye: vigencia y validez de su identidad democrática en el comienzo de 1900 y en el desafío de un actual recomienzo de la filosofía latinoamericana

38 José E. Rodó, *Ariel*, 115.

39 José E. Rodó, *Ariel*, 124. La cursiva es mía.

40 José E. Rodó, *Ariel*, 197. La cursiva es mía.

El sujeto que se constituye discursivamente en y desde *Ariel*, ya ha quedado dicho, es un *sujeto generacional*⁴¹. La dedicatoria “A la juventud de América” identifica a ese sujeto en conjunción con los “jóvenes discípulos” a quienes Próspero brinda su mensaje: “...yo creo que América necesita grandemente de su juventud. He aquí por qué os hablo. He aquí por qué me interesa extraordinariamente la orientación moral de vuestro espíritu. La energía de vuestra palabra y vuestro ejemplo puede llegar hasta incorporar las fuerzas vivas del pasado a la obra del futuro”⁴². No se trata objetivamente de toda la población latinoamericana que hacia 1900 podía integrar ese grupo de edad, sino apenas de aquél segmento unido en una suerte de comunión espiritual en torno a un “viejo y venerado maestro”, es decir el sector generacional de *la ciudad letrada* que, por el modo como queda presentado, lleva a pensar como problemática la articulación con los otros sectores de la juventud y de la sociedad en su conjunto. Rodó piensa a su modo en los términos del *generacionalismo*, postula en la vida de las sociedades el papel renovador y orientador de aquél sector de *la juventud* en el que al privar “el imperio de la razón” y “la gracia de la inteligencia” como sus rasgos identitarios dominantes, puede asumir el pasado en el presente con un valioso sentido de futuro. Destacando la necesidad de ese protagonismo histórico en las circunstancias

41 La postulación de la *generación joven*, en alguna manera no solamente como *sujeto que se constituye*, sino también como sujeto que en su constitución sustenta el sentido de un futuro posible y deseable, hace pensar fuertemente en el *generacionalismo o teoría de las generaciones* en la línea que desde José Ortega y Gasset, por la mediación de José Gaos encuentra tal vez su más definida expresión latinoamericana en el pensamiento de Leopoldo Zea y su visión y fundamentación de una filosofía de la historia americana: las *élites intelectuales*, recuerda Santiago Castro-Gómez comentando críticamente a Ortega y su línea de descendencia “son el verdadero motor de la historia, pues son los encargados de generar aquellas ideas que sustituyen los usos vigentes ya debilitados con el paso de los años. Al transformar el sistema vigente de creencias mediante el ejercicio crítico del pensamiento y la meditación filosófica, los intelectuales ejercen una *misión salvífica* en el seno de la sociedad” (Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros S.A., Barcelona, 1996,102). Castro-Gómez al alinear a Roig conjuntamente con Ortega, Gaos y Zea en torno a la tesis “de que la historia es un proceso anclado en la intencionalidad de sujetos agrupados generacionalmente” (*ibid.*, 114), parece desconocer en algunas de sus implicaciones el sentido de la “ampliación metodológica”(Roig, 66) que Roig dice haber operado en 1973, apuntando según sus palabras entre otras cosas “a un cambio en la noción de sujeto histórico del pensamiento filosófico, reducido a un estudio de un determinado grupo social, el de los intelectuales” (Roig, *ibid.*) y por lo tanto a “introducir nuevos dioses en la ciudad” (Roig, 72), (Arturo Andrés Roig, *De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación, en Anuario Latinoamericano* N° 10., UNAM, México, 1977, 45-72). Por su parte Castro-Gómez auspicia otro tipo de lectura de la historia del pensamiento en la línea del enfoque genealógico practicado por Angel Rama en *La ciudad letrada*, según la cual las generaciones intelectuales parecen cambiar la *misión salvífica* por la de producir “ideologías y políticas culturales destinadas a reglamentar la vida pública. Modelos que, al absorber el mundo pluriforme de las identidades empíricas en los esquemas monolíticos de la cultura ilustrada, conllevaban de por sí una fuerte tendencia a la homogeneización de la vida colectiva” (Castro-Gómez, *ibid.*, 115). A esta acusación de homogeneización de la vida colectiva por parte de los letrados de acuerdo a la categoría de *letrado* que Castro-Gómez toma de Angel Rama y hace suya, Roig responde a su vez con una acusación de excesiva homogeneización de los intelectuales al subsumirlos sin matices en esa categoría: “...a las tesis del escritor uruguayo que él acepta con tanto entusiasmo se les pueden hacer fuertes reparos, en la medida en que la categoría de letrado puesta en juego se presta, como en el caso de Castro-Gómez, para caer en violencias textuales, que desconocen precisamente matices y diversidades” (Arturo Andrés Roig, *Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una Filosofía latinoamericana*, Casa de las Américas N° 213, La Habana, 1998, 6-16, p. 10). La discusión que aquí se ha introducido, sin perder de vista su carácter marginal, afecta al centro mismo de la postulación rodoniana de un sujeto generacional como constructor de un futuro otro.

42 José E. Rodó, *Ariel*, 125.

americanas de 1900, apuesta seguramente a la renovación de ese liderazgo en los cambios generacionales del futuro⁴³.

Esa subjetividad que se constituye, tanto en sus expresiones individuales como en su ser colectivo, vive una tensión fundamental que Rodó simboliza en Ariel y Calibán. Se trata de una tensión espiritual-cultural entre la *concepción de la vida racional* y la *concepción de la vida utilitaria* representadas por esos símbolos en función de una oposición que, sin usar la expresión vazferreiriana, Rodó parece evaluar como una *falsa oposición*.

Frente a las tesis conservadoras de Renan⁴⁴ y Bourget⁴⁵ que al adjudicar la preponderancia del utilitarismo ramplón a la democratización de la sociedad en términos de extensión democrática derivan en una deslegitimación cultural de la misma, Rodó se orienta decididamente a la legitimación cultural de una *identidad democrática socialmente incluyente* -aunque articuladora de legítimas diferencias- en proceso de extensión, a través de la transformación de la oposición de los principios en una relación de complementación y equilibrio en la que la utilidad opera como condición de posibilidad para aspirar de un modo fundado a realizaciones espirituales superiores y la racionalidad de dirección estetizante con lo que ella supone de libertad, proyecta el sentido de la utilidad más allá del horizonte estrecho de los intereses inmediatos⁴⁶.

Efectivamente, como Renan en quien encuentra fuerte inspiración, Rodó se ocupa por la aparente relación entre extensión de la democracia y presunta degradación de las formas pretendidamente superiores de la cultura espiritual. Pero no opta por sacrificar a la primera en aras de salvaguardar a las segundas: manifiesta

43 Así piensa Arturo Ardao: “El Próspero de Rodó señala el rumbo de Ariel a los jóvenes latinoamericanos del 900, pero más todavía a los que tendrían que venir después. Lo hace llamándolos, no a la contemplación pasiva, sino a la creación y el trabajo, el esfuerzo y la lucha: “Yo creo en vuestra voluntad, en vuestro esfuerzo; y más aún en los de aquellos a quienes daréis la vida y transmitiréis vuestra obra”. ¿Qué objetos perseguirá esa obra, por la que América Latina será lo que debe ser? Los señala también Próspero: “Arte, ciencia, moral, sinceridad religiosa”, pero también “política de ideas”” (Arturo Ardao, *Del Calibán de Renan al Calibán de Rodó*, en Centenario de Rodó, Cuadernos de Marcha N° 50, 1971, 25-36, 33).

44 “Piensa, pues, el maestro, que una alta preocupación por los *intereses ideales* de la especie es opuesta del todo al espíritu de la democracia. Piensa que la concepción de la vida, en una sociedad donde ese espíritu domine, se ajustará progresivamente a la exclusiva persecución del bienestar material como beneficio propagable al mayor número de personas. Según él, siendo la democracia la entronización de Calibán, Ariel no puede menos que ser el vencido en ese triunfo” (José E. Rodó, *Ariel*, pp. 149-150).

45 “Así, Bourget se inclina a creer que el triunfo universal de las instituciones democráticas hará perder a la civilización en profundidad lo que la hace ganar en extensión. Ve su forzoso término en el imperio de un individualismo mediocre. “Quien dice democracia -agrega el sagaz autor de *Andrés Cornélis-* dice desenvolvimiento progresivo de las tendencias individuales y disminución de la cultura”” (José E. Rodó, *Ariel*, 150).

46 Parece de orden presentar con claridad la valoración respecto del carácter del pensamiento de Rodó: ¿conservador o progresista?. Es *progresista* el pensamiento de Rodó en relación a sus referencias *conservadoras*, aunque también las limitaciones de su distanciamiento crítico de las mismas llevan a registrarlo a su vez como conservador desde referencias progresistas más radicalizadas. Para ir más allá de los rótulos ideológicos identificadores que eventualmente impiden registrar los personales matices que dan la medida de la peculiar identidad de su pensamiento, debe señalarse que en lo que se refiere a la personalidad de los pueblos en general y de “América la nuestra” en particular, aunque renovada “*sobre el consentimiento libre de los asociados*”, Rodó no parece pensar en una posible universalización de las altas funciones espirituales de la cultura simbolizadas en Ariel y por lo tanto en una universalización de la función intelectual, sino en una permanente renovación generacional de una inteligencia promovida por la educación popular y universal desde el seno mismo del pueblo, integrada exclusivamente por aquellos en los que alcanzan su mejor expresión aquellas funciones. La *inteligencia*, los *intelectuales*, la *ciudad letrada* se encuentra así *naturalmente-culturalmente* llamada al ejercicio del *deber-derecho* del gobierno en una sociedad democrática que los produce con esa finalidad política, social y cultural, como modo de asegurarse a sí misma en un proceso de consolidación no degenerativo.

amar, al mismo tiempo “la obra de la Revolución, que en nuestra América se ensalza además con las glorias de su Génesis”⁴⁷ y “la posibilidad de una noble y selecta vida espiritual que en ningún caso haya de ver sacrificada su serenidad augusta a los caprichos de la multitud”⁴⁸. La solución a la *aparente correlación negativa* entre *extensión democrática* y la *noble y selecta vida espiritual* pasa por una transformación cultural de la democracia por la que la legítima “igualdad social que ha destruido las jerarquías imperativas e infundadas” haga lugar a “desigualdades legítimas”⁴⁹ o *legítimas jerarquías* “que tengan en la influencia moral su único modo de dominio y su principio en una clasificación racional”⁵⁰. El sujeto que se constituye discursivamente es pues un *sujeto democrático* en cuanto hace suya e irrenunciable la democrática idea de *igualdad*. La igualdad que se postula no se limita a ser *igualdad política*, es “igualdad social”. Pero no alcanza por el movimiento crítico-destructivo por el que dicha igualdad al imponer su reconocimiento destruye a “las jerarquías imperativas e infundadas” y por lo tanto *las desigualdades ilegítimas*. Una *consolidación democrática* que no se verifique bajo la forma de una “degeneración democrática”⁵¹ requiere un movimiento complementario de carácter proyectivo, por el que “lo afirmativo de la democracia y su gloria consistirán en suscitar, por eficaces estímulos, en su seno, la revelación y el dominio de las *verdaderas* superioridades humanas”⁵², dando lugar a “las desigualdades legítimas” que marcan la presencia de una *legítima igualdad*, condición de una *extensión y consolidación democrática no degenerativa*.

Se trata de un sujeto que se pretende al mismo tiempo democráticamente legitimado y legitimador de la democracia: “*Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescindible elemento aristocrático*, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola *sobre el consentimiento libre de los asociados*. Ella consagra, como las aristocracias, *la distinción de calidad*; pero la resuelve a favor de las calidades realmente superiores, -las de la virtud, el carácter, el espíritu,- *sin pretender inmovilizarlas en clases constituidas* aparte de las otras, *que mantengan a su favor el privilegio execrable de la casta*, renueva sin cesar su aristocracia dirigente en las fuentes vivas del pueblo y la hace aceptar por la justicia y el amor. (...) Hoy sabemos que *no existe otro límite legítimo para la igualdad humana que el que consiste en el dominio de la inteligencia y la virtud, consentido por la libertad de todos*”⁵³. La

47 José E. Rodó, *Ariel*, 150.

48 José E. Rodó, *Ariel*, 150.

49 “La oposición entre el régimen de la democracia y la alta vida del espíritu es una realidad fatal cuando aquél régimen significa el desconocimiento de *las desigualdades legítimas* y la sustitución de la fe en el *heroísmo* - en el sentido de Carlyle- por una concepción mecánica de gobierno” (José E. Rodó, *Ariel*, 153. La cursiva es mía).

50 José E. Rodó, *Ariel*, 151.

51 “Con relación a las condiciones de la vida de América, adquiere esta necesidad de precisar el verdadero concepto de nuestro régimen social un doble imperio. El presuroso crecimiento de nuestras democracias por la incesante agregación de una multitud cosmopolita; por la influencia inmigratoria, que se incorpora a un núcleo aun débil para verificar u activo trabajo de asimilación y encauzar el torrente humano con los medios que ofrecen la solidez secular de la estructura social, el orden político seguro y los elementos de una cultura que haya arraigado íntimamente, -nos expone en el porvenir a *los peligros de la degeneración democrática*, que ahoga bajo la fuerza ciega del número toda noción de calidad; que desvanece en la conciencia de las sociedades todo justo sentimiento del orden; y que, librando su ordenación jerárquica a la torpeza del acaso, conduce forzosamente a hacer triunfar las más injustificadas e innobles de las supremacías” (José E. Rodó, *Ariel*, 152. La cursiva es mía).

52 José E. Rodó, *Ariel*, 151.

53 José E. Rodó, *Ariel*, 162-163. Las cursivas son mías.

democracia reconoce pues en este sujeto, democráticamente constituido y constituyente, legitimado y legitimante, la mejor prueba de su vigencia y la mejor garantía de su consolidación no degenerativa. Se trata, como dice Rodó de “una *aristarquía* de la moralidad y la cultura”⁵⁴ cuyas “superioridades morales, que son un motivo de derechos, son principalmente un motivo de deberes” desde que “todo espíritu superior se debe a los demás en igual proporción que los excede en capacidad de realizar el bien” tal como lo enseña la “concepción cristiana de la vida”⁵⁵ que hace suya.

Ese sujeto es construcción y constructor de una *igualdad democrática* que el Estado debe garantizar con *universalidad*, entendida como *igualdad de posibilidades* legitimadora de las desigualdades legítimas: “Ninguna distinción más fácil de confundirse y anularse en el espíritu del pueblo que la que enseña que igualdad democrática puede significar una igual *posibilidad*, pero nunca una igual *realidad*, de influencia y de prestigio, entre los miembros de una sociedad organizada. En todos ellos hay un derecho idéntico para aspirar a las superioridades morales que deben dar razón y fundamento a las superioridades efectivas; pero sólo a los que han alcanzado realmente la posesión de las primeras, debe ser concedido el premio de las últimas. El verdadero, el digno concepto de la igualdad reposa sobre el pensamiento de que todos los seres racionales están dotados por naturaleza de facultades capaces de un desenvolvimiento noble. El deber del Estado consiste en colocar a todos los miembros de la sociedad en distintas condiciones de tender a su perfeccionamiento. El deber del Estado consiste en predisponer los medios propios para provocar, uniformemente, la revelación de las superioridades humanas, dondequiera que existan. De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad. Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual, es el ambiente *providencial* de la cultura. La favorecerá todo lo que favorezca el predominio de la energía inteligente”⁵⁶. De esta manera Rodó resuelve la pretendida correlación negativa entre extensión democrática y cultura superior: sustentada la cultura sobre una democracia que extiende con horizonte de universalidad la *igual posibilidad*, resulta ella sustentada sobre el *predominio de la energía inteligente* a cuyo desarrollo provee las mejores condiciones de factibilidad. Se fundamenta así una cultura democrática que supone una específica articulación entre *igualdad* y *libertad*. En esa cultura democrática, el *libre consentimiento de los asociados* a las legítimas desigualdades como figura de una *igualdad democrática no mesocrática*⁵⁷, se encuentra legitimado por la *igualdad de posibilidad* que el Estado asegura a todos.

De esta manera, José Enrique Rodó, paradigmático representante de la *inteligencia* uruguaya y latinoamericana, postula en *Ariel* una articulación entre Ariel y

Calibán, en la que tanto en la personalidad individualmente considerada, como en la personalidad de los pueblos, “el imperio de la razón” y “la gracia de la inteligencia” condensados simbólicamente en el primero, constituyen los fundamentos de un auténtico orden democrático, resultante de la síntesis del cristianismo y la cultura clásica, las dos grandes vertientes constituyentes de nuestra identidad cultural: “Del espíritu del *cristianismo* nace, efectivamente, el *sentimiento de igualdad*, viciado por cierto *ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura*. De la herencia de las *civilizaciones clásicas*, nacen el sentido del orden, de la *jerarquía* y el respeto religioso del genio, viciados por cierto *aristocrático desdén de los humildes y los débiles*. El porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado, en una *fórmula inmortal*. La *democracia*, entonces, habrá triunfado definitivamente”⁵⁸. En esa línea argumentativa, la consolidación de una democracia no degenerativa supone la legitimidad del ejercicio del gobierno -como derecho y como deber- por parte de esa aristocracia cultural. La aristocracia cultural no resulta un cuerpo extraño en el orden democrático, sino que es el producto que lo legitima como orden productor de valores superiores, al tiempo que parece ser condición del triunfo definitivo de la democracia.

Frente a la política menuda de banderías y personalismos, por la que *democracia* y *república* resultaban ser palabras que en “América la nuestra” daban cobijo a formas objetivas de *autocracia*, el desplazamiento del poder *desde la razón de la fuerza a la fuerza de la razón y la inteligencia*, parece, así planteado, una más que aceptable alternativa. La opción por *democracias* que incluyeran sin disimularlas sus gobernantes *aristocracias*, parecería ser una alternativa razonable tanto para esa *aristocracia* y su presunto derecho-deber de gobernar, como para el *demos* de esa *democracia* que reconocería la legitimidad de ese derecho así como el beneficio del ejercicio de ese deber. En la hipótesis de una *vigencia* extendida de gobiernos *autocráticos* o aún *democrático-oligárquicos* fundados en las ilegítimas desigualdades que Rodó rechazaba, el modelo *democrático-aristocrático* postulado por *Ariel* no obstante su romanticismo que arroja razonables dudas sobre la plausibilidad de concreción de su buena intención, en la hipótesis de que fuera realizable, pareciera ser en principio teóricamente razonable y ético-políticamente preferible.

La pretensión de *desinterés* legitima el *interés* de reproducción de la alta cultura que con la *razón* y la *inteligencia* apunta a consolidar el dominio de la juventud *arielistas* en la rectificación regeneradora de la democracia y su consolidación no degenerativa. Ese interés presentado como desinterés, que tras su cara cultural más aparente no oculta tal vez del todo a una mirada crítica una cara política, por cuanto invierte su sentido al presentarse como la desinteresada aspiración al ideal, contrasta con la *lógica del interés inmediatista y particularista dominante en lo individual y en lo colectivo, en lo económico, lo social, lo cultural y lo político, constituyéndose en ambiguo referente utópico para el discernimiento de la misma*. Se trata de un referente utópico ambiguo en cuanto opone a la *topía materialista y utilitarista* de la *lógica del interés* como motor universalizado de la vida de las personas y de los pueblos, la *utopía espiritualista* de la *lógica del desinterés*. Esta, al presentar ideológicamente como *desinterés* los intereses que más allá de su intención apunta a promover y consolidar, corre el riesgo de legitimar intereses ilegítimos en nombre del desinterés y de dificultar la identificación de legítimos intereses universales en nombre de los cuales es tal vez posible discernir

54 José E. Rodó, *Ariel*, 165.

55 José E. Rodó, *Ariel*, 163.

56 José E. Rodó, *Ariel*, 161-162.

57 Refiriéndose al clima cultural a su juicio imperante en los Estados Unidos, Rodó escribe acerca de la “obra desoladora” de “La nivelación mesocrática” (José E. Rodó, *Ariel*, 182). Frente a ese ejemplo, Rodó piensa en la *igualdad de posibilidad como igualdad democrática no mesocrática* en cuanto es la referencia de legitimidad para el desarrollo de las legítimas desigualdades en la línea ascendente hacia una verdadera *desnivelación aristocrática* en el registro de lo cultural, condición de mejoramiento cultural y democrático y, por ende, de consolidación democrática no degenerativa.

58 José E. Rodó, *Ariel*, 166-167. La cursiva es mía.

críticamente tanto la *lógica del interés particularista e inmediatista* como la *lógica del desinterés* y generar condiciones para poder realizar el *interés común*.

Pasado un siglo de la publicación de *Ariel*, la *nordomanía* en lo que ella significa de extensión y profundización de una *eticidad utilitarista* orientada por el *interés particular inmediato* se encuentra tal vez más fuerte que en el momento de esa primera publicación, así como más visibles sus efectos destructivos, dándole una vigencia renovada y dramática al “*struggle for life*” a que Rodó hiciera referencia en relación a esa *eticidad* dominante en los Estados Unidos⁵⁹ que Europa identificaba como el “espíritu de americanismo” y que condensaba para aquél entonces la “concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social”⁶⁰.

Hoy la concepción utilitaria impera determinando el destino humano en función de la competitividad, por lo que sustituye la igualdad en lo mediocre por la profundización de la desigualdad, que se convierte así en norma de la vigente desproporción social. Resignificado el diagnóstico de la negatividad de la *eticidad* utilitarista por la que en nombre del inmediato interés privado calculable se niega la posibilidad de vivir con dignidad a mayorías crecientes al profundizar la desigualdad y en último análisis la posibilidad de la vida misma por la destrucción de la naturaleza, una alternativa en nombre de la *espiritualidad* y el *desinterés* como lugar y orientación de la *razón* y la *inteligencia*, como la que Rodó simboliza en *Ariel*, exhibe inmediatamente sus límites.

Hoy debe hacerse la crítica de la *eticidad* del interés utilitario que destruye, desde una *moralidad*⁶¹ constructora de una *eticidad alternativa* que reivindica un interés y una utilidad otras. La transformación espiritual, cultural o civilizatoria que hoy se requiere supone una reformulación del balance entre aquellas dos tradiciones espirituales a que Rodó hiciera referencia, la del cristianismo y la del clasicismo grecolatino⁶². Ello implica la afirmación de la *materialidad* en tanto *condición de toda espiritualidad*, la *superación crítica del cálculo privado de utilidades en nombre de la utilidad*, el *discernimiento del interés particular en nombre del interés común que involucra a la humanidad en sus expresiones diversas no excluyentes y a la naturaleza* y por ello *la transformación del agente humano y su constitución como sujeto* lo cual supone

59 Cfr. José E. Rodó, *Ariel*, 185.

60 José E. Rodó, *Ariel*, 167.

61 Sobre la distinción entre *moralidad* y *eticidad* como categorías de la razón práctica en el uso que de las mismas se efectúa a partir de Hegel, escribe Adriana Arpini: “Así *moralidad* (Moralität) se refiere al ámbito subjetivo, a la calidad o valor moral que obra por respeto al deber, mientras que *eticidad* (Sittlichkeit) señala la moralidad objetiva, el conjunto de normas, costumbres, leyes que dan forma a un pueblo y que son sintetizadas en el Estado” (32). Actualiza el sentido de la misma al efectuar las siguientes consideraciones: “...la *eticidad* resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según las cuales se orienta la vida social y política de los pueblos” (...) “La *moralidad* (...) no queda reducida a mera subjetividad, sino que tiene una dinámica propia, esto es un obrar que va más allá de la sola recepción y adecuación de los sujetos a las formas de *eticidad* vigentes. Más que eso, implica una constante resemantización y apropiación, rechazo y aprobación, en fin producción de nuevas objetivaciones” (36) (Adriana Arpini, *Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa*. En *id.* (Compiladora) *América Latina y la moral de nuestro tiempo*, Universidad Nacional de Cuyo, EDIUNC, Mendoza, 1997, 21-43).

62 Si finalmente el helenismo *helenizó* al cristianismo y se vertebró un modelo civilizatorio fuertemente dualista como lo ha sido el Occidente cristiano desde sus relatos fundantes y refundacionales, se trataría de una suerte de cristianización del helenismo desde un cristianismo no helenizado como parece serlo el de los orígenes. No se trata pues de una renuncia a las dos vertientes espirituales identificadas por Rodó, sino del señalamiento de un diferente y alternativo balance entre las mismas en función de las preocupantes señales que plantea el mundo actual.

trascender el sistema para rectificarlo en sus tendencias destructivas y, para ello, afirmarse en y por la afirmación de todos los otros seres humanos y la naturaleza⁶³.

Esa *eticidad alternativa* en nombre de *intereses materiales no calculados* que constituyen el *bien común* o *patrimonio de la humanidad y la naturaleza* y que por lo tanto no renuncia al sentido de utilidad sino que lo resignifica, no puede encontrar en *Ariel* un lugar de expresión. No obstante, para este *sujeto* que apunta a constituirse desde las concretas circunstancias latinoamericanas y mundiales, *Ariel* que marcó en América Latina un *comienzo* en el proceso de afirmación de un *sujeto con identidad democrática*, cuyas limitaciones se pueden señalar, justamente a través de ese señalamiento puede ser críticamente recuperado en un actual *recomienzo*.

Tal vez “el móvil alto y desinteresado en la acción” que *Ariel* simboliza en el mensaje de Rodó, puede ser hoy recuperado en un *recomienzo* en el que el *sujeto* que se constituye lo hace *superando el dualismo de lo espiritual y lo material*, encontrando de un modo más determinante que Rodó en lo material la condición de lo espiritual y transformando el *móvil desinteresado en la afirmación democrática del interés común* a través del protagonismo de “la razón de todos en las cosas de todos, y no de la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros”⁶⁴, inclusivo universalismo de las diversidades no excluyentes de lo humano, la naturaleza y el futuro que hacen a una *más radical identidad democrática*.

63 Estas ideas que aquí se presentan muy apretadamente y en relación a las cuales se apunta a plantear hoy la cuestión de la validez de *Ariel* y su eventual condición de *recomienzo* en la constitución de un *sujeto*, están presentes en diversos textos de Franz J. Hinkelammert. El que tengo a la vista es el inédito *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización*, ponencia presentada en el Encuentro de Ciencias Sociales y Teología “El sujeto en el contexto de la globalización”, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 6-9 de diciembre de 1999, en el que el autor logra sintetizar en pocas páginas algunas de sus tesis fundamentales.

64 José Martí, *Nuestra América* (1891). En *id.* Obras Escogidas en tres tomos. Colección textos martianos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 480-487, 484.

**HEGEMONIA BATLLISTA Y ETICA INTELECTUAL.
LA FORMULACIÓN DEL NUEVO PARADIGMA IDEOLÓGICO:
CARLOS VAZ FERREIRA, DOMINGO ARENA,
EMILIO FRUGONI***

Propósitos e hipótesis de este trabajo

El presente estudio apunta a focalizar el campo cultural uruguayo en el lapso 1900-1930, desde el eje del campo intelectual, al interior del cual puede advertirse la articulación de una ética que construye y expresa una nueva eticidad¹ paradigmática, constructora y expresiva de una singular hegemonía social, cuyos límites, visibles a partir de la crisis de los 30, comenzarán a ser señalados fuertemente por la llamada generación del 45. No obstante su estancamiento, ha permanecido en nuestro imaginario con una tal centralidad, que todo intento ulterior de construcción de hegemonía hasta el presente, parece condenado al fracaso si marca con la misma distancias muy fuertes, asegurando en cambio su éxito si acorta las distancias con ella o logra metamorfosarla y metabolizarla, como parece acontecer hoy, en función de referencias que exceden largamente el horizonte nacional, por la insoslayable irrupción

* Redactado en 1998, fue publicado en *Cuadernos de Historia de las Ideas* N° 8, Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 2007, 23-60.

1 No obstante, tanto «moralidad» como «eticidad», significan ambos, como nos recuerda Adriana Arpini, «costumbre», el centro de interés estará aquí en la «eticidad», al tomar en cuenta que a partir de Hegel "...MORALIDAD (*Moralität*) se refiere al ámbito subjetivo, a la calidad o valor moral de una voluntad que obra por respeto al deber, mientras que ETICIDAD (*Sittlichkeit*) señala la moralidad objetiva, el conjunto de normas, costumbres, leyes que dan forma a un pueblo y que son sintetizadas en el Estado" (Adriana Arpini, *Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa*. En *id.* (compiladora) «América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la razón práctica», EDIUNC, Mendoza, 1997, 32). Liberada la distinción de toda ortodoxia hegeliana, como en la presentación que de la misma hace Mario Sambarino cuando escribe: "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 fueren los 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." (Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959, 32), su pertinencia y la latitud de su sentido a los efectos de nuestro estudio, quedan señaladas.

mediática de lo regional y mundial en el marco de la actual globalización económico-tecnológica y mundialización cultural².

La pertinencia de este trabajo se funda en la centralidad que el campo cultural tiene en la reproducción de la sociedad, dado su carácter de ámbito privilegiado de expresión de la hegemonía y su capacidad de potenciar las relaciones de fuerza en que se funda, al invisibilizarlas tras los ropajes de la específica fuerza simbólica que caracteriza a la producción y trasmisión de ideología³. Para el período de referencia, de los más estudiados de nuestra historia nacional, al menos en un segundo lugar si lo comparamos con los estudios dedicados a nuestro siglo XIX, una mirada como la que aquí se intenta, sobre la ética intelectual al interior del campo cultural, pareciera no ser redundante con esas tantas otras miradas ya realizadas, de las que la presente tiene además el privilegio de poder valerse. Siendo el campo intelectual aquél cuya especialización característica radica en la orientación al monopolio discursivo sobre el mundo social, con específica presencia en la dirección moral e intelectual de la sociedad en cuanto procesos centrales del campo cultural, su focalización reviste particular importancia para dar cuenta de los sentidos que por su circulación saturante a través de los aparatos comunicativos, construyen la hegemonía legitimando discursivamente un cierto orden social y alcanzando el óptimo de su rendimiento cuando la legitimación es percibida como legitimidad en el universo discursivo en su conjunto, situación que se expresa en un llamativo nivel de armonía en el que la sociedad real parece fundirse con la «comunidad imaginada»⁴.

El campo intelectual, como eje de sentidos del campo cultural, será inducido desde el abordaje analítico de la ética intelectual que se trasunta en la producción discursiva de Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), Domingo Arena (1870-1939) y Emilio Frugoni (1880-1969) con especial referencia a los centros de interés de la epocalmente así llamada «cuestión social» en torno a la cual se pueden registrar sus acuerdos y tensiones así como con otros elementos del universo discursivo nacional y mundial de la primera mitad de siglo; acuerdos y tensiones que singularizan la construcción de la hegemonía de las clases medias, vehiculizada como hegemonía batllista en su expresión en el campo y en el escenario político⁵.

La focalización de la ética intelectual, eje normativo del campo intelectual y por ende, del campo cultural del que forma parte, nos lleva entonces a remitirnos a la base real social y sus tensiones características desde el nudo fundante de las relaciones de producción, orientándonos por otra parte al campo político en el que esas tensiones se articulan de maneras contrapuestas con la cuestión del poder y al escenario político en el que el sistema, los actores y los líderes expresan-encubren las tensiones profundas que remiten, en última instancia, a dicha base real.

La hipótesis de trabajo que aquí se maneja consiste en pretender que las expresiones discursivas elegidas, representan suficientemente los matices de la ética intelectual vertebradora del campo intelectual direccionador de la sociedad en su conjunto por la articulación del campo cultural desde «la ciudad letrada»⁶, intramuros de la cual se ejerce el monopolio de la construcción de sentido colectivo de una «sociedad nacional» como la uruguaya en el período que nos ocupa⁷, haciendo parte de un universo discursivo en el que las tensiones del universo social se expresan simbólicamente, de manera tal que desde la «topía» marcada por la facticidad de este último se articula la tensión con la «utopía» que caracteriza al primero en su perfil de idealidad, posibilitando el ejercicio de la función utópica de inequívoca centralidad en la producción y reproducción de sentido colectivo⁸.

En cuanto una de las direcciones de nuestro análisis es la que desde lo cultural nos conduce a lo político, es conveniente tener en cuenta un par de observaciones:

1º) siendo la política el arte de lo posible, el realismo en política implica como condición de su efectivo ejercicio la referencia a lo imposible (la utopía) para que el arte de lo posible no quede reducido a la administración de lo dado,

2º) lo imposible (la utopía) debe ser tenido en cuenta para realizar lo posible, debiéndose en cambio evitar la inútil (y peligrosa) tentación de realizar lo imposible. El problema de la relación de la modernidad con la utopía en los diversos proyectos ideológico-políticos que la han configurado, ha sido la pretensión imposible de reallizarla empíricamente⁹.

2 El énfasis en el término «globalización» para referirse a los aspectos económicos y tecnológicos y en la palabra «mundialización» para referirse a los aspectos culturales del mismo proceso planetario en curso, buscando marcar relaciones y diferencias entre uno y otro nivel, está consistentemente fundamentado por Renato Ortiz en «Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo», Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1996, 22. De allí lo tomo.

3 El primer principio de la teoría de Pierre Bourdieu acerca de la reproducción social establece: "...todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica a esas relaciones de fuerza." (P. Bourdieu y J.C. Passeron, «La Reproducción», Editorial Laia, Barcelona, 1977, 44.

4 Benedict Anderson, «Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo», México, FCE, 1993.

5 «La época batllista, (1905-1929)», se titula el libro de Benjamín Nahum, título que implícitamente recoge la idea de Batlle como autor de su tiempo. Esta idea, dominante en la historiografía nacional que se refiere al período, como toda opción para caracterizar conceptualmente a cualquier época histórica, al focalizar un aspecto seguramente relevante de la misma, de manera no intencional puede invisibilizar otros sin los cuales el seleccionado hubiera carecido de la significación que implícitamente se le atribuye en su protagonismo. Si bien hay consenso en el protagonismo de José Batlle y Ordóñez, y en el del batllismo como movimiento de prácticas y pensamiento que se despliega articulado desde y sobre ese eje de referencia, el esfuerzo de la recreación histórica debe consistir siempre en intentar atisbar por detrás del «Uruguay batllista» al «Uruguay real», sin el cual la imagen dominante del primero no hubiera podido tener lugar.

6 Angel Rama, «La ciudad letrada», Montevideo, Arca, 1995.

7 En la actualidad, en el contexto de la globalización, es sostenible con buenos argumentos la tesis de la pérdida del monopolio en la construcción del sentido de la vida social por parte del Estado-nación (y, en consecuencia, podríamos agregar, de la «ciudad letrada» como núcleo de producción y trasmisión de sentido al interior del Estado-nación, tal como podemos analizarla en sus formas paradigmáticas, que seguramente en su compleja relación con lo mediático mundializado actual, no pueden recrearse). Sobre esta crisis del monopolio del Estado-nación, me remito a Renato Ortiz, «Notas sobre la mundialización y la cuestión nacional», en Nueva Sociedad 149, Caracas, 1997,88-99.

8 Tomo en cuenta la distinción entre género utópico y función utópica tal como la ha enfatizado Arturo Andrés Roig, «El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana», en *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central-Corporación Editora Nacional, 1987, así como el discernimiento analítico de la función utópica del discurso que allí se efectúa. Estas cuestiones han merecido un tratamiento sistemático al tiempo que han sido objeto de alguna complementación relevante por Estela Fernández, «La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana», en Arturo Andrés Roig, compilador, *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, San Juan, Argentina, EFU, 1995. Siguiendo a Roig, Estela Fernández desarrolla con precisión el alcance de las *funciones crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora de futuro, agregando la función constitutiva de formas de subjetividad*, como corolario y síntesis de las tres anteriores.

9 Estos problemas se encuentran muy bien trabajados en Franz Hinkelammert *El realismo en política como arte de lo posible*, en *id.* «Crítica a la razón utópica», San José-Costa Rica, DEI, 1984, 21-29.

Para el caso uruguayo de las primeras décadas del siglo puede argumentarse en relación a una «utopía batllista» de clases medias, claramente reformista¹⁰, para algunos populista¹¹, que no escapa al común denominador de la modernidad, se pretende una utopía empíricamente realizable (y para muchos realizada), aunque dada su condición de «utopía de baja intensidad» en razón de su base social, su dirección ético-intelectual y su formulación y plasmación política; la pretensión de haber realizado el «país modelo» al revelarse su falsedad con los primeros golpes de la crisis, no tuvo las aristas de gravedad que seguramente pueden esperarse de la pretensión relizativa en los niveles de «alta intensidad» propios de una utopía revolucionaria.

Tal vez por ello, a pesar del proceso iniciado en la década de los treinta que marca el comienzo de su desfibramiento, hoy, desbordadas ya totalmente las posibilidades que ofrecía el modelo, continúa con fuerte presencia en el imaginario de nuestra sociedad como «utopía realizada», como la «Edad de Oro» o el «Paraíso perdido», que tiende a orientar aspiraciones sociales todavía vigentes a la recuperación imposible de esa sociedad imposible¹². La utopía originalmente reformista para la cual el «otro tiempo posible» era un futuro próximo que tendía a hacerse presente, al quedar localizada en el pasado se transformó en una utopía conservadora.

10 Expresan José Pedro Barrán y Benjamín Nahum en su obra «Batlle, los estancieros y el imperio británico», Montevideo, EBO, 1979: "...el uso del término «reformismo» nos permite ubicar al batllismo como una de las muchas corrientes políticas europeas y americanas que buscaron en las primeras décadas del siglo XX eliminar las aristas más crudas del «capitalismo salvaje» y resucitar el viejo anhelo de 1789 por una sociedad ideal, sin recurrir empero a los mismos métodos”.

11 En su obra «El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguayana», Carlos Real de Azúa, al preguntarse por el «progresismo» de Batlle y el batllismo en su contexto; enuncia la siguiente cuestión, que en buena medida nos sigue interpelando: “la de si aquél auténtico *populista* que Batlle fue, echó las bases para una comunidad lo suficientemente dinámica como para cumplir con eficiencia creciente la tarea de llevar a la altura histórica los sectores humildes y desposeídos. O la de si, por el contrario (para usar el aforismo escéptico), no se dio el caso de que mucho de nuestro actual desvencijamiento nacional, no se ha empedrado (justamente) con todas aquellas buenas intenciones, todos aquellos limpios insobornables propósitos.” (C. Real de Azúa, op. cit., Montevideo, EBO, 1964, pp.13-14). Me interesa aquí, además de la reflexión abierta acerca de las ulterioridades del primer batllismo que llegan hasta nuestro presente, la caracterización de Batlle como «populista» que he destacado en el texto.

La tesis del populismo de Batlle, también sostenida por otros historiadores, por ejemplo por Enrique Méndez Vives cuando al referirse a la situación de los partidos políticos durante la presidencia de Cuestas, señala a la “fracción *populista* de José Batlle y Ordóñez” (E. Méndez Vives, «El Uruguay de la modernización, 1876-1904», Montevideo, EBO, 10ª edición, 1992, p. 115). En este caso el término «populista» subrayado por el autor, sugiere que se trata de un populismo *sui generis* cuyos significados no son presentados.

Tal vez el más enfático defensor de la tesis del batllismo como populismo sea Carlos Zubillaga, quien al analizar el modelo batllista de desarrollo, como aquél que apunta a una reforma legal desde el gobierno a través de las estrategias de nacionalización-estatización, industrialización, tecnificación y transformación estructural del sector agropecuario, mejoramiento de las condiciones de vida, incremento de la educación y superación de las injusticias sociales a través de un «solidarismo» que suavice las tensiones entre capital y trabajo, estima: “el modelo batllista conformó una ideología con los atributos propios del populismo» (Cfr. la tesis de Carlos Zubillaga en su trabajo contenido en: Balbis, J. *et al.*, «El primer batllismo, cinco enfoques polémicos», Montevideo, CLAEH, EBO, 1985).

Presentar la tesis del batllismo como populismo, no significa aquí ni su convalidación ni su rechazo. Tampoco ingresar en una polémica singularmente compleja que no podemos en esta ocasión abordar. Sin el pasaje riguroso por esta última, lo que con total certeza puede sostenerse es la presencia de *elementos* en algún sentido *populistas* en el pensamiento y en la práctica política de Batlle y el batllismo.

12 Respecto de la utopía en general y de la utopía pasatista en particular -rubro al cual a mi juicio pertenece la «utopía batllista» hoy, no obstante las pretensiones de futuridad del (¿cuarto?, ¿quinto?) batllismo en el universo discursivo uruguayo actual- es interesante el libro de Fernando Ainsa «Necesidad de la utopía», Montevideo, Nordan-Tupac, 1990.

Algunos trazos históricos

Si consideramos sumariamente al país en la perspectiva de la larga duración, a partir del país indígena que hunde sus raíces en la prehistoria por lo que prácticamente nada sabemos -genocidio mediante- de la dimensión simbólica de su cultura, a partir del descubrimiento del Plata por Solís en 1516, de la instalación de las «reducciones» de Santo Domingo de Soriano en 1624, de la introducción de la ganadería y la consecuente transformación de las «tierras de ningún provecho», más la introducción de elementos poblacionales españoles, portugueses y quichúes-guaraníes, la «estancia de las vaquerías» se verifica como «lugar de la utopía» para esos otros. Este país colonial alcanza mayor definición con el proceso fundacional de Montevideo a partir de 1724, proceso relevante en la consolidación del proyecto colonizador hispánico en el cual comienzan a ponerse en relieve tanto lazos como tensiones con Buenos Aires, por entonces capital del virreinato.

El proyecto colonizador español se ve confrontado en el escenario internacional de la época, con los proyectos portugués e inglés fundamentalmente y hacia el interior de la «Banda Oriental» con la emergencia de la población criolla que, en el contexto de la revolución hispanoamericana se articulará centralmente en torno al proyecto autóctono de la revolución artiguista (1811-1820) cuyo ideario de integración federal y autonomía provincial en lo político, orientado en lo económico-social por el criterio de que «los más infelices serán los más privilegiados», fracasa como proyecto histórico, no obstante recrearse una y otra vez en el imaginario nacional y regional como referente utópico en la articulación de nuevos proyectos.

Las invasiones portuguesas y la Cisplatina entre 1817 y 1825, la Asamblea de la Florida de este último año y la Convención Preliminar de Paz de 1828, marcan enfáticamente la ruptura con el «proyecto artiguista» y los intereses imperiales deciden el nacimiento del nuevo Estado Oriental que tendrá su primera Constitución en 1830. Definición formal del Estado no significará consolidación real del mismo; la Guerra Grande (1839-1851), la permanente tensión entre el mundo urbano y el mundo rural, darán la pauta de que el Estado (territorio, población, poder) no estaba sólidamente fundado.

El último tercio del siglo XIX intentará dar solución a esa crisis endémica mediante la articulación de un «proyecto modernizador» que en lo económico apunta a la transformación de las estructuras productivas y a una mejor definición de la propiedad capitalista, en lo político se orienta al afianzamiento del poder del Estado a través del militarismo primero y del presidencialismo después (1876-1900) y en lo cultural apuesta al disciplinamiento de la población a través de la escolarización como forma de transformar a los elementos díscolos y anárquicos, especialmente del medio rural, en potenciales trabajadores-consumidores en lo económico y en ciudadanos aptos para el ejercicio de la responsabilidad democrática del sufragio y del sometimiento al principio de legalidad como criterio de convivencia. La pretensión de horizonte rioplatense, de llegar a ser «los Estados Unidos de América del Sur» que recorre el pensamiento de José Pedro Varela, representante de los sectores intelectuales más progresistas de su generación, fue concebida como proyecto histórico-utópico. En su segundo sentido, esto es como imposible, fue seguramente visualizado casi inmediatamente, no obstante lo cual compartió (y dividió) el imaginario colectivo, especialmente de los sectores adscriptos a «la ciudad letrada», con el horizonte en

el que lo europeo, francés y parisino configuraban otro referente utópico, de mayor afinidad para sectores sociales más tradicionales.

Esa tarea de afianzamiento del Estado real, especialmente en lo que al elemento del poder se refiere, reconocerá un antes y un después de total consolidación hasta el presente¹³, en el episodio de Masoller (1904) que durante la primera presidencia de José Batlle y Ordóñez (1903-1907) ha sido apreciado como un punto de quiebre entre el «país tradicional» y el «país moderno»¹⁴: el afianzamiento del Estado podría emblemáticamente ser considerado como inequívoca señal del ingreso sin retorno del país a la modernidad.

Si se toma en cuenta que en 1852 el país contaba con 132.000 habitantes de acuerdo al censo oficial y que ese número en 1900 había ascendido a 916.000 como producto fundamentalmente de la inmigración la que con el correr del nuevo siglo se reforzaría con sucesivos contingentes, podemos cruzar las dicotomías ya señaladas de lo «urbano»-lo «rural» y lo «tradicional»-lo «moderno» con la de lo «nacional»-lo «extranjero», que al integrarlas con la categoría de «hibridación» permite reforzar la tesis del «país de las cercanías»¹⁵, no obstante la cual no debería perderse la perspectiva del «país de las polarizaciones» que una y otra vez asoma por detrás de la cara sonriente, de sonrisa sospechable de hipocresía, del primero.

La hegemonía batllista que se extiende prácticamente sin fisuras a lo largo de las tres primeras décadas del siglo expresa, reproduce y potencia el «país de las cercanías» a través de su programa «reformista» con líneas programáticas de concretos resultados en lo económico, social, político y cultural que son suficientemente conocidas.

Ese programa enfrenta a la lógica subyacente del «país de las polarizaciones» que en lo económico se identifica genéricamente en la tensión «trabajo»-«capital», en lo social en la que tiene lugar entre la minoría latifundista y la mayoría de dependientes

13 A la interesante cuestión teórica de matriz rousseauiana que solamente podemos señalar, respecto a que la soberanía es indivisible e inalienable, que el pueblo es el soberano y que la representatividad de los gobernantes en los aparatos del Estado no implica delegación de soberanía, por lo que el poder del Estado en cuanto *poder soberano* lo es solamente en cuanto superior a toda otra fuente de poder intraterritorial e independiente respecto de toda otra fuente de poder extraterritorial, pero se torna mero *poder* de hecho cuando usurpa ilegítimamente el lugar del soberano; se agrega la interesante cuestión de hecho respecto al *lugar real del poder real*, para los Estados del mundo periférico tanto en el marco de los tradicionales imperialismos como en el de la actual desterritorialización del poder en el mundo globalizado. En suma, las preguntas ¿cuál es el lugar de la soberanía? y ¿cuál es el lugar del poder? seguramente ponen en cuestión el estatuto de los estados «realmente existentes», admitiendo problemáticamente respuestas diversas en aquél contexto de principios de siglo y en el actual de fin de siglo.

14 La expresión «país tradicional» en su aplicación a nuestro país debe ser tomada a la luz de nuestra escasa densidad histórica y la expresión «país moderno» a la luz de nuestra conflictiva relación con la tensión «modernidad»-«modernización». Tal vez la categoría de «hibridez» sea más adecuada para expresar la específica forma de articulación de «lo tradicional» y «lo moderno», que en este concreto acto de escritura se simboliza en la «moderna» computadora a través del cual se cumple y del «tradicional» mate que lo acompaña.

15 «País de las cercanías», hemos llamado alguna vez al nuestro. De «cercanía física», pequeña superficie y una naturaleza (como decía nuestro poeta mayor) «a la mano del hombre». De la «cercanía social», todo lo relativizada que se quiera, pero efectiva, si se comparan niveles de vida y concentraciones y dispersiones del ingreso con los de otras naciones americanas. De la «cercanía cordial», también habría que hablar, en una comunidad que por debajo de un aparente y riguroso clivaje partidario tiene una tradición histórica común y virtualmente unánime en una figura como Artigas tan claramente superior al tipo de las que en otros países de América alimentan la polémica y la escisión interminable. Asimismo, por fin, más fácil, más habitualmente asentada en la participación de muchas proclividades, manías, vicios, maneras y devociones tan cabalmente comunes (las de los deportes únicos, no clasísticos son unas) que ninguna barrera de fortuna o de cultura puede resistirlas. (Carlos real de Azúa, op. cit., 21).

permanentes o eventuales del gran latifundio incluyendo a los marginales, si nos referimos al medio rural, y entre empresarios y trabajadores si nos referimos al medio urbano. En lo político la relación con sectores más conservadores a la interna del Partido Colorado y fuera de él con los blancos nacionalistas y con los católicos y en la otra dirección del espectro político con las tendencias anarquistas y socialistas. Por último, en lo cultural, no obstante la condición universal de la educación primaria al menos en el espíritu de las insituciones, la creciente extensión de la educación media y la apuesta a la educación superior como medio de ascenso social y por tanto, vehículo de «acercamiento», la escisión entre una minoría articulada en niveles culturales cuyo «saber» posibilita relación de dominio respecto del «poder» y una mayoría cuyo nivel cultural en general habilita a seguir y eventualmente reaccionar frente a los efectos que se generan desde los espacios de dominio a los que no tienen acceso, ha sido y continúa siendo un dato de nuestra realidad.

La focalización del nivel cultural nos coloca en el centro mismo del asunto del presente trabajo.

Carlos Vaz Ferreira: ética mínima para la fórmula del consenso social

Una referencia descriptiva al perfil biográfico de Carlos Vaz Ferreira¹⁶ permite comprender rápidamente su conveniente inclusión en la reducida nómina de intelectuales que el presente estudio ha seleccionado. Nacido en Montevideo en 1872, graduado como abogado en la Facultad de Derecho en 1903, había ganado por concurso la cátedra de Filosofía en la Universidad en 1897 la que ejerció hasta 1922. Fue miembro del Consejo Directivo de Instrucción Primaria entre 1900 y 1915, Decano de Preparatorios de la Universidad de Montevideo de 1904 a 1906, Maestro de Conferencias en la Universidad de la República desde 1913 hasta su fallecimiento, Profesor de Filosofía del Derecho en la respectiva Facultad entre 1924 y 1929, Rector de la Universidad a lo largo de tres períodos (1929-1930, 1935-1938 y 1938-1943), Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias entre 1946 y 1949 y Decano de la misma Facultad a lo largo de dos períodos, desde 1952 hasta 1955 y desde 1955 hasta su deceso en 1958. De la misma surge una presencia protagónica y prolongada en los tres niveles del sistema educativo uruguayo a lo largo de más de medio siglo, lo cual significa protagonismo en el diseño de las políticas educativas, parte sustantiva de las políticas culturales; el que se agiganta si se visualiza la presencia casi monopólica del Estado en los dos primeros niveles educacionales y sin el «casi» en el superior. Ese protagonismo se agiganta todavía más si se considera el estatuto excepcionalísimo de Maestro de Conferencias, cargo que fue creado para Vaz Ferreira (y que murió con él), desde el que a través de un auditorio constituido principalmente por estudiantes, maestros y profesores, a lo largo de cuarenta y cinco años -si dejamos de lado los períodos en que Vaz Ferreira se retrajo por razones de salud de su actividad intelectual- aportó a la configuración de modos de sentir, de pensar y de actuar propios de una eticidad con capacidad de expresión, producción y reproducción del *ethos* articulador y vehiculizador del modelo social y cultural hegemónico. A lo largo de ese desempeño despliega un importante volumen de pensamiento, reproducido

16 Sigo aquí la nota biográfica que preside todos los volúmenes de la edición de homenaje de las obras de Carlos Vaz Ferreira de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, en XXV tomos, Montevideo, 1963. A la misma edición remitirán todas las referencias directas al pensamiento del autor.

además en libros de los que se ha dicho «...parecen, más que escritos, hablados...», el que explícita o implícitamente tiene que ver con su circunstancia y con las demandas de su inserción institucional¹⁷, abordando cuestiones de filosofía de la más diversa naturaleza, cuestiones pedagógicas, educativas y sociales. No se calibra con justicia la significación de ese pensamiento en la forja del campo cultural uruguayo, si no se tiene en cuenta «...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 núcleo o centro 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.»¹⁸.

Se ha señalado como característica definitoria del pensamiento vazferreiriano, su modo de concebir y ejercer el filosofar, el que se produce y traduce como *razonabilismo*, actitud que implica: 1º) la pretensión de evitar un presumible cerramiento dogmático y de simplificación de la complejidad de lo real a través de soluciones prefabricadas propias del pensar por sistemas, como sugería la experiencia de hegemonía positivista en la que su generación se formó¹⁹, proponiendo en su lugar, el pensar por «ideas a tener en cuenta»²⁰, «graduar la creencia»²¹, como forma de pensar abierta, plural, problematizadora, sin soluciones pretendidamente últimas ni perfectas; 2º) acotar el intelecto, en cuanto función de la vida a las determinaciones del sentimiento y la acción para las cuales el «bien sentir» y el «bien actuar» de los que no puede separarse el «bien pensar», implica sentimiento, acción y pensamiento orientados en referencia a la idea-valor del Bien; 3º) más allá de los límites del pensamiento lógico que en principio configuraría la expresión de la racionalidad, la apelación al buen sentido «hiperlógico»²² permitiría resignificar a aquella con el criterio de la razonabilidad. El

razonabilismo consiste entonces en la actitud por la cual la razón se hace razonable. No obstante la intención de superar todo dogmatismo, el razonabilismo de Vaz Ferreira corre el riesgo de introducir no intencionalmente una especie del mismo al enseñar a «bien sentir», «bien pensar» y «bien actuar» desde su filosofía de la experiencia²³, lo cual puede querer decir, desde su personal experiencia cuyas condiciones de posibilidad están inevitablemente determinadas por sus propias raíces sociales y culturales, trascendentalizando tal vez ilegítimamente a los eventualmente diversos mundos de experiencia de los educandos, modos de sentir, actuar y pensar con arreglo a una idea del Bien que no ha sido discernida en el diálogo y la confrontación de argumentos entre esos diversos, sino “enseñada” por quien pareciera entender corresponderle la función de enseñar a aquellos que se beneficiarían del aprender lo enseñado, sin la perspectiva interactiva de una dialéctica enseñanza-aprendizaje²⁴.

Se trata de un modo de sentir, pensar y actuar que si bien se articula reflexivamente dentro de la espiritualidad propia de sus raíces sociales y culturales, al ser éstas las hegemónicas, la radicalidad en las direcciones divergentes y complementarias del sentimiento, el pensamiento y la acción en Vaz Ferreira, al salvar su propia subjetividad que es sin mácula de duda la del educador, lejos de posibilitar de un modo fuerte el discernimiento crítico del mundo establecido y vehicular vías para su transformación, contribuye a través de su intención y prédica reformista en su proyección sobre los educandos, a reproducir en última instancia el núcleo duro de la objetividad de las relaciones y estructuras sociales y culturales en las que se encuentra arraigado. 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 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

17 Declaró Vaz Ferreira en una oportunidad: “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”. Carlos Vaz Ferreira, «Fermentario», 24.

18 Arturo Ardao, «Introducción a Vaz Ferreira», Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961, 18.

19 El pensar por sistemas, entendiéndolo por tal los sistemas filosóficos al modo del positivismo, dado su carácter de totalidad cerrada, hace correr el riesgo de perder la posibilidad de conocer efectivamente la realidad al intentar forzar a la misma a quedar encuadrada dentro de la red conceptual del sistema que ya se ha definido sin tomar en cuenta debidamente la complejidad, movilidad y novedad posible de la realidad.

20 El pensar por ideas a tener en cuenta, posibilita la superación de los inconvenientes señalados. Frente al pensar por sistemas en filosofía, que en sentido vazferreiriano es estrictamente un modo de no pensar porque las soluciones están confeccionadas con independencia de los problemas a resolver, el pensar por ideas a tener en cuenta es el modo auténtico de pensar. Allí el esfuerzo por aproximarse a la verdad, no es solamente lógico sino también psicológico. Aunque en última instancia el mismo no se vea coronado por el éxito, es preferible el fracaso confeso a salvar al sistema presentando una pseudoverdad de confección.

21 Por «graduar la creencia» se comprende en Vaz Ferreira la actitud de ser muy cuidadoso en discernir aquello sobre lo que hay certeza, de lo que puede ser dudoso y de lo que se puede presumir imposible de ser conocido en algún sentido.

22 Por buen sentido «hiperlógico», denominación respecto de la que el propio Vaz Ferreira no se manifestó especialmente satisfecho, no debe entenderse una facultad que se superponga a la razón desde fuera, ni que la corone por la maximización de sus posibilidades de desarrollo. Tiene su fuente en la vida, en la experiencia. Allí en donde la razón formal declina al confrontarse con problemas que exceden al conjunto de sus propios supuestos, el buen sentido «hiperlógico» enraizado en la vida y en la experiencia, se revela como la única fuente posible de discernimiento. Si la razón con sus desarrollos formales nos da un criterio para la experiencia que debe ser atendido; la experiencia, que es experiencia de vida, nos devuelve a su turno un criterio para la razón. Esta articulación de la razón con la experiencia, parece ser condición para evitar tanto un uso dogmático de la primera como un irracionalismo, habilitando ese «racionalismo razonable» o «razonabilismo» a que se hace referencia.

23 La inclusión de la filosofía de Vaz Ferreira, dentro de las expresiones de pensamiento filosófico uruguayo que Ardao ha caracterizado como «filosofía de la experiencia», parece adecuada tanto a sus modos de ejercicio como a sus objetos de reflexión y análisis. (Arturo Ardao, «La filosofía en el Uruguay en el siglo XX», México, FCE, 1956, esp. «Primera Parte: Filosofía de la Experiencia» 21-105. Escribe Ardao: “La filosofía de la experiencia resultante entre nosotros de aquella coyuntura del pensamiento universal y nacional, quiso ser, con más precisión, filosofía de la experiencia concreta. Puso especial énfasis en lo que de concreto tiene en sí misma toda experiencia. Se irguió contra el abstraccionismo del lenguaje conceptual, contra el espíritu de generalización y sistematización, contra los verbalismos de la razón especulativa, contra el logicismo de las ideas puras; en una palabra, contra el intelectualismo. Exaltó por el contrario -aunque eludiendo el irracionalismo- la espontaneidad viviente del pensamiento en la realidad inmediata de la conciencia, el conocimiento no separado de la acción. Tanto como de filosofía de la experiencia podría hablarse de filosofía de la vida. Pero siempre que no se entienda ésta en su estricta acepción biológica, sino en la de contenido, devenir y peripécia de la conciencia humana.” (22-23).

24 Esta reflexión en buena medida está sugerida por la siguiente interpretación del razonabilismo de Carlos Vaz Ferreira: “El *razonabilismo* de Vaz Ferreira es la filosofía de una típica clase media que, dando por indiscutidos ciertos principios esenciales, busca llevar a cabo una acción sin objetivo claro, en última instancia dogmática, que rechaza la violencia y la coacción que repugnan a una *buen conciencia burguesa*” (Diana Castro y Mauricio Langón, «Pensamiento y acción en Vaz Ferreira», Montevideo, FCU, 1969, 67). Desde otra perspectiva de análisis del pensamiento de Vaz Ferreira, se establecen apreciaciones que percibo convergentes con mi argumento: “En su obra, la moral, la intencionalidad práctica están inspiradas en la afirmación de la prioridad fundamental de la vida subjetiva más íntima e inarticulada. Esta es la fuente productora de valor y lo valioso mismo, el criterio último a partir del cual juzgar los arreglos sociales, la marcha de la historia y el éxito o fracaso de la expresión lingüística” (Miguel Andreoli, «La moral en Vaz Ferreira: pluralismo, interioridad y desdicha», en *id.* compilador, «Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira», Montevideo, UDELAR, FHCE, DP, 1996, 182).

fundamentales y tendencias dominantes como objetivo efecto reproductor de su sensibilidad y práctica reformista.

En cuanto al reformismo vazferreiriano, podríamos decir que es minimalista y gradual en lugar de maximalista y de choque. A su juicio, frente al todo o nada de «la reforma» que por sus efectos inhibitorios no intencionales impide los cambios, de lo que se trata siempre es de introducir «reformas» que constituyen las alternativas siempre transitables, ante la consolidación de lo existente que en los hechos pareciera a su juicio producir el maximalismo reformista.

La filosofía cumple una función en la sociedad y Vaz Ferreira como filósofo es un singular funcionario de las instituciones educativas, cuya mediación es fundamental e inevitable para el cumplimiento de la misma. Especialmente, si se toma en cuenta que para Vaz Ferreira, en el caso de un joven país como el Uruguay, al haber a su juicio escasa «cultura ambiente», ello implica para su visión de la cultura que la misma debe ser prácticamente producida desde las instituciones, especialmente las que él califica de «enseñanza superior propiamente dicha» -que es la no profesional en el sentido de las profesiones liberales y de la cual la formación en filosofía es ejemplo paradigmático- e irradiada desde allí al conjunto de la sociedad. La institución educativa más que aparato de comunicación cultural, deviene en forma casi monóplica, aparato de producción del campo cultural. El protagonismo cultural de «la ciudad letrada» alcanza en esta concepción una restringida definición intramuros de la Universidad, la que en consecuencia viene a complementar en buena medida por desplazamiento y subordinación, en razón del carácter «superior» de su enseñanza, el papel que la instrucción primaria venía cumpliendo desde la consolidación de la reforma vareliana a fines del siglo XIX.

¿Qué características presenta la ética intelectual que se construye dentro de esos muros tan definidos y que apunta de hecho a construir el campo cultural a su imagen y semejanza?²⁵ ¿Qué eticidad parece articularse desde la traducción y difusión que esa ética intelectual efectúa de la moralidad sentida, actuada y pensada -finalmente vivida- por Vaz Ferreira?²⁶

En consonancia con las líneas generales de su filosofía de la experiencia, con su pensar por ideas a tener en cuenta frente al pensar por sistemas, con su gradación de la creencia, con su sentido de lo fermental en el pensamiento (que da título a uno de sus libros) que implica la vida del mismo frente al pensamiento en buena medida muerto que pretende vaciarse en fórmulas de certeza definitiva; en lugar de buscar la construcción de un sistema de moral, expresa una moral viva dotada de todos los atributos que caracterizan a su modo de pensar y que tal vez por ello no llegó a cuajar en la publicación de un libro que llevara por título «Moral viva». Considerando esta cuestión, recuerda Ardao²⁷ que en «Moral para intelectuales» Vaz Ferreira preconiza

una moral en la que «lo importante no es llegar a una escuela sino a un estado de espíritu...un estado vivo».

En esa ética intelectual que es «ética viva»²⁸, porque el intelecto hace parte de un pensamiento articulado con el sentimiento y la acción, que constituye la integralidad modal humana de la experiencia, por la que la vida sin dejar de ser realidad biológica adquiere justamente su dimensión humana; hay «tres grandes ideas directrices» que la distinguen: «la de la imposibilidad de alcanzar soluciones idealmente perfectas para los problemas morales; la de la pluralidad de fundamentos posibles de la conducta humana; la de la interferencia de los ideales. Todas ellas abogan en contra de la sistematización en el campo de la moral»²⁹.

La idea de la imposibilidad de soluciones perfectas en la moral se funda en la distinción vazferreiriana entre problemas explicativos o de constatación y problemas normativos o de elección. A juicio del autor solamente el primer tipo de problemas admite teóricamente soluciones únicas y en tal sentido, perfectas. En cambio los problemas normativos o de acción, no admiten una solución única, sino que por su naturaleza solamente admiten una solución de elección entre varias soluciones posibles, por lo cual no hay solución perfecta en el sentido admitido para los problemas explicativos. Los problemas morales son, obviamente, problemas normativos y de allí el estatuto de las soluciones que admiten. Un riesgo cierto en el plano moral es confundir la naturaleza de los problemas que lo constituyen y aspirar a una solución única pretendidamente perfecta; allí ciertamente nos encontraríamos con la situación en la que lo perfecto es enemigo de lo bueno. Es importante tener en cuenta esta idea vazferreiriana en su proyección en la construcción de la eticidad, en cuanto que, como veremos, los «problemas sociales» son en su perspectiva problemas normativos, admitiendo en consecuencia soluciones de elección y refractando *a priori* la pretensión de una solución única y en ese sentido, perfecta.

En cuanto a la pluralidad posible de fundamentos de la conducta humana, supone discernir críticamente, especialmente la falsa precisión y la falsa oposición en las que, entre otras falacias, suelen incurrir las éticas normativas filosóficas al pretender un único y excluyente fundamento de la moral.

Este pluralismo vazferreiriano conduce a la interferencia de ideales que es el modo en que el filósofo concibe el progreso moral, que en su visión es el nervio del progreso histórico. Los sucesivos ideales que irrumpen no desplazan a los ya existentes sino que se va produciendo una objetiva suma de ideales que subjetivamente es vivida como interferencia de los mismos. La interferencia de ideales no conspira contra la orientación del pensamiento, el sentimiento y la acción, sino en el sentido de determinar una moral conflictual, es decir una moralidad que se vive problemáticamente y con grados significativos de insatisfacción, al tener que articular ideales que presentan algunas aristas inconciliables.

Concibe Vaz Ferreira en esta forma, una singular dialéctica en la que la superación de orden moral, se vive intramuros de cada subjetividad como interferencia de ideales a ser tenidos en cuenta, los que no alcanzan su síntesis en un ideal integrador por superación de incompatibilidades de los ideales históricamente acumulados, sino que la única posibilidad de síntesis radica en la dimensión de un espíritu sensible,

25 En el abordaje de la ética intelectual de Vaz Ferreira, no obstante dos textos fundamentales, «¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?» (1936) y «Fermentario» (1938), son posteriores a nuestro período de análisis que se cierra en 1930, habremos igualmente de considerarlos porque terminan de definir su concepción de la moral, anteriormente focalizada en «Moral para intelectuales» (1909), aunque presente de distintas maneras en el conjunto de su obra.

26 Además de las obras señaladas, para la focalización de los aspectos más tangibles de la eticidad, interesan fundamentalmente «Sobre la propiedad de la tierra» (1918) y «Sobre los problemas sociales» (1922).

27 A. Ardao, *op. cit.*, 1956, 74.

28 A. Ardao, *op. cit.*, 1956, 74.

29 A. Ardao, *op. cit.*, 1956, 74.

abierto y tolerante, que resistente frente a la problematización de la integración de lo distinto o incompatible, radica en esa capacidad integradora su superioridad moral, que es superación de todo exclusivismo o especialización. Desde el pensamiento del filósofo uruguayo, el mecanismo de la suma de ideales y la vigencia de una subjetividad cuya capacidad de articular la interferencia entre los mismos, es signo de pluralismo, tolerancia y superioridad moral.

Planteada ya la naturaleza de los problemas sociales en la visión de Vaz Ferreira y, en consecuencia el tipo de solución que admiten así como el que se debe evitar buscar en función de su imposibilidad, considera frente a los mismos que hay que recurrir al «observar» y al «pensar», pero muy especialmente al «sentir». La conflictualidad inherente a los problemas sociales, en lo que a Vaz Ferreira más parece importar, la conflictualidad que subjetivamente vive un «espíritu sincero» al sentirlos (el que como el de Vaz Ferreira no parece ser justamente el de quien vive esos problemas objetivamente), hace que entre el abandono de los mismos que implicaría insensibilidad o el intento de una solución radical o maximalista amenazada por unilateralidad, de lo que en definitiva se trate sea de «reducir el mal» (lo cual implica de suyo una renuncia a intentar suprimirlo).

Dentro de ese espíritu, que es el suyo y que pretende representar a todos los espíritus capaces de sentir los problemas sociales (sin padecerlos) y por ello superiores, es decir, desde un espíritu que no es notoriamente el de los oprimidos o explotados, expresa la que podría considerarse la fórmula por excelencia para la reproducción del «país de las cercanías»: “...entonces se presenta algo utilísimo y bueno, que es lo primero que voy a tratar de sintetizar aquí; y es empezar por investigar si hay tanta oposición real como aparente, si no debería haber un acuerdo mayor; si está bien que, como ocurre en la práctica, las tendencias y las teorías luchen como si fueran contrarias en todo y desde el principio -o si todas esas tendencias deberían tener una parte común, sin perjuicio de que el resto siguiera siendo materia de discusión-. Y es esto último lo que voy a tratar de mostrar: que en vez de oposición y lucha total (por ejemplo: de conservadores contra socialistas, anarquistas, etc.), como hay en gran parte y como se cree que tiene que haber, los espíritus comprensivos, sinceros, humanos, pueden y deben estar de acuerdo sobre un ideal suficientemente práctico, expresable por una fórmula, dentro de la cual caben grados. Entendámonos ya: esa fórmula no suprime el desacuerdo, y aun cabe mucho desacuerdo dentro de ella; pero desacuerdo ya solo más bien de grado, dentro de la fórmula...”³⁰.

Esta fórmula que en los términos ya referidos de Real de Azúa del «país de las cercanías» traduce la clave cultural de la hegemonía de las clases medias la que supone ideológicamente mediaciones y aproximaciones entre los extremos ideológicos, es justamente presentada por Vaz Ferreira como la forma que permite discernir la «oposición polarizante» entre «individualismo» y «socialismo» o entre las ideas valores cuyo énfasis respectivo en buena medida los identifica, a saber «libertad» e «igualdad».

Desde la subjetividad del espíritu que se pretende sincero y también superior, tiene lugar la evaluación de los extremos de la «oposición polarizante» a través de los sentimientos de simpatía y antipatía que uno y otro despiertan.

Simpatía por el individualismo: por ser favorable a la libertad, entendida atributo de superioridad humana, en consecuencia favorable a la personalidad y a las diferencias individuales y «porque es tendencia *fermental*»; el individualismo potencia las tendencias que sin contradicción significan el progreso del individuo y la especie. Antipatía por el individualismo: «por su *dureza*», la libertad va acompañada por la responsabilidad de las consecuencias de actos y aptitudes de los individuos y cuando las mismas son negativas, el paliativo de la beneficencia «encarada como caridad, no nos satisface», dice Vaz Ferreira descalificando de paso la caridad desde la crítica a su uso dominante y desnaturalizado como limosna. Complementa la antipatía por el individualismo su proyección sobre el régimen vigente en la configuración de una serie de aristas “antipáticas”: «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.»³¹. El rechazo no es a la desigualdad sin más, sino al hecho de que ella sea «excesiva»; tampoco a la herencia o a la propiedad de la tierra en cuanto tales, sino al hecho de que sean «ilimitadas»: ello implica aceptación, que podría traducirse como «simpatía», por una desigualdad social moderada y por una herencia y propiedad de la tierra limitadas. Calificar a la «capacidad económica» (muchas veces producto de «la herencia ilimitada» o de «la propiedad de la tierra ilimitada») como una «aptitud», desde que nuestros textos constitucionales reconocen como legítimas diferencias las que proceden de las diferentes aptitudes, significa legitimar en principio la desigualdad en la capacidad económica, eventualmente minimizar esa legitimación al considerar a esa capacidad como «aptitud no superior» y por lo tanto, reforzarla.

Simpatía por el socialismo: «más humano»...«más bondad, más fraternidad, más solidaridad; no abandonar a nadie; también tomar la defensa del pobre, del débil...Simpático, también por la tendencia a la igualdad, en el buen sentido...Simpático, todavía, por 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...»³². Excepto el último párrafo que supone la posibilidad de una diferencia cualitativa en «otro sentido» en la orientación del progreso que «tal vez» podría imprimir el socialismo como alternativa al individualismo; los referidos a lo «humano», la «bondad», la «fraternidad» y la «solidaridad», ya parecen estar en el orden social vigente articulado sobre la teoría del individualismo aunque no en el mayor nivel posible, razón por la cual al «sentir y hacer sentir los males de la organización actual, y así mantener sentimientos y despertar conciencias» en lo que se refiere a «no abandonar a nadie», «tomar la defensa del pobre, del débil»; el socialismo podría estar operando en el sentido de la maximización de los referidos valores dentro de los límites del individualismo, como mejoramiento del orden real articulado por el mismo. Antipatía por el socialismo: «antipático, o temible, por las limitaciones, que parecen inevitables, para la libertad y para la personalidad. Limitaciones a la individualidad. Tendencia igualitaria en el mal sentido...»³³. El equilibrio

30 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales» (1922), Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes del Uruguay, VII, 1963, 21.

31 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 22-23.

32 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 23.

33 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 23.

que podía registrarse entre las respectivas simpatías se rompe al pasar al plano de las antipatías: el individualismo no pasa de ser «antipático» en los aspectos ya señalados, el socialismo en cambio presenta un modo de ser «antipático» que consiste en ser «temible». Esa falta de equilibrio proviene del hecho de que quien evalúa como antipáticas las aristas de «dureza» del orden social configurado sobre la matriz del individualismo no las padece personalmente; en cambio las aristas «antipáticas» del socialismo en la hipótesis de una eventual reformulación del orden social sobre esa matriz ideológica habrían seguramente de afectarlo negativamente, por lo que las mismas sentidas como amenaza, convierten al socialismo en «temible». La distinción de Vaz Ferreira entre «la tendencia a la igualdad, en el buen sentido» («simpática») y la «tendencia igualante en el mal sentido» («antipática» y «temible»), parece dejar en manos del «sentir» del espíritu «superior» (que inevitablemente «siente» desde su propia situación y condición), la identificación de las tendencias, la legitimación de una y el (¿legítimo?) rechazo de la otra.

En cuanto, según percibe Vaz Ferreira, la orientación individualista es concurrente con las tendencias del individuo y la especie, la orientación socialista para afirmarse sobre la base del fundamento espiritual³⁴ implicaría, «un cambio psicológico demasiado grande», por lo que a su juicio, «al socialismo parece presentársele una especie de dilema: o utopía psicológica, o tiranía...»³⁵. Es decir que el socialismo: o es imposible o es indeseable. Además frente al carácter «fermental» del individualismo, presenta la negatividad de su carácter «fijante»: en vez de ser una continuación del progreso del individuo y la humanidad, es percibido como su detenimiento. El aspecto tiránico del socialismo parece verificarse particularmente en el «demasiado estatismo» que supone el totalitarismo de Estado. Mirado de esa manera no parece ser una alternativa al individualismo: ni posible, ni deseable³⁶.

En el curso de esa discusión, Vaz Ferreira es consciente que «lo esencial sigue siendo el conflicto de las ideas de igualdad y de libertad»³⁷, que es la gran tensión que recorre los modelos de convivencia en toda la trayectoria de la modernidad desde que se han afirmado la libertad y la igualdad naturales. Así afirma: «...para la determinación de un ideal previo que nos ayude a pensar y a sentir sobre los hechos sociales, lo esencial ha de ser encarar bien el conflicto de las dos ideas o tendencias que constituyen *la oposición polarizante: igualdad y libertad* (o, si se quiere, menos sencilla

pero más comprensivamente: *por un lado, igualdad, con algo de seguridad, facilidad, bienestar presente; y por otro, libertad y personalidad, con algo que tiene que ver con posibilidades futuras, mejoramiento, fermentalidad...*)»³⁸.

El individualismo se polariza en dirección a la libertad, el socialismo en dirección a la igualdad. Pensar doctrinariamente el problema social cuyo eje es la tensión libertad-igualdad, no lo resuelve porque, o bien se sacrifica la igualdad o bien la libertad. En la orientación refractaria al pensar por sistemas y proclive a hacerlo por ideas a tener en cuenta, en el marco de la interferencia de ideales propios de la moral conflictual, que vive la tolerancia como norma de su moralidad y la proyecta al terreno de la eticidad, de lo que se trata es de abordar el problema social a través de la ya adelantada fórmula del «país de las cercanías» que consiste en el consenso respecto a que debe asegurarse algo a cada individuo (igualdad), dejando el resto a la libertad. Entiende Vaz Ferreira que de esa manera, al pensar el problema directamente en una fórmula que se pretende supradocinaria y que concilia igualdad y libertad, la discusión al articularse al interior de la fórmula de consenso pierde la rispidez de la polarización por el gradualismo que consiste simplemente en discutir hasta donde debe asegurarse igualdad en el punto de partida, límite a partir del cual lo demás queda en manos del ejercicio de la libertad. Complementa Vaz Ferreira 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 abajo de cierto límite»; el segundo, como deber de los individuos para con la sociedad: al disfrutar de una libertad factibilizada por el aseguramiento socialmente promovido respecto a las iguales condiciones en el punto de partida, cada individuo debería retribuir con «un *mínimum* de trabajo social»³⁹.

Esta fórmula, concebida por Vaz Ferreira como un «ideal» desde el que examinar «directamente» los hechos, sin la mediación polarizante de los sistemas, como construcción discursiva, cumple con perfil propio la función utópica. La fórmula ejerce singularmente esa función al focalizarse sobre tres aspectos de la *topía*: la herencia, la propiedad de la tierra y la división social entre explotadores y explotados en el capitalismo «privado».

Respecto a la herencia, ya se señaló que Vaz Ferreira la cuestionaba en su forma «ilimitada». Deberían establecerse limitaciones en función del criterio de mayor equidad en el comienzo y distinciones en función de un principio de disfrute universal de ciertos bienes, que incluye no solamente a los individuos sino también a las generaciones, impedido por su condición «privativa», especialmente cuando se trata de bienes naturales. «Limitaciones» y «distinciones» no significan eliminación de la herencia.

En cuanto a la propiedad de la tierra, es cuestionada su condición «ilimitada» a la luz del criterio de «tierra de habitación», como condición del «derecho a estar» señalado como «derecho individual por excelencia después del derecho a la vida»⁴⁰, lo cual significa un discernimiento en relación la «tierra de producción» respecto a la que por un lado debe reconocerse el derecho de las generaciones anteriores como producto de su trabajo, pero que también se debe considerar el de las generaciones

34 Evidentemente más afín al individualismo que al socialismo, Vaz Ferreira desde su «experencialismo» lo es más también al espiritualismo que al materialismo. En tal sentido, la «base real» en la que puede sustentarse y sostenerse en el tiempo una ideología es en su perspectiva, de naturaleza espiritual. Su espiritualismo psicologista (o psicologismo espiritualista) cree advertir una «natural» orientación «individualista» en el individuo y en la especie. En consecuencia, dar «base real» al «socialismo» implica una dificultosa (si no imposible) reforma del espíritu.

35 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 23-24.

36 Hay que tener en cuenta que Vaz Ferreira, distingue tres formas de socialismo.

Dos de ellas son rechazadas porque se alejan de su fórmula de discusión y porque no aseguran la consolidación de los progresos ya logrados por la humanidad o su proyección hacia logros mayores: el «socialismo de tercer grado» o «socialización de todo» (SPS, 48-49) y el «socialismo de segundo grado» o «socialización de los medios de producción» o «más o menos marxiano» (SPS, 49).

Acepta y promueve la «socialización de lo grueso» del «socialismo de primer grado» (socializar solamente algunos aspectos puntuales de la producción o del comercio), sosteniendo «Debería ser el que defendieran los socialistas» (SPS, 57), con lo que al límite de su fórmula en dirección al individualismo agrega ahora el correspondiente en orientación al socialismo, agregando: «Son los dos límites entre los cuales cabe la discusión y la duda, y se puede elegir, y fuera de los cuales se está en el error y el mal» (SPS, 58). Límites en el ejercicio de la libertad de elección: más allá del individualismo moderado por cierta equidad y del socialismo acotado por fuerte presencia de la libertad, nos encontramos en el territorio del «error» y el «mal».

37 Carlos Vaz Ferreira: «Sobre los problemas sociales», 25.

38 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 25-26.

39 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 34.

40 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 37.

actuales y futuras al «medio natural tierra», cuestión que aumenta su problematidad al cruzarse con la de la herencia⁴¹.

En relación a la división y lucha de clases en el capitalismo, de acuerdo a Vaz Ferreira, no procede de la realidad social misma, sino simplemente de un modo de pensarla doctrinariamente determinado que, a su juicio, por la simplificación que implica, por el desconocimiento de los matices y las transiciones que presenta la realidad y que allí están desconocidos, no obstante haber tenido efectos en el mejoramiento de las condiciones de los trabajadores manuales en el mundo capitalista, debe ser dejado de lado. A juicio de Vaz Ferreira la sociedad no está cortada por una línea divisoria que separa clases sociales polarizadas y en consecuencia en lucha inevitable, sino que, si se trata de pensar en clases sociales como dato de la realidad y no como construcción doctrinaria, se tiene un panorama distinto. En su visión los seres humanos se agruparían en tres clases sociales: «El trabajo puro; el trabajo impuro y el no trabajo»⁴².

La primera categoría incluye a trabajadores manuales e intelectuales y significa trabajo no mezclado con capital. Para Vaz Ferreira, el trabajo intelectual o espiritual (que es el suyo) es «*más trabajo* que el corporal», porque objetivamente lidera la renovación y el progreso y subjetivamente está «intrínsecamente» unido al dolor y no solo «extrínsecamente» como el trabajo manual. Si alguna sombra de duda se arrojaba desde ciertas lecturas tradicionales sobre la legitimidad de la actividad intelectual como trabajo, la lectura de Vaz Ferreira la disipa totalmente.

La categoría del «trabajo impuro» (trabajo complicado con capital) plantea un terreno de discusión derivado de la problematidad respecto a la justicia o conveniencia del capitalismo (conveniente pero injusto, justo pero inconveniente, justo y conveniente, injusto e inconveniente). La tercera categoría estaría configurada por aquellos «casos en que la organización social presente permite que no existan para ciertos individuos, ni la necesidad, ni la obligación de trabajo»⁴³.

De acuerdo a Vaz Ferreira, la distinción propuesta posibilita un discernimiento que la anterior polarización no permitía, haciendo participar del mismo error por falsa precisión (aunque con sentidos opuestos) a revolucionarios y conservadores, a saber: la tendencia «de los revolucionarios, a atacar todo lo que no sea trabajo manual, trabajo corporal, incluyendo entre lo que atacan, al trabajo intelectual englobado con el trabajo impuro y el parasitismo. Y, por otro, tendencia de los conservadores a defender todo eso también junto; en grueso, a defender, englobados, confundidos, al trabajador intelectual, al capitalista, industrial o comerciante, y al nudo heredero, ¡todos juntos!»⁴⁴

Sintetizemos los aspectos de la *función utópica* cumplida por la fórmula de Vaz Ferreira. Al focalizar las cuestiones de la herencia y la propiedad de la tierra desde el modelo utópico en el que las mismas son objeto de limitación y diferenciación en función de criterios de equidad para individuos y generaciones, se ejerce la *función crítico-reguladora* cuyo contraluz permite la crítica de la inequidad vigente por falta

41 En referencia a este cruzamiento, Vaz Ferreira enfatiza acerca de dos tipos de individualismo, el que hace referencia a los individuos de la generación presente y el que toma en cuenta a todas las generaciones. Dice que el primero «no ha sido formulado» y el segundo «no ha sido formulado bien» (SPS, 46); ello explica las dificultades del individualismo para dar solución doctrinaria a los problemas que plantea esta cuestión articulada de la herencia y la propiedad de la tierra.

42 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 64.

43 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 65.

44 Carlos Vaz Ferreira, «Sobre los problemas sociales», 67.

de límites y de discernimiento, apuntando a la regulación de esos extremos para su mejoramiento. La *función liberadora del determinismo legal* opera por el señalamiento que la división de la sociedad en burgueses y proletarios y la consecuente lucha de clases no sería más que un modo simplificador de pensar la realidad y de ninguna manera una descripción o explicación de lo real-social y de sus tendencias. La crítica reguladora de la realidad y la liberación respecto del determinismo legal que pretendidamente gobierna sus tendencia se complementa con el cumplimiento de la *función anticipadora de futuro* que, para el caso, en lugar de una perspectiva de ruptura y transformación revolucionaria en un futuro absolutamente otro (que era sentido como un presente negativo en donde esa transformación había sido realizada y rechazado como «temible» amenaza para la propia realidad), se trata de una perspectiva gradualista, evolutiva, hacia un futuro que no es más que la extensión del presente, reformado por la ampliación de sus aristas «buenas» y la reducción de las «malas», en el que no se vislumbra una sociedad perfecta en la cual la polarización libertad-igualdad hubiera alcanzado una solución definitiva. Justamente, la naturaleza de los problemas sociales no admite este tipo de solución, el gradualismo del proceso reformista no supera la conflictualidad, pero la contiene dentro de los límites de una fórmula de consenso que consiste en la orientación hacia una libertad con igualdad de sentido intencionadamente democrático. Dicha fórmula no logra sacudirse la libertad sin igualdad de sentido objetivamente elitista⁴⁵, producto de la preferencia por la libertad de Vaz Ferreira, por lo que no logra profundizar esa declaración de intención en términos de exhaustividad democrática, al encerrar la discusión dentro de límites que no comprometen al sistema. Como el futuro que se anticipa es el presente mejorado a través de reformas graduales, esa imagen de futuro, además de movilizar en pos de su realización, también lo hace en el sentido de la reproducción del presente que permite anticiparlo y con el que no debe romperse radicalmente si se quiere que ese futuro deseable sea siempre posible.

Como corolario, la *función constitutiva de las formas de subjetividad*, se cumple en la definición de un modo de posicionarse frente a la cuestión social, que pretende no ser definible: ni individualista, ni socialista, ni ecléctico. Supone pensar directamente los problemas, como realmente son y buscar para ellos el tipo de soluciones que admiten según su naturaleza⁴⁶. El prototipo de esa forma de subjetividad, espíritu pretendidamente superior y sincero, configura un paradigma que coloca en el centro de la actividad humana a lo espiritual e intelectual, expresión social del trabajo puro que se identifica con los sectores medios, que objetivamente ejercen el liderazgo del bloque de poder que construye y consolida su hegemonía en el período.

Domingo Arena: eticidad obrerista y cuestión social

45 La distinción entre liberalismo democrático y liberalismo elitista, muy pertinente para este análisis, me la ha sugerido la circunstancial lectura del proyecto de investigación «Estudio de la ideología dominante en el Uruguay de la segunda posguerra. Sus variantes y antecedentes, exógenos y endógenos. La realidad histórica necesaria a su contextualización, nacional e internacional» que Sergio Ribeiro, su autor, colaborador honorario del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, ha puesto en el correr de los últimos días a mi consideración.

46 La pretensión vazferreiriana de pensar los problemas «directamente», «como realmente son» e identificarlos «en su naturaleza», por la que intenta justificar un modo de pensar más allá de todo sistema de ideas, que a diferencia de los mismos produciría el mayor grado posible de aproximación a la verdad para cada problema puntual, no resiste el más leve análisis epistemológico: no hay pensamiento sin mediaciones. No obstante un realismo ontológico, desde el punto de vista gnoseológico el realismo ingenuo ha sido desplazado hace ya mucho tiempo por el realismo crítico para el que el conocimiento de lo real es siempre producto de condiciones de representación.

Después del extenso e intenso recorrido por algunos aspectos de la vida y muy especialmente del pensamiento de Carlos Vaz Ferreira, que no obstante ser, por lo menos implícitamente, pensamiento de su circunstancia, se manifestó en general con la distancia de lo coyuntural y puntual inmediato propia de la tendencia a la abstracción del pensamiento filosófico; la referencia a Domingo Arena puede justificarse por su ubicación en otro nivel del campo cultural uruguayo del período analizado desde el cual expresa en el plano del pensamiento político aspectos significativos y convergentes en la producción del núcleo de la ética intelectual, constituyente del eje del paradigma ideológico que hegemoniza el período.

Domingo Arena nació en Italia el 7 de abril de 1870, llegando a Montevideo con su familia en 1877⁴⁷. Cursó estudios en nuestra Universidad Mayor, graduándose de Farmacéutico en la Facultad de Medicina y más adelante de Abogado en la Facultad de Derecho. Mientras cursaba estudios en esta segunda Facultad desempeñó un cargo en la Fiscalía de lo Civil en la capital. Exhibiendo según su biógrafo «notables condiciones intelectuales», militó desde muy joven en el Partido Colorado, llegando a desempeñar la diputación por Tacuarembó, Soriano y Montevideo en distintas legislaturas. En 1903, al pasar José Batlle y Ordóñez a ejercer la presidencia de su primer período de gobierno, Arena ocupó el cargo en el Senado al que Batlle naturalmente había renunciado. Fue Presidente de la Cámara de Diputados por varios períodos y también miembro de la Asamblea General Constituyente en 1917. Como gobernante en el ejecutivo, integró el primer Consejo Nacional de Administración en el período 1919-1925. Su labor periodística en «El Día» fue de primer orden y muchos editoriales del periódico, a pesar de no llevar su firma se deben a su pluma. En su tarea legislativa tuvo papel protagónico en la propuesta, discusión y elaboración de las leyes sociales más importantes en el marco del primer batllismo, pudiendo considerársele con justicia líder máximo de la política renovadora de José Batlle y Ordóñez. De su actividad como escritor, político y parlamentario, han resultado una serie de libros⁴⁸. Su fallecimiento tuvo lugar en Montevideo el 3 de junio de 1939.

Nos encontramos en presencia entonces, de un intelectual orgánico de la orientación ascendente del partido en el gobierno, que especialmente en el curso de las dos presidencias de José Batlle y Ordóñez, 1903-1907 y 1911-1915, intermediadas por la presidencia también batllista de Claudio Williman, lo consolidaron como el partido del poder por el resto del siglo, no obstante las victorias nacionalistas de 1958 y 1990, el interregno dictatorial 1973-1984 y la nueva situación de tres grandes fuerzas políticas que, convergiendo con matices hacia el centro, disputan el electorado con oscilante paridad en el umbral del nuevo siglo.

Un pensamiento que importa, porque construye gobierno y poder como núcleo duro de la hegemonía batllista, desde el marco del aparato partidario, desde las columnas de «El Día», principal aparato de difusión ideológica del batllismo y desde

las responsabilidades del legislador, constituyente y gobernante; todos ellos lugares centrales en el espacio público propio de la época.

Bajo el título «El humanitarismo de Batlle», Domingo Arena da cuenta de la concepción compartida con José Batlle y Ordóñez respecto a los fundamentos de la acción humana, que en su caso se vehiculiza entre otros planos, en el de la política.

En cuanto a los mismos, como es proverbial, el batllismo declina respecto del fundamento trascendente característico de las religiones positivas y particularmente del catolicismo, respecto del que mantiene una fuerte relación crítica; expresando en cambio, con acento propio, el proceso de secularización y de laicización del pensamiento, característico de la modernidad. La política no se presenta, para esta orientación del pensamiento y la acción, como simple manejo instrumental del poder en función del mero criterio de la eficacia que justifica los medios, de acuerdo a la más tradicional lectura de Maquiavelo, paradigma de modernidad política.

Las virtudes fundamentales del gobernante parecen no ser la «fuerza» y la «astucia», sino que (también para el gobernante), la virtud cardinal que se proclama es la «bondad». Escribe Arena refiriéndose a Batlle: «sí, tiene razón, la bondad ha de ser la virtud por excelencia»⁴⁹. La política, como actividad humana, exhibe entonces un fundamento ético en la «bondad», que frente al «amoralismo» e «instrumentalismo» político del modelo maquiavélico se legitima como «moralismo» y «humanitarismo»: la finalidad socialmente exhibida en ejercicio de la política, pretende no ser la reproducción del poder por el poder mismo, sino la disponibilidad del poder para la promoción de mejores calidades de vida en todos los seres humanos, especialmente en quienes como los trabajadores y desamparados, más habrán de beneficiarse de esa orientación «humanitaria»⁵⁰.

Ahora bien, la «bondad» como virtud por excelencia, no parece implicar definirse en relación con un fundamento objetivo. Ella, que es sinónimo de «valor», «espíritu de justicia», «propulsora del progreso», es definida como «inteligencia pura», siendo a su vez la inteligencia identificada como «núcleo del alma humana»⁵¹. Con resonancias en alguna forma socráticas, respecto a la inescindible relación entre el bien pensar y el bien actuar y más próximamente ilustradas para las que el desarrollo del conocimiento redundaba en el mejoramiento moral; la «bondad» es presentada como condición del discernimiento de la «inteligencia», la que anida en el centro mismo de la subjetividad de todo individuo. El fundamento de la política es entonces ético, de carácter subjetivo, al mismo tiempo antropocéntrico, pues parte del individuo humano y antropotético porque se orienta «humanitariamente» hacia todos, especialmente quienes más necesitan de tal «humanitarismo» ético-político. Ese fundamento ético de la política reconoce, según se ha señalado, la influencia del *solidarismo*⁵², ideología que frente a la falta de igualdad vigente en la sociedad apunta a establecer un mayor equilibrio por la ayuda a los más necesitados. La influencia del solidarismo

47 Los datos biográficos de Domingo Arena los he tomado de la ficha biográfica contenida en Domingo Arena: «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», Montevideo, Claudio García y Cía., Editores. De allí, prácticamente los transcribo.

48 Obras de Domingo Arena: «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», «Cuadros criollos», «Discursos políticos y parlamentarios», «El libro de las crónicas», «Escritos y discursos del Dr. Domingo Arena sobre el señor José Batlle y Ordóñez».

49 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», Montevideo, Claudio García y Cía., Editores, 22.

50 Siempre puede argumentarse que las caras visibles del «humanitarismo» y el «moralismo» en el ejercicio del poder, tras la pretensión de ser fundamento y finalidad en el mismo, pueden articularse centralmente como medios funcionales a su reproducción. En esta perspectiva, ningún ejercicio de la política podría escapar a la lógica de la política como lógica del poder.

51 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 21.

52 Manuel A. Claps, «José Batlle y Ordóñez, estudio preliminar y selección documental», Montevideo, Colección los americanos, tomo VI, Ediciones de la Casa del Estudiante, 12-14.

y especialmente de León Bourgeois en la configuración del paradigma ideológico del batllismo, es explícitamente reconocida por Domingo Arena en una intervención en el Senado del 18 de octubre de 1912, en la que expresa: «Todos compartimos estas ideas en pro del mejoramiento de las clases proletarias. Hoy está en el programa de todos esa política de previsión social, que el ilustre León Bourgeois definía como la política de pensar un poco en los otros»⁵³.

Desde ese fundamento ético, articulado con ese referente ideológico que a diferencia del socialismo no busca revolucionar el orden social vigente en la pretensión de realizar la igualdad, sino que solamente apunta a atenuar la desigualdad dentro del marco legal del orden establecido, en tanto concibe además la libertad como obediencia a la ley; se pone en juego un criterio de justicia distributiva fundado en el principio: a cada uno según sus necesidades⁵⁴, al menos como referente utópico al tener en cuenta la dificultad material de determinar las necesidades de todos y de ajustar el criterio mismo de necesidad. En este sentido Domingo Arena refiere que a Batlle «lo irritaba la convicción corriente, de que el trabajador podía vivir con menos porque sus necesidades son menores» y comenta, señalando las dificultades de establecer las necesidades con ecuanimidad: «es cómodo establecer que no se necesita lo que no se está dispuesto a dar»⁵⁵.

Desde la perspectiva de los fundamentos éticos de esta visión y práctica de la política, podría pretenderse consistentemente que los actos legislativos y de gobierno ejercidos sobre el fundamento de la «bondad», podrían eventualmente legitimarse por su intencionalidad de ejercerse «buscando el bien del mayor número»⁵⁶. Puede argumentarse críticamente frente a esta presunción, que en el terreno de lo político, no alcanza con los fundamentos subjetivos de la «bondad» en los parámetros de una ética de la intención; la legitimación habría que buscarla entonces en los resultados objetivos. Los mismos implicarían que ese «mayor número» objetivamente se hubiera beneficiado de esa intención y subjetivamente tuviera conciencia de la optimización de su situación en el sentido del bien como efecto de la objetivación de esa intencionalidad política. Los resultados objetivos en lo que al primer batllismo se refiere, son por todos conocidos y si bien en buena medida pudieron ser fruto de la «bondad» inspiradora de la intención política de los gobiernos batllistas, en medida no menos importante fueron inequívocamente producto de la lucha reivindicativa de los sectores sociales especialmente afectados por las condiciones de fuerte desigualdad con

las que se inició el siglo, así como de la presencia combativa de las tendencias ideológico-políticas anarquistas y socialistas, que con sus propios perfiles coadyuvaban en la articulación de sus demandas.

Mientras los sectores políticos conservadores mantienen con variantes una óptica deslegitimante de las luchas obreras, especialmente cuando las mismas adquieren alguna intensidad en sus manifestaciones y mientras los socialistas primero y luego también los comunistas desarrollan, también con variantes, una óptica legitimante al evaluarlas como cabal expresión de la lucha de clases, por la que el proletariado en confrontación con la burguesía trabaja por su emancipación y la de la sociedad en su conjunto; el batllismo al igual que estas últimas orientaciones las legitima, pero a diferencia de ellas niega que las mismas sean la expresión de una lucha de clases. La división entre «burgueses» y «proletarios», propia del paradigma marxista de la lucha de clases, se transforma en el paradigma batllista en la que tiene lugar entre «patrones» y «obreros», en una lucha cuya legitimidad se consagra al mantenerse dentro de los límites de la legalidad vigente, por lo que si bien se manifiesta directamente en el terreno de lo social, en buena medida se traslada al de lo político, como espacio legítimo y legal de representación de las demandas; en la configuración de un paradigma ideológico en el que el criterio de la legitimidad ha quedado capturado intramuros de la legalidad propia del orden jurídico-político existente. Así, expresa Domingo Arena, refiriéndose a Batlle: «En la república, honradamente ejercida veía el remedio de todos los males sociales, desde que las masas, con su voto, podrían apoderarse del gobierno e imponer sus reivindicaciones sin necesidad de extremismos»⁵⁷, con firme convicción en el grado de representatividad de los gobiernos democráticos en relación a las necesidades e intereses de sus representados y muy especialmente respecto del principio de legalidad como condición necesaria y suficiente para la resolución de «todos los males sociales», desde que la conducta ajustada a la ley significa libertad, en uso de la cual es posible, por el simple peso de las mayorías, proponer a las modificaciones del orden legal convenientes a la solución de los males por los que las mismas se ven afectadas.

Además, la perspectiva subjetivo-objetiva de la movilidad social, le quita a esta lucha entre «obreros» y «patrones» la dramaticidad de la que tiene lugar entre «burgueses» y «proletarios», introduciendo la perspectiva propia del individualismo metodológico por la que el ascenso social es percibido como normal resultado del «esfuerzo» personal y el descenso social como efecto no querido de la falta del mismo: «Conviene hacer notar que en esta lucha entre obreros y patrones no debe verse una verdadera lucha de clases, como algunos parecen entenderlo, examinando superficialmente las cosas. No es raro que un obrero por su esfuerzo constante se transforme en patrón y tenga que seguir la corriente de todos los patrones, ni es imposible que un patrón o alguno de sus hijos, concluya por ser obrero»⁵⁸. La movilidad social como producto del esfuerzo personal, sustituye al escenario de clases sociales en un escenario de individuos que pueden aspirar a ascender y a no descender, no habiendo ningún condicionamiento social que sea impedimento ineluctable, tanto del ascenso como del descenso.

El proyecto batllista contribuye a facilitar esa movilidad en su sentido ascendente, 1º) promoviendo en el imaginario social la fe ilustrada en el poder de la educación

53 Domingo Arena en el Diario de Sesiones del Senado, 18 de octubre de 1912. Citado por Manuel A. Claps, op.cit., 14.

54 Se lee en el ejemplar de «El Día» correspondiente al 21 de marzo de 1917: «Y eso que hemos admitido como regla exacta de justicia la muy sencilla de que corresponda a cada individuo una parte igual de los bienes de que la humanidad dispone. Pero la justicia de esta regla podía ser discutida. El enfermo requiere más atenciones que el sano; el débil que el fuerte, el niño que el hombre. Los temperamentos determinan también diferencias sensibles, de dos sanos, uno comerá más que otro; aquél necesitará más abrigo. Las necesidades variarán además con los caracteres, con el desarrollo intelectual, artístico o científico: este necesitará un laboratorio, aquél una biblioteca, el de más allá una galería de cuadros o de esculturas. Así, un reparto igual de los bienes terrenales podría dar un resultado que no sería fácil calificar de justo: el que unos tuvieran mucho más de lo que necesitan y otros mucho menos. Habría que aceptar entonces una regla más racional: la de que se atribuyese a cada cual no una suma igual de bienes sino una suma proporcionada a sus necesidades. Pero es posible imaginar las dificultades que originaría la aplicación de esta regla, de la que tendría que ser una condición previa la determinación de las necesidades de cada individuo».

55 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 25.

56 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 22.

57 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 29.

58 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 72.

para verificar la misma, desde que no concibe entre los hombres otras diferencias «sustanciales» que no sean las de orden cultural las que determinan que económicamente unos sean «pobres» y otros «acomodados», 2º) generando las instancias institucionales a través de las que con la cuota del inevitable esfuerzo personal se puede lograr la superación cultural, condición del ascenso social. Escribe Domingo Arena en este sentido, refiriéndose a Batlle: «Como las únicas diferencias sustanciales que veía entre los pobres y los acomodados, eran la instrucción y la cultura, creó la enseñanza nocturna y la hizo gratuita, para dar la posibilidad, al menos, de que todos pudieran alcanzar la meta»⁵⁹. Entendiendo que las causas de la pobreza no son centralmente económico-sociales sino culturales, se apunta a dar la posibilidad (¿se la da «realmente» con universalidad?) para quien quiera aprovecharla, de superar su condición de pobreza. De hecho, la pobreza subsistente quedará justificada en la responsabilidad personal de los «pobres» que no quisieron hacer el esfuerzo para convertirse en «acomodados». La perspectiva que el modelo propone no es la de superación social de la pobreza, sino simplemente la superación individual a través del esfuerzo personal con el supuesto implícito de que querer es poder, con la meta paradigmáticamente individualista de convertirse en «acomodado» (aunque liberemos al término de sus connotaciones más negativas). Se promueve en definitiva una ética individualista del esfuerzo en el marco de un modelo en el que se pretende para la educación institucionalizada un nivel de protagonismo del que seguramente carece al interior del campo cultural. A su interior los aparatos educativos son visualizados como oportunidad políticamente producida para supuestamente factibilizar, con universalidad, el logro de la meta del acomodamiento social cuya legitimidad no es puesta en cuestión, sino que más bien parece aceptarse con el carácter de lo natural. Sobre el supuesto de la naturaleza meramente cultural de la «cuestión social», queda legitimada la creación de un marco institucional, que se supone brinda a todos por igual oportunidades formales de aproximación significativa a la meta de ascenso social. De hecho, es un tipo de solución que desdramatiza la «cuestión social» comparativamente con la perspectiva de la lucha de clases, porque promueve la universalidad del horizonte del ascenso social que en la práctica se traduce bajo la forma de esfuerzos individuales por alcanzarlo. Esfuerzos individuales exitosos aunque más excepcionales para los miembros de los sectores sociales subalternos consolidan la credibilidad del modelo de ascenso social, esfuerzos individuales fracasados aunque más numerosos, no desacreditan al modelo hegemónico, sino que son visualizados como insuficientes aún por los mismos actores que llegan a internalizar la culpa o como producto de una conjunción aleatoria de circunstancias que eximen de culpa tanto al actor como al modelo. Obviamente, se trata de una vía de solución a la «cuestión social» que porque genera un horizonte de ascenso y reduce las expresiones confrontativas de la polarización social al promover la aproximación de tenor fundamentalmente cultural, entonces lejos de proyectarse objetivamente a la superación de la pobreza, tiende a reproducirla al promover y reforzar mecanismos de legitimación cultural respecto a su presencia en la sociedad.

Congruentemente con lo señalado, en el estricto terreno de las definiciones ideológicas, Domingo Arena como representante del batllismo, marca distancias con el socialismo respecto particularmente al diagnóstico y pronóstico de la «cuestión so-

59 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 26.

cial». Reconoce núcleos de verdad en el señalamiento que de la misma efectúa el socialismo, frente al que el batllismo se constituye como una alternativa: «Recordemos que el socialismo, por ejemplo, sean cuales fueren sus errores y las utopías que encarna, encierra una grande e incontestable verdad, cuando nos dice que hay multitudes con el más perfecto derecho a la vida, que languidecen de hambre; cuando nos recuerda que las tres cuartas partes de la humanidad trabaja sin descanso, afanosamente, sin más recompensa y sin otra esperanza que una lenta y dolorosa comunión; cuando nos hace sentir a todos los hombres de corazón, sin distinción de doctrinas, que dentro del régimen social vigente se desarrollan graves males crónicos que es preciso aliviar si no curar, buscando el remedio donde quiera que se encuentre»⁶⁰. La perspectiva del «alivio» que en los términos de un posibilismo político parece dotada de mayor factibilidad que la de la «cura», marca en buena medida el sentido de la alternativa batllista.

Para contrastar su perfil alternativo al socialismo, el batllismo se define como «obrerismo»⁶¹. En una sesión del Senado del 18 de octubre de 1912 en la que se discute sobre «El derecho a la vida», en respuesta a algún planteo socialista, Domingo Arena expresa: «si yo no estuviera en un partido político capaz de realizar las cosas que ustedes apenas programan, probablemente sería también socialista, tal vez hasta fuera anarquista»⁶² y en otra del 22 de octubre de 1915 con motivo del debate de «Las ocho horas para todos los trabajadores», dice: «Antes de terminar, señores, quiero declarar bien categóricamente, bien solemnemente, que yo soy muy obrerista»⁶³. Frente a un socialismo gravado por «errores» y «utopías», que solamente es capaz de señalar problemas, el «obrerismo» batllista se perfila como alternativa real en función de las credenciales de su capacidad realizativa. El «obrerismo» batllista apunta así a convertirse en representante en el espacio político, de los intereses de la clase trabajadora a los que identifica y «representa» desde su propia perspectiva de clases medias en ascenso, cuyas tensiones encubre bajo la tesis de la no existencia de clases sociales, colonizando un territorio que en función de una perspectiva clasista fuerte y definida, debería ser hegemónico por una orientación socialista.

La diferencia teórica fundamental que el batllismo plantea respecto del socialismo tiene que ver con el posicionamiento respecto del capital. No obstante un distanciamiento crítico respecto del capitalismo salvaje, que con motivo de la discusión sobre «El descanso semanal y el rotativo» en la Cámara de Representantes el 20 de noviembre de 1918, le lleva a Domingo Arena a señalar que «...esta sociedad capitalista, para

60 Domingo Arena: «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 76.

61 Escribe José Batlle y Ordóñez: «Si bien no les unen vínculos políticos con el socialismo, les aproxima por lo menos a él su propia grandeza de ideales.

La índole, los procedimientos y las tendencias de los colorados, no puede decirse en efecto que son socialistas; pero no puede negarse que la índole de los procedimientos y las tendencias de nuestro partido -que tiende a liberalizar a las masas, a hacer progresar las instituciones, a conceder al pueblo todos los beneficios de la más amplia democracia... (no puede negarse) que desde estos puntos de vista tiene que cultivar con el socialismo y en general con las clases obreras cierta cordial simpatía» (J.B. y O., «Cuaderno de Marcha» N° 32, 20-21). «Nosotros nos llamamos obreristas y no socialistas, en cuyo concepto algunos quieren que entre la lucha de clases...» (J.B. y O., «El Día», 30 de noviembre de 1919). Estas dos citas de José Batlle y Ordóñez están tomadas de Manuel A. Claps y Mario Daniel Lamas, «Algunos aspectos de la estructura ideológica del batllismo», Investigación Económica 162, octubre-diciembre de 1982, pp. 219-265, México, Facultad de Economía, UNAM, 238-239).

62 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 106.

63 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 122.

poder seguir marchando como marcha, para poder seguir utilizando como utiliza el pobre rebaño humano, necesita forzosamente mantenerlo en estado de abyección, de embrutecimiento, de abandono en que hoy vive»⁶⁴; con lo que está planteando la necesidad de una rectificación de ese modo de funcionamiento, el «obrerismo» batllista no se opone al capital en nombre del trabajo en la forma en que lo plantea el socialismo. En este punto, Domingo Arena y el batllismo a través de su palabra, marcan una distancia sustancial con el socialismo: «...se dice: “que somos enemigos del capital, que no hacemos más que perseguir el capital”; ¡Una aberración y una enorme injusticia! Somos demasiado inteligentes, permítaseme la inmodestia, para incurrir en una aberración semejante. ¿Cómo vamos a perseguir el capital cuando sabemos bien que es la fuerza esencial del movimiento industrial del mundo?» y continúa: «Nosotros, pues, en vez de ser enemigos del capital, lo que podemos es hacerlo más inteligente, más vibrátil, más humano! Lejos de perseguirlo lo estimulamos, al contrario, a que gane, a que se acreciente! Lo único que le decimos es que es necesario que proceda de otra manera, que se multiplique todo lo que quiera, pero no sacrificando precisamente al hombre, que es el que lo alimenta y sin el cual no existiría. De manera que más que enemigos del capital, podríamos llamarnos con justicia, educadores y enseñantes de ese capital»⁶⁵. A pesar de que en el último tramo de la alocución citada, Domingo Arena rescata el trabajo humano como fuente última del capital, ha afirmado la centralidad y esencialidad del capital. Consecuentemente, desde su perspectiva «obrerista», «solidarista» y «humanitarista», el batllismo no se declara enemigo del capital en una perspectiva de lucha que pudiera producir un orden social alternativo más allá de los límites del capitalismo, sino que al colocar al hombre mismo como referencia última para el despliegue del capital, se trata de minimizar la sacrificialidad del capitalismo a través de la «humanización» del capital, que no debe ser eliminado, sino estimulado en su crecimiento pero «educado» para que el mismo no destruya a quien con su trabajo lo hace posible.

Mirada la eticidad que en la construcción discursiva de Domingo Arena se trasunta en la perspectiva de la función utópica, puede señalarse que la función crítico-reguladora se cumple en la tensión entre la *topía* del capitalismo salvaje y la utopía del capitalismo «humano», «inteligente» y «educado», en la que el primero, dominante en la escena internacional genera las condiciones para la producción del segundo como el lugar desde el que mirarlo críticamente y hacia el cual transitar en la perspectiva de un capitalismo de reformas, que a escala nacional tuvo la identidad batllista. La disposición a «educar» al capital expresa cabalmente la función liberadora del determinismo legal que opera tanto hacia el extremo del libre mercado propio del capitalismo salvaje, como hacia el de una economía socialista, por entonces recién por comenzar a enfrentar en la práctica los problemas de su definición (1918) allí donde la revolución socialista había tenido lugar: ni un orden natural capitalista que sacrifica los seres humanos al capital, ni un orden natural socialista que al adversar al capital, eventualmente genera otro orden sacrificial porque bloquea el «movimiento industrial» y con él la perspectiva del desarrollo humano. La función anticipadora de futuro en la que el futuro-otro es ese capitalismo fuertemente humanizado, opera como «impulso» para la superación de las falencias del presente y al mismo tiempo como «freno» para evitar que ese camino de superación suponga rupturas radicales con ese presente. La forma de subjetivi-

dad que se produce y proyecta hegemónicamente, ni conservadora ni revolucionaria, ni capitalista ni socialista; reformista y obrerista, pretende encontrar el fundamento de su identidad, no en condiciones objetivas, sino estrictamente subjetivas que facilitan su universalización: la bondad, que al modo del buen sentido cartesiano considera lo mejor repartido en el mundo y como inteligencia pura se concibe incuestionable referente para garantizar una visión ecuaníme de la sociedad y de sus posibilidades en la orientación hacia el Bien. Puede por otra parte señalarse desde una perspectiva externa, que la racionalidad razonable de transitar por el «justo medio» que aunque no garantiza la realización del Bien, al menos asegura no alejarse demasiado del mismo al evitar las conductas por defecto o por exceso, pareciera paradigmáticamente corresponder a una subjetividad de clases medias en directa relación a sus objetivas condiciones de vida, que para el período, el batllismo representa cabalmente.

Emilio Frugoni: eticidad desde los intereses de la clase trabajadora, los principios y los ideales

En 1904, año que según recordáramos, marca con la muerte de Saravia en Masoller, el punto de quiebre en la transición del país tradicional al país moderno, tiene también lugar la «profesión de fe socialista» de Emilio Frugoni, nacido en Montevideo el 30 de marzo de 1880⁶⁶. Esta profesión de fe, que Frugoni realiza después de haber colaborado en la recomposición del Centro Socialista Obrero, refuerza esa valoración de 1904. Ella implica, frente a los partidos de divisas que han reivindicado hasta el presente su condición tradicional como fuente inigualable de prestigio, el avance en la definición de un partido de ideas; el Partido Socialista que, entre otros fundamentos, presenta credenciales de modernidad y que por impedimentos derivados de la legislación electoral de la época, pudo cumplir con todas las formalidades fundacionales y su integración al sistema de partidos, recién en 1910, año en el que Frugoni concluyó su carrera de abogado. Con gran dedicación Frugoni tuvo una presencia creativa y prolongada en distintas manifestaciones de la vida cultural que lo proyectaron más allá de las fronteras nacionales. A los veinte años publicó su primer poemario, al que agregó una lista de nueve más, el último de los cuales fue «Poemas civiles» de 1944. En prosa, una serie de libros de los que nos interesará aquí especialmente «Socialismo, Batllismo y Nacionalismo», publicado en 1928. Desde 1896 incursionó en el periodismo, dirigiendo diversas publicaciones, entre las que «El socialista», «Justicia» y «El Sol» en su primera época, son las que deben aquí ser destacadas. Ejerció la docencia en Literatura a nivel de la enseñanza secundaria, cuando todavía era estudiante de derecho. A partir de 1926 y hasta 1933 tuvo a su cargo la cátedra de Legislación del Trabajo y Previsión Social en la Facultad en la que había cursado estudios, llegando a ejercer su Decanato entre su proclamación en 1932 y el 31 de marzo de 1933, día en que al ejercer resistencia civil al golpe de estado de Gabriel Terra fue obligado por la fuerza a dejar la Facultad y días después deportado a Buenos Aires. Fue diputado por el Partido Socialista, por primera vez en 1911 y luego en tres oportunidades más hasta su renuncia con motivo de pasar a ejercer el Decanato de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Integró la Asamblea Nacional Constituyente que funcionó durante los años

64 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 157.

65 Domingo Arena, «Batlle y los problemas sociales en el Uruguay», 149.

66 Los datos biográficos de Emilio Frugoni están tomados del libro de Eduardo Jaurena, «Frugoni, una vida consagrada al ideal; y un ideal al servicio de los trabajadores», Montevideo, 1950. Esta semblanza biográfica se complementa con el Prólogo del mismo autor a las «Obras de Emilio Frugoni», Tomo I, Selección de Discursos año 1911, Montevideo, Cámara de Representantes, 1987, 9-21.

1916 y 1917. Elegido diputado nuevamente en 1934, volvió al Uruguay desde su exilio porteño, volviendo a ser electo en 1938, fracasando en la aspiración de ingresar al Senado en 1943, único cargo a que el Partido Socialista lo había postulado. Fue diplomático en la Unión Soviética en 1944, experiencia que se trasunta en su monumental libro «La Esfinge roja». Retornado al Uruguay dos años y medio después, fundó el Movimiento Socialista, continuando su indeclinable tarea militante mientras su salud así lo permitió, falleciendo en Montevideo el 29 de agosto de 1969.

Frugoni, como Arena, es también un intelectual orgánico, pero en lugar de serlo de las clases medias en ascenso, lo es de la clase trabajadora, en lugar de militar en el partido en el poder que se constituye en el partido del poder, funda y milita en el partido que hasta hoy se mueve en la oposición, partido que en su concepción, en lugar de apuntar a configurar un perfil ideológico como parte de su estrategia pragmática de su funcionamiento, reconoce fundamentos teóricos sobre los que apoya su avance pero que discierne críticamente a la luz de la experiencia concreta⁶⁷, desarrollando una conducta sobre principios e ideales irrenunciables.

Su presencia en las tribunas populares, en el escenario político, en la actividad parlamentaria, en la vida universitaria como catedrático y como Decano, en la actividad periodística, en la poesía y en la prosa de mayor aliento; pero «desde» los «intereses de la clase trabajadora» y no desde su «bien sentir» ni desde su «bondad» como lugar de discernimiento de la «cuestión social», están indicando el diferente fundamento y sentido de la eticidad que se irradia y en consecuencia las inevitables tensiones y los posibles acuerdos con las tendencias dominantes en la construcción de la hegemonía, y en consecuencia su proyección en la misma. En este sentido se ha señalado que la figura de Frugoni: «Tiene el interés de concurrir a expresar en nuestro país la conciencia filosófica de un sector popular, a la vez que de ciertos círculos intelectuales y universitarios, no forzosamente vinculados al partido socialista»⁶⁸; se registra así que no obstante la perspectiva de clase desde los intereses objetivos de los trabajadores, permea en la articulación de la subjetividad de los mismos solamente en la medida en que logra desarrollar y expresar su conciencia filosófica. Allí donde ella no se desarrolla y por lo tanto no se siente expresada, el discurso «obrerista» puede ser una oferta más seductora que el discurso «socialista», como ha pasado señaladamente en número significativo a nivel de la clase trabajadora, en el período que nos ocupa. Se registra complementariamente, que adscripto Frugoni inequívocamente a «la ciudad letrada», buscando quebrar sus muros para pensar y actuar desde y para los intereses de la clase trabajadora, desarrolla una fuerza interpelativa tan importante como para impactar a algunos círculos de intramuros, que no obstante no llegar a militar en el Partido Socialista, se sentirán filosóficamente expresados y representados por su pensamiento y su conducta, definiéndose muchas veces, en un sentido amplio como «socialistas», agregando a veces «de Frugoni»⁶⁹.

67 Escribe Emilio Frugoni en el editorial del N° 2 de «Afirmación», de abril de 1941, una década después del espacio epocal de nuestro análisis: «El Socialismo es más que el marxismo, porque no es tan solo un punto de vista o un criterio histórico, sociológico, filosófico y económico, sino también un movimiento que obedece a necesidades ajenas a toda teoría, una corriente de afanes, de aspiraciones, de anhelos de justicia social y humana, para lo cual es el marxismo un cauce, que como todo cauce puede considerarse orientador o rector de la marcha, pero los cauces no son, por cierto, todo el río». Citado por Eduardo Jaurena, «Frugoni, una vida consagrada al ideal; y un ideal al servicio de los trabajadores», Montevideo, 1950, 69.

68 Arturo Ardao, «La filosofía en el Uruguay en el siglo XX», México, FCE, 1956, 134.

69 Sentirse y declararse «socialista de Frugoni», que en una lectura puede significar socialismo en un sentido amplio; en otra lectura complementaria implica un sentido acotado en los límites de la Segunda Internacional y al

Esa capacidad interpelativa por la que quienes dentro del escenario del campo cultural de la época, evadiendo o rechazando una militancia política socialista en cambio adscribieron a una conciencia filosófica con esa definición, se explica centralmente por la ética intelectual que con la impronta personal de Frugoni implica una posibilidad de discernimiento de posiciones teóricas, doctrinarias y político-partidarias, a través de las ideas-valores o ideales que se persiguen como fines y los principios que no pueden dejarse en el camino hacia los mismos. Esos ideales y esos principios, que son las ideas-fuerza profundas del compromiso político cuando está exento de cinismo, pueden trascender o sobrevolar los cauces teóricos, doctrinarios y político-partidarios, factibilizando consensos más allá de los mismos.

Ardao nos habla así de «la sucesión de dos prolongadas mentalidades políticas suprapartidarias, correspondiente una al siglo XIX, la otra al siglo XX: el *principismo* y el *idealismo*»⁷⁰. A juicio del mismo Ardao, el *evolucionismo* habría operado como enlace entre una y otra mentalidad, transfiriendo un núcleo de principismo al seno del idealismo. Esa síntesis alcanza en Frugoni su más cabal expresión: «político por excelencia del ideal o de los ideales» ha participado también del «inflexible temple ético del principismo»⁷¹.

Completan ese perfil que con firme sello personal e inquebrantable convicción política, hicieron de Frugoni una figura de consenso al interior de los círculos intelectuales más calificadas de la época, su adscripción al mensaje del «Ariel» publicado en 1900 de José Enrique Rodó (1871-1917), la amistad que lo unió con este maestro espiritual y la frecuentación de su obra a lo largo de su vida⁷²; así como también su amistad con Carlos Vaz Ferreira y la afinidad intelectual con su pensamiento, por lo que la entonación idealista de su concepción del materialismo, en buena medida puede considerarse deudora de su fuerte contacto con la filosofía de la experiencia y la sensibilidad que ella supone en sus dos representantes uruguayos mayores; Rodó de trascendencia a nivel latinoamericano, Vaz Ferreira de importante presencia en el campo cultural uruguayo.

No hay contradicción entre pensar «desde los intereses de la clase trabajadora», y hacerlo al mismo tiempo en relación a «ideales». La materialidad del interés no excluye la idealidad del valor, sino que constituye su condición de posibilidad: «el interés económico de la clase oprimida se sublima en “ideal”. De ahí que el materialismo -adversario del idealismo en el campo de la metafísica- se sublima a su vez en “idealismo” en

modo como esa línea de orientaciones es procesada por el tamiz del pensamiento, la sensibilidad y la conducta de Emilio Frugoni.

Ser «socialista de Frugoni» ha sido a veces interpretado como compromiso reformista no revolucionario, lo cual ha operado como identidad aceptable para la sensibilidad liberal o conservadora hacia la derecha del espectro político en la perspectiva de que su principismo e idealismo no comprometen el status quo, sino que más bien alimenta una imagen de pluralismo que ayuda a reproducirlo; resultando como contrapartida aceptable con reservas, o criticable hacia la izquierda del mismo, tanto dentro como fuera de las estructuras partidarias del socialismo, por las mismas razones pero valoradas desde perspectivas para las cuales la transformación de la realidad quiere ser algo más que la aspiración a un ideal, que es lo que entiende leer en esa línea de pensamiento y comportamiento.

70 Arturo Ardao, «Despedida a Emilio Frugoni» (palabras en nombre del Consejo Directivo Central de la Universidad de la República con motivo de la muerte de Emilio Frugoni), en *id.* «Etapas de la inteligencia uruguaya», Montevideo, DP, UDELAR, 1971, 425.

71 Arturo Ardao, «Etapas de la inteligencia uruguaya», 425-426.

72 Sobre la relación personal, intelectual, literaria y política de Frugoni con Rodó, ver Arturo Ardao, «Etapas de la inteligencia uruguaya», 418-420.

el campo de los valores»⁷³, que se trasunta como pensamiento y práctica política principista e idealista: «El socialismo es una acción, una lucha en favor del proletariado, por medio de la cual se prepara el advenimiento de una sociedad más armónica y sabiamente organizada, sobre la base de la propiedad colectiva de los medios de producción. Es, pues, un conjunto de aspiraciones y, al mismo tiempo, movimiento incesante metódico y sensato hacia un elevado ideal jurídico, hacia nuevas formas sociales que realicen la justicia integral. Es así como reúne a la solidez científica de sus conclusiones, el entusiasmo idealista y generoso de las más bellas aspiraciones de la humanidad. No está hecho exclusivamente, como algunos de nuestros adversarios pretenden, de frío razonamiento utilitario que todo lo supedita al estómago y que sólo exalta en las luchas e inquietudes humanas, el propulsor del interés. Por el contrario, hay en él un impulso tan grande, tan poderoso, de idealidad altruista, que realiza el milagro de infundir gloriosa y palpitante vida sentimental a las más serias y graníticas construcciones de la idea, uniendo y confundiendo, decía esa tendencia y ese anhelo que elevan el alma de los hombres a las excelsas regiones donde resplandecen los más luminosos y fecundos ideales, con la serena austeridad de las verdades científicas, que se alzan impasibles e imponentes, como marmóreos dioses olímpicos, presidiendo y encaminando con su gesto soberano la tumultuosa caravana de los corazones sedientos de justicia y de amor», declara Frugoni en el discurso pronunciado en la sesión inaugural de la Asamblea Nacional Constituyente, en 1916⁷⁴.

La cuestión de la fundamentación de una ética marxista, además de las dificultades teóricas que presenta y que aquí no podrían ser resueltas, sería extemporánea a los efectos del presente análisis. Aquí se trata de visualizar la ética intelectual de Frugoni en sus fundamentos y en su proyección. En lo que a los fundamentos se refiere, concurren, como queda establecido: 1º) la articulación de dos «mentalidades», la del «principismo» y la del «idealismo» que se suceden en la política suprapartidaria y por lo tanto en el campo cultural en que se define la cultura política al menos de las elites dirigentes; 2º) el marxismo, entendido como «una metodología interpretativa, una explicación de la historia, una filosofía, una sociología»⁷⁵; como un «cauce», de acuerdo a la sugerente imagen de Frugoni; 3º) la filosofía de la experiencia y su sensibilidad característica en sus formulaciones rodoniana y vazferreiriana; y centralmente, 4º) las condiciones de vida y de movilización de la clase trabajadora como tal en defensa de sus intereses en la concreta experiencia uruguaya del período. Es desde este último factor, interpretado a la luz de un análisis marxista impregnado del experiencialismo vernáculo de fuerte impronta espiritualista, en el marco de una «mentalidad», la de Frugoni, que sintetiza y potencia las dos modalidades más elevadas del *ethos* político uruguayo, que se define una ética intelectual, cuyo eje de articulación central lo constituye el referente de la «justicia integral».

«Justicia integral», como idea-valor que constituye el núcleo de la ética intelectual que orienta normativamente la conducta política, impulsando a su realización en la historia por la transformación de la sociedad, implica un notorio más allá en relación al mínimo a asegurar a cada individuo en la fórmula de Vaz Ferreira, así como del

nivel de justicia distributiva que supone la fórmula «a cada uno según su necesidad» en Domingo Arena, cuando la perspectiva del «alivio» de la cuestión social parece desplazar definitivamente a la de la «cura».

Otro punto de ruptura en el marco del nuevo paradigma, desde que se adopta una perspectiva de clase, es claramente la postulación de la existencia de clases sociales de acuerdo a los criterios clásicos del marxismo, aunque discernidos a la luz de las singularidades de la realidad social uruguaya y americana.

En relación a esta perspectiva, también se reivindica la validez teórica y estratégica para la clase trabajadora, del principio de la lucha de clases. Numerosos textos son concurrentes en este sentido y el énfasis en esta noción es clave para distinguir «a los socialistas de los simples obreristas sin tendencia social»⁷⁶.

Para una ética intelectual que como núcleo normativo de un movimiento político, postula la «justicia integral» como un ideal a ser realizado en la historia; clarificar la perspectiva de clase y el principio de la lucha de clases, así como discernir desde allí el socialismo como el movimiento que sobre el cauce del marxismo habilita a la realización histórica de ese ideal, es de importancia central, en tanto no se quiere una mera ética de la intención, sino de transformación.

En la perspectiva de la lucha de clases, el socialismo concibe su lucha con el carácter de «revolucionaria» en lo que se refiere a la profundidad y alcance de las transformaciones, concibiéndose «evolucionista» en lo referido a las formas de acción al intentar desarrollar su fórmula social dentro de los marcos de la democracia liberal y burguesa, pudiendo tornarse también «revolucionaria» en este plano con total legitimidad, cuando las clases dominantes impiden evolucionar dentro de la legalidad⁷⁷: «El Socialismo es un elemento orientador y regulador de esa lucha. El lleva a la mente de los trabajadores la noción exacta de su real interés, y la mejor manera de defenderlo. Repudia las formas de violencia destructivas, que son antipáticas cuando no francamente abominables, o inútiles y contraproducentes, sobre todo en sociedades donde son posibles acciones más prácticas y más eficaces que no inferiorizan de brutalidad al espíritu de las masas sino que lo educan y elevan.

Por eso los socialistas no hablamos, como otras tendencias revolucionarias, de guerra de clases, sino de lucha de clases. La guerra presupone el odio al enemigo y la adopción de todo medio, porque la guerra se hace entre enemigos; la lucha es posible entre adversarios. El socialismo no predica el odio entre las clases, y menos entre los hombres, aunque pertenezcan a clases distintas y antagónicas; entre los hombres predica, por el contrario, el amor y la fraternidad. Su acción no va contra los individuos, sino contra las instituciones, porque no es una acción de clase contra individuos, sino una acción de clase contra clase»⁷⁸. De esa manera, frente a la permanente diabolización de la lucha de clases por parte de los sectores conservadores o reformistas, la perspectiva socialista de Frugoni a través del discernimiento de la misma respecto de la lógica amigo-enemigo propia de la guerra, del señalamiento que se trata de tensiones entre clases y no de clases a individuos y de que entre éstos últimos, frente al odio, lo que el ideario socialista promueve es la fra-

73 Arturo Ardao, «La filosofía en el Uruguay en el siglo XX», 137.

74 Citado por Eduardo Jaurena, «Frugoni, una vida consagrada al ideal; y un ideal al servicio de los trabajadores», 66-67.

75 Eduardo Jaurena, «Prólogo» a «Obras de Emilio Frugoni», Tomo I, 13.

76 Emilio Frugoni, «Socialismo, Batllismo y Nacionalismo», Montevideo, Ediciones socialistas, 1924, 61.

77 Estas precisiones sobre la concepción de la lucha socialista están contenidas, por ejemplo, en el tomo VI de la «Obras de Emilio Frugoni», Cámara de Representantes, Montevideo, 1988.

78 Emilio Frugoni, Palabras pronunciadas en una conferencia dictada en el Ateneo de Montevideo el año 1924 e insertadas de su libro, «Génesis, esencia y fundamentos del Socialismo», pág. 322. Citado por Eduardo Jaurena, «Frugoni, una vida consagrada al ideal; y un ideal al servicio de los trabajadores», 69-70.

ternidad y el amor; proporciona una argumentación importante para la legitimación de este instrumento conceptual de decisivo valor estratégico, para la identificación, defensa y promoción de los intereses de la clase trabajadora.

La lucha de clases es referencia estratégica para el análisis de estructuras que generan y reproducen condiciones de injusticia integral, determinando la vigencia de una falsa o doble moral (y por lo tanto de una moralidad radicalmente inmoral), en la que el «amor» y la «fraternidad» saturan permanentemente el discurso encubriendo su escasa vigencia en los niveles profundos de la realidad⁷⁹. El protagonismo de las instituciones en la producción y reproducción de estructuras integralmente injustas, solamente se visualiza desde la situación de clase de los oprimidos ubicada con conciencia de clase en la perspectiva de la lucha de clases. Al orientarse a transformar revolucionariamente las estructuras vigentes para realizar aquellas que produzcan y reproduzcan condiciones de justicia integral, la lucha de clases se presenta como condición de posibilidad de realización del universalismo ético, por lo que no puede ser éticamente descalificada como estrategia inmoral, ni siquiera como mera expresión de racionalidad instrumental ajena a la cuestión de los valores.

Sobre el mismo eje conceptual de la lucha de clases, que a Domingo Arena como intelectual orgánico del batllismo le servía, por su descalificación, para descalificar conjuntamente al socialismo y arrimar agua (es decir, votos) al molino del batllismo; Emilio Frugoni, como intelectual orgánico del socialismo, movimiento y partido «de ideas» y de «ideales» al servicio de los intereses objetivos de la clase trabajadora, apunta a neutralizar el intento de vaciamiento y desvío de la base social del mismo. Dice refiriéndose al batllismo, que se justifica «nuestra guerra a una agrupación que se empeña en retener a las masas populares en el cuadro del tradicionalismo adormeciéndolas con el opio del “obrerismo burgués” y excitándolas, cuando hace falta, con las sugerencias de la divisa»⁸⁰. En un artículo de 1919 efectúa un mapeo ideológico-político que clarifica el lugar del batllismo y su función en el partido en el (y del) poder y en el sistema de partidos entonces vigente: «He aquí, precisamente, lo que nos hace mirar al batllismo bajo el mismo lente con que miramos a las otras fracciones de la política criolla, si bien reconociéndole -seámos justos ¡qué diablos!- habilidad mayor, y sin duda también “capacidad” mayor, para coquetear con la clase trabajadora. (...) Esta agilidad obedece a la distribución de posiciones en el campo de la lucha y el

79 Al menos ésta era la situación en el marco del capitalismo dominante en el período del primer batllismo. Para este capitalismo la competencia en el mercado orientada a maximizar el beneficio privado, se pretendía orientación legitimada por el «potencial de razón» -en el sentido de Habermas, de ser la condición necesaria para realizar el interés general, traducción del bien común como referente de la ética universalista. El capitalismo con rostro humano, «humanizado» en las palabras de Domingo Arena, se vale de la mediación del Estado, para evitar que el capitalismo se aleje demasiado de ese «potencial de razón», deslegitimándose, y eso tendrá lugar con altibajos hasta fines de la década de los sesenta.

En el marco del «capitalismo utópico» y luego del «capitalismo cínico o nihilista» hoy dominante, en el que una trasmutación de los valores torna admisible la sustitución del «bien común» por la exclusión generalizada, en que el rostro humano del capitalismo parece revelarse solamente como una máscara encubridora de la inhumanidad de su lógica profunda; el desafío para el (¿cuarto? o ¿quinto?) batllismo, que apela a la utopía de la humanización del capitalismo cuando éste ha dejado la hipocresía por el cinismo, renunciando al universalismo ético, significa una situación límite para su identidad.

Los conceptos de «capitalismo utópico» y «capitalismo nihilista» o «capitalismo cínico», las tomo del análisis de Franz J. Hinkelammert en «El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización», San José-Costa Rica, DEI, 1998, especialmente el capítulo VI: «El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo», 177-196.

80 Emilio Frugoni, «Socialismo, Batllismo y Nacionalismo», 9.

reparto de los papeles en el escenario de la política colorada. Mientras el riverismo ha tendido a atraerse los elementos conservadores y el vierismo a la burocracia, el batllismo ha debido dedicarse a conquistar las simpatías proletarias, con más facilidad de propaganda y de acción que los obreristas del nacionalismo, a quienes entorpece en sus movimientos la necesidad de mantener el contacto, dentro de la organización partidaria, con los conservadores, los grandes capitalistas y terratenientes cuyos intereses tanto pesan en la orientación del partido»⁸¹.

Así como el «obrerismo» «solidarista» y «humanitarista» quiere presentarse para la clase trabajadora como la mejor alternativa frente al socialismo confrontativo de la lucha de clases; el socialismo «proletario» se propone como alternativa al «obrerismo burgués», utilizando entre otros, el siempre recurrido argumento *ad hominem*: «Desconfíen de los “obrerismos” que se traducen para quienes los pregonan en pingues ventajas personales»⁸², que sin lugar a dudas es hoy un argumento de gran actualidad.

Principios, ideales y estrategia completan el cuadro de una ética intelectual que orienta normativamente una racionalidad política de la que Frugoni nunca abdicó en función de un pragmatismo político electoral que nunca quiso ni para él ni para el socialismo. Los perfiles de la eticidad que se proyecta tienen tanta claridad como las dificultades de su proyección. Una eticidad que en último análisis se orienta a transformar revolucionariamente en nombre de la justicia integral las estructuras que producen y reproducen la injusticia integral, no se verá seguramente facilitada en su despliegue por quienes se benefician de la situación existente, por quienes imaginan como posible ser beneficiarios de la misma o llegan a imaginar como amenazante un cambio radical de las estructuras vigentes.

La función utópica, como perspectiva de análisis revela en el discurso de Frugoni el discernimiento de la *topía* vigente de «injusticia integral» desde la *utopía* de la «justicia integral», en cumplimiento de la función crítico-reguladora. El pensar esa utopía como históricamente realizable implica una liberación del determinismo legal que concede a las estructuras vigentes el carácter de un orden natural, al tiempo que se anticipa un futuro-otro que no es una extensión del presente, al que se tiene acceso evolutiva y revolucionariamente. Nuevas formas de subjetividad se constituyen en el proceso en el que apuntan a transformar estructuras que las hacen imposibles en plenitud.

Consideraciones finales

Si se revisa con detenimiento y continuidad el curso de la exposición y del análisis, surgen proximidades y diferencias entre las fundamentaciones, posiciones y proyecciones de Vaz Ferreira, Arena y Frugoni, que dan idea de la dificultad de establecer una fórmula de síntesis que pudiera incluirlas integralmente a las tres. Seguramente hay una línea divisoria un poco más marcada que coloca a Frugoni de un lado y a Vaz Ferreira y Arena del otro: ello tiene que ver con la profesión de fe socialista del primero, frente al rechazo del socialismo por «utópico» de los dos últimos (y también por «tiránico» en el caso de Vaz Ferreira).

Independientemente de ello, si se procede deduciendo la ética intelectual de Frugoni desde su profesión de fe socialista y la de Arena y Vaz Ferreira desde su ad-

81 Emilio Frugoni, «Socialismo, Batllismo y Nacionalismo», 33-34.

82 Emilio Frugoni, «Socialismo, Batllismo y Nacionalismo», 13.

EL FILOSOFAR LATINOAMERICANO DE VAZ FERREIRA Y SU VISIÓN DE LA HISTORIA*

cripción liberal, ni se puede captar lo matizado de su respectivo pensamiento, ni menos aún percibirse la posibilidad de su articulación en un paradigma ideológico que pueda ser señalado razonablemente como eje normativo de la construcción de una eticidad posibilidadora de la hegemonía batllista.

Aún considerando de un modo no deductivo las posiciones de los autores, que en su caso no responden ni a un liberalismo ni a un socialismo químicamente puros, por lo demás inexistentes, no es posible pretender una fórmula de síntesis que fuera capaz de subsumir tensiones y diferencias. Especialmente el análisis de cada construcción discursiva en la perspectiva de su función utópica, exhibe algunas tensiones inconciliables.

En ese sentido, la hegemonía «batllista» que parece capitalizar esos aportes incluyéndolos en el consenso que hace a su propia identidad, tampoco implica una síntesis. Como ideología en definición, el batllismo está centralmente marcado por orientaciones pragmáticas de la acción política, en función de tendencias y coyunturas. En último análisis liberal y antisocialista, de modo no ecléctico se opone a los extremos más individualistas del liberalismo, para lo cual hace suyo el programa mínimo del socialismo, oponiéndose también obviamente al maximalismo socialista. Es procapitalista, se proyecta en la reproducción de las estructuras capitalistas por la búsqueda de un capitalismo más humanizado.

El nuevo paradigma ideológico resultante, no pudiendo ser explicado como síntesis, puede tal vez ser entendido como producto de una hibridación. El ser un híbrido en lugar de una síntesis, implica ventajas comparativas. La síntesis, de acuerdo a la más socorrida y vulgar caracterización de la dialéctica hegeliana, con excepción tal vez de la síntesis última del espíritu absoluto, siempre puede generar como tesis una nueva antítesis, de cuya confrontación puede resultar una nueva síntesis que implicará su definitiva superación.

El nuevo paradigma ideológico hegemónico «batllista» no es (ni pretende ser) síntesis de liberalismo y socialismo, individualismo y colectivismo, idealismo y materialismo, subjetivismo y objetivismo, principismo y pragmatismo. Tampoco es, ni quiere ser, un mero eclecticismo.

Parecería ser un «híbrido» ideológico-político, condición que le permite sobre los injertos ya realizados que se han revelado adecuados por el desarrollo de características convenientes para su supervivencia, aceptar otros nuevos que le hagan posible adaptarse a las nuevas condiciones de vida exigidas por los cambios «climáticos», que en la cultura política han tenido lugar en forma cada vez más profunda y acelerada, en el tiempo transcurrido desde la muerte de José Batlle y Ordóñez en 1929, hasta el presente.

¿Hasta que punto nuevos injertos posibles en los nuevos climas políticos pueden permitir reformular y actualizar la hegemonía batllista al abrirse los desafíos del nuevo siglo? ¿Desde que punto eso ya no es posible y se abre la perspectiva de otra hegemonía? ¿Lo que fue posible en el marco del capitalismo de la primera mitad del siglo XX, seguirá siendo posible bajo las condiciones del capitalismo utópico y luego de las cada vez más férreas del capitalismo nihilista o cínico?

Son preguntas seguramente muy interesantes. No corresponde aquí contestarlas. Tampoco creo tener respuestas para ellas.

Introducción

En la intención de jerarquizar el centro temático elegido, el cuerpo central de la redacción se dedica a su exposición. En él se ha preferido una presentación reflexiva que en principio hace suya la que se entiende como la perspectiva del autor.

Este cuerpo central encuentra su apoyo y complemento crítico en las notas a pie de página, en las que: citas y referencias de Vaz Ferreira ilustran algunas de las afirmaciones fundamentales, citas y referencias de sus comentaristas y críticos llaman la atención sobre aspectos controvertidos del pensamiento del filósofo uruguayo, algunas observaciones problematizan el pensamiento del autor, las observaciones de sus críticos o las propias afirmaciones del cuerpo central del trabajo.

Se descuenta que el balance sobre el pensamiento de Vaz Ferreira en relación a los asuntos seleccionados, en lo que al presente trabajo se refiere, deberá ponderar el texto central y el texto marginal.

En la primera parte del trabajo se justifica la denominación de la filosofía de Vaz Ferreira como *filosofar*.

La segunda parte apunta a fundamentar ese filosofar como filosofar *latinoamericano*.

La tercera parte se ocupa del *problema de la historia*, tanto en su sentido de *facticidad histórica*, como en cuanto historiografía, atendiendo también a elementos de la que puede considerarse una *filosofía de la historia*.

El problema de la historicidad que conceptualmente nuclea estas preocupaciones, uno de los ejes de la filosofía latinoamericana desde el pensamiento fundacional de Alberdi, justifica especialmente la ubicación de tales contenidos dentro del espíritu del modo de pensar presentado en las dos primeras partes.

* Publicado en "Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira", (Compilador: Miguel Andreoli), DP, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 1996, 153-180.

La filosofía de Vaz Ferreira como filosofar

No es casual elegir el verbo *filosofar* para referirse a lo que de acuerdo a los usos académicos habituales habría que denominar *la filosofía de Vaz Ferreira*.

La elección meditada de esta voz activa obedece a la intención de destacar a través de ella, lo que se entiende es la médula misma de la actividad filosófica del maestro uruguayo y su legado filosófico de mayor permanencia: *el modo de ejercer dicha actividad*. Efectivamente, el *cómo* se ejerce la actividad filosófica no es aquí una cuestión meramente exterior de estilo, sino que es fuertemente determinante de los problemas que se abordan, al tiempo de ser la huella más indeleble del magisterio filosófico de Vaz Ferreira en el curso del pensamiento filosófico latinoamericano que llega hasta nuestros días.

EL *filosofar* es en Vaz Ferreira ciertamente, un modo de pensar. Pero este modo de pensar se articula de un modo, ni exterior ni artificial, con un modo de sentir y con un modo de actuar. Un filosofar así entendido, un filosofar omnicomprensivo de la existencia de quien lo ejerce, en el que la *razón* se hace *razonable* porque se contiene dentro de sus límites al ser acotada por el sentimiento y la acción, hace de quien filosofa, dicho sin pretensiones, un filósofo.

El modo de pensar involucra aspectos metodológicos pero es mucho más que un método.

El método filosófico, en sus determinaciones más usuales en los marcos de la filosofía académica hace cuestión solamente del rigor de la argumentación filosófica de acuerdo a los criterios que resultan de la lógica formal, o de diversas disciplinas que se refieren al lenguaje y al discurso. Es a través del método que la argumentación filosófica se ejerce con pretensiones de validez; en el extremo de tal pretensión alguna filosofía se ha desplegado con la ilusión de ejercerse como ciencia rigurosa.

El *modo de pensar* de Vaz Ferreira, su filosofar, sin desmedro del rigor de la argumentación asegurados por la metodología dentro de los límites de la esfera estrictamente intelectual, redimensiona ese pretendido rigor por su mayor radicalidad. El pensar radical, es decir el pensar que piensa problemas no solamente por el ejercicio teórico del pensar, sino porque los siente como tales problemas y con ellos se confronta en el nivel de la práctica, es un pensar más riguroso ¹.

¹ Aquí se postula la superioridad de lo que se denomina como “pensar radical” frente a lo que podría caracterizarse como un “pensar desarraigado”. El “pensar radical” no implica una declinación de la razón frente al sentimiento o los requerimientos de la práctica, sino el ejercicio de una razón que por su vinculación con el mundo de la vida a través de sus raíces afectivas y prácticas, se orienta según el *criterio de las necesidades, el que le permite identificar efectivos problemas y discernir eventuales soluciones*.

Ello no obsta para no percibir las limitaciones de todo pensar radical en cuanto se ejerce desde determinadas raíces. Por ejemplo, en el caso de Vaz Ferreira, se ejerce desde la sensibilidad del sector universitario, la que se articula dentro de la que podría ser caracterizada como la espiritualidad de la burguesía del Uruguay de la primera mitad del siglo, que es la espiritualidad dominante y con orientaciones en el plano de la acción acordes a las necesidades sentidas desde el ineludible horizonte de dicha espiritualidad.

En la interpretación de Diana Castro y Mauricio Langón “*El razonabilismo* de Vaz Ferreira es la filosofía de una típica clase media que, dando por indiscutidos ciertos principios esenciales, busca llevar a cabo una acción sin objetivo claro, en última instancia dogmática, que rechaza la violencia y la coacción que repugnan a una *buena conciencia* burguesa” (D. Castro y M. Langón, (1969)), (67). Es decir, a juicio de estos autores, estamos en presencia de un modo de pensar que, si bien se articula críticamente dentro de la espiritualidad en que encuentra sus raíces históricas, ese esfuerzo crítico se orienta fundamentalmente a salvar la subjetividad de la conciencia, al tiempo que de un modo no intencional, en función de sus supuestos no analizados, contribuye a consolidar la objetividad de las relaciones sociales propias de tal sociedad.

El pensar metodológicamente articulado puede argumentar sobre multitud de *temas* con pretensiones de validez; en cambio el *modo de pensar radical* que enraíza en las nutrientes intelectuales, afectivas y activas de la existencia humana es el único que tiene capacidad para discernir verdaderos problemas, tanto en el sentido de la capacidad para plantearlos como en la de disponer de criterios sólidos para señalar, ya sea la solución, ya sea la dificultad o la imposibilidad de la misma ².

Se trata además de un *modo de pensar* que, sin descuido de quien lo ejerce, se ejerce también *para otros y pretende ejercerse con otros*. En efecto, para Vaz Ferreira la *misión del filósofo no es solamente bien pensar*. Ya queda dicho que todo *bien pensar* encuentra sus condiciones de posibilidad por su articulación constructiva con un *bien sentir* y un *bien actuar*, a los que a su vez *posibilita y con los que guarda entonces relaciones solidarias*. Es también misión del filósofo enseñar a bien pensar, enseñar a bien sentir y enseñar a bien actuar ³. De esta forma el valor del filosofar se verifica no solamente en el tratamiento de los problemas analizados sino, tanto en lo personal

Podemos agregar que en cuanto un pensar sea filosófico, y el de Vaz Ferreira lo es inequívocamente y, en cuanto lo filosófico no sea reducible a lo ideológico, es que tales sentir, pensar y actuar propios del filosofar, pueden exceder el horizonte dentro del que se encuentran arraigados, generando algo más que una justificación de lo históricamente dado. No es el de Vaz Ferreira un filosofar que apunte a la transformación de lo real, tampoco a su justificación. En la medida en que tal justificación pueda tener lugar, es claro también para los críticos citados, ello no responde a la intención del mismo. Es un filosofar que apunta a una *transformación espiritual*; el asunto aquí es que la presencia de supuestos acríticamente aceptados implican inevitables limitaciones por las que la *transformación espiritual* puede cerrarse dentro de sus fronteras, posibilitando la conservación material o, en el mejor de los casos su *reforma*.

2 Señala Mario Sambarino en su trabajo *La función sociocultural de la filosofía en América Latina*: “Un problema teórico existe en la medida en que el pensar se encuentra ante dificultades límites de su esfuerzo creador. Un tema, es un procedimiento útil para proporcionar visiones de conjunto sobre lo ya creado. Se piensan problemas, no temas”.(1976), (172). La distinción efectuada por Sambarino entre “tema” y “problema”, es adecuada para identificar cabalmente la verdadera dimensión del “pensar”. Da un criterio cabal para distinguir la filosofía en cuanto trasmisión del saber filosófico de la filosofía en cuanto creación; dicho con las palabras de Ardao, facilita “la distinción entre filosofía como realidad ya fijada en el espíritu objetivo y filosofía como ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo”.(1976), (9-10).

Sin ignorar las limitaciones que se le han señalado y se le pueden señalar al pensamiento de Vaz Ferreira, lo que aquí se quiere destacar es su justa caracterización como *pensar filosófico o filosofar*.

3 Escribía Arturo Ardao en 1952: “La verdad es aún que en la vida de Vaz Ferreira el educador ha dominado al filósofo, que el filósofo ha sido sacrificado voluntariamente al educador. El mismo lo ha declarado, al decir: “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”. Sus mismos libros filosóficos han tenido una radical intención educadora. Y no por el hecho externo de que recogieran el contenido de algunos de sus cursos docentes, sino por el sentido íntimo de este mismo contenido. A lo que Vaz Ferreira ha consagrado verdaderamente su vida es a educar, porque lo que por encima de todo ha querido realizar - y ha realizado- es enseñar a bien pensar, enseñar a bien sentir y enseñar a bien actuar. Lo que de más original ha hecho en la misma filosofía, ha sido, precisamente, a través de esa tarea, para servir a esa tarea.(1961),(12).

Es del mayor interés tener presente la estrecha relación *filosofía-educación* en Vaz Ferreira, por cuanto ella se ejerce desde dentro de las instituciones educativas del estado uruguayo, desde cargos de responsabilidad en las mismas, promoviendo diversos proyectos y reformas como alternativas al todo o nada de “la” reforma y con conciencia del papel que las instituciones educativas, especialmente las de enseñanza superior y, dentro de ellas la “enseñanza superior propiamente dicha” que distingue de la enseñanza profesional, cumple en países nuevos, en los que la cultura no es ambiente. Esta inserción-proyección del filosofar de Vaz Ferreira no puede ser descuidada en una evaluación *externalista* del mismo. Ella plantea asuntos del mayor interés sobre la función de la filosofía, especialmente en cuanto que el *filósofo* es aquí *funcionario* de las instituciones educativas cuya mediación no puede evitar para enseñar a bien pensar, bien sentir y bien actuar a los destinatarios últimos de su enseñanza.

Hay también, por lo dicho, una concepción de la *cultura* que percibe un vacío cultural allí donde no reinan formas culturales que se suponen de probada superioridad, por lo que se le adjudica a la “enseñanza superior propiamente dicha” y a la Universidad que ha de impartirla una función de irradiación cultural que ha de cubrir tal supuesto vacío. Se impone aquí el discernimiento de la idea de cultura que evite que la Universidad

como en lo colectivo, en el aprender a evitar o neutralizar las confusiones que dificultan el bien pensar, el bien sentir y el bien actuar.

Recordemos algunas notas más que identifican el modo como Vaz Ferreira ejerce la filosofía, su modo de pensar, su filosofar: pensar por *ideas a tener en cuenta* y no por *sistemas*, *graduar la creencia* para no tomar como cierto lo que es dudoso, apoyar la razón en el *buen sentido hiperlógico*.

El *pensar por ideas a tener en cuenta* como alternativa al *pensar por sistemas* en el terreno de la filosofía, encuentra su explicación coyuntural, y así ha sido justamente señalado, en el carácter hegemónico y excluyente del positivismo, en la Universidad uruguaya en que se formó Vaz Ferreira. Esta razón de carácter histórico, no invalida sin embargo otras razones de carácter estrictamente filosófico que, tanto nuestro autor, como sus comentaristas y críticos se han ocupado de señalar con distintas valoraciones. El pensar por sistemas, entendiendo por tal los sistemas filosóficos al modo del positivismo, dado su carácter de totalidad cerrada, hace correr el serio riesgo de perder la posibilidad de conocer efectivamente la realidad al intentar forzar a la misma a quedar encuadrada dentro de la red conceptual del sistema que ya se ha definido sin tomar en cuenta debidamente su complejidad, movilidad y su novedad posible. La red conceptual así definida le confiere a la realidad una articulación geométrica de la cual ella muy probablemente carece y el sistema queda siempre confirmado, sea cual sea el comportamiento de la misma.

Por cuanto el *pensar por sistemas* es un *modo de pensar*, implica una posición espiritual que satura al pensamiento y su expresión, sobredeterminando esta deformación segura de lo real por razones de las que pueden dar cuenta la psicología del pensamiento y la pragmática del discurso. Si la adhesión al sistema, además de jugarse en la intimidad de la propia subjetividad, es confesa, y quien la experimenta se considera representante del mismo en el debate y la polémica entre los sistemas, queda prácticamente asegurado que todo intento de aproximación objetiva a la comprensión de la realidad, significará, no intencionalmente, una acentuación de la distancia entre representación y realidad⁴.

El pensar por ideas a tener en cuenta, posibilita la superación de los inconvenientes señalados. Las ideas, vengan de donde vengan y la posibilidad de su móvil articulación frente a una realidad que es percibida como dinámica, desde un pensamiento que con buen sentido se posiciona frente a ella, implica una revolución espiritual en la que el tejido de la red conceptual se modifica en el curso de la experiencia para

poder dar cuenta de esa realidad que desborda su inevitable geometría. Como no hay un sistema que salvar, la realidad no tiene por qué ser sacrificada en aras de tal salvación. Las ideas percibidas como inadecuadas se sustituyen por las que presentan mayor idoneidad para el conocimiento. Ideas que eran rechazadas por pertenecer a otro sistema, pueden resultar ahora evaluadas favorablemente por su propia significación. Se privilegia un criterio del significado que implica orientaciones hacia un criterio de verdad; el único tribunal para convalidar una idea como pertinente o como verdadera, en la medida en que la verdad pueda sostenerse, es el de la experiencia⁵.

Frente al pensar por sistemas en filosofía, que en sentido vazferreiriano es estrictamente un modo de no pensar porque las soluciones ya están confeccionadas antes de que se presenten los problemas: el pensar por ideas a tener en cuenta es el modo riguroso de pensar porque la solución debe ser originalmente articulada al confrontarse con la novedad del problema.

Para la evolución del filosofar, el no pensar del pensar por sistemas significa la traba del cerramiento en el debate intramuros del propio sistema. En el combate de los sistemas, la ley del progreso es la imposición de uno sobre otro; el que un sistema resulte vencedor no obsta la enorme pérdida de un conjunto de ideas interesantes que se ven arrastradas en la caída del sistema perdedor. El progreso filosófico como dialéctica de los sistemas es la dialéctica extrema del todo o nada.

En cambio, la disposición espiritual a *pensar por ideas a tener en cuenta*, como disposición deseable, y muchas veces operante de un modo no intencional más allá del espíritu de sistema tradicionalmente dominante, posibilita una dialéctica que corta transversalmente a la de los sistemas y que es en definitiva la que permite que las rupturas no excluyan las continuidades. El *pensar por ideas a tener en cuenta* no parte del sistema ni lo busca; al estar liberado de la *psicología del pensar por sistemas* lo que persigue es ejercerse como pensar radical desencorsetado y, en consecuencia idóneo para morder con eficacia los hechos, no obstante lo cual puede generar un nuevo sistema no buscado que, no solamente por la lógica, sino especialmente por la psicología que habrá de presidirlo, se caracterizará por una apertura que no implicará ni la lógica ni la psicología de la exclusión. En esta forma, el sistema que eventualmente

5 Arturo Ardao ha ubicado a la Filosofía de Vaz Ferreira dentro de la *filosofía de la experiencia*, que conjuntamente con la filosofía de la materia, son las dos principales orientaciones del pensamiento filosófico que se desgajan en la primera mitad del siglo a partir de la crisis del positivismo. Escribe Ardao: "La filosofía de la experiencia resultante entre nosotros de aquella coyuntura del pensamiento universal y nacional, quiso ser, con más precisión, filosofía de la experiencia concreta. Puso especial énfasis en lo que de concreto tiene en sí toda experiencia. Se irguió contra el abstraccionismo del lenguaje conceptual, contra el espíritu de generalización y de sistematización, contra los verbalismos de la razón especulativa, contra el logicismo de las ideas puras; en una palabra, contra el intelectualismo. Exaltó por el contrario -aunque eludiendo el irracionalismo- la espontaneidad viviente del pensamiento en la realidad inmediata de la conciencia, el conocimiento no separado de la acción. Tanto como de filosofía de la experiencia podría hablarse de filosofía de la vida. Pero siempre que no se entienda ésta en su estricta acepción biológica, sino en la de contenido, devenir y peripecia de la conciencia humana." (1956), (22-23).

Filosofía de la experiencia o filosofía de la vida en los sentidos acotados, parecen caracterizaciones adecuadamente definitorias del pensamiento de referencia, pero, en cuanto la experiencia es experiencia de la conciencia, resultan posibles dos lecturas totalmente contrapuestas: la que, como la de Ardao o la de Manuel Claps (1979), percibe un puente firme entre pensamiento y realidad y entre el conocimiento y la acción y, por otra parte, la que como la de Carlos Mato (1967) y la de Diana Castro y Mauricio Langón (1969), pone el acento en la progresiva reducción de la realidad al pensamiento y en la separación entre conocimiento y acción. Esta cuestión debe quedar al menos señalada, en tanto que ella hace de modo determinante al alcance y a las limitaciones del filosofar de Vaz Ferreira.

pueda incurrir en una no querida "campana del desierto" al suponer espacios vacíos, allí en donde reinan otras formas culturales que resulten invisibilizadas desde la óptica institucional de lo cultural.

4 Arturo Roig señala el aporte de Vaz Ferreira en lo que hace al discernimiento del carácter ideológico del pensar por sistemas, como a las razones que explican, a su juicio, las limitaciones del mismo: "...Vaz Ferreira se nos aparece aportando algo que lo aleja fuertemente de la escuela ecléctica en cuanto esta lo había desplazado o ignorado: que el espíritu de sistema es simplificador, geometrizador y cerrado como consecuencia de las "preocupaciones de escuela", tal como decían los ilustrados, en otras palabras, debido a uno modo prejuiciado de considerar esa realidad. (...) El temor de perder la visión parcializada dentro de la cual no entran las visiones parcializadas de los otros y frente a las cuales somos hostiles, es sin más una manifestación de lo ideológico. Sólo en tal sentido se explica esa extraña relación que Vaz Ferreira ve claramente, entre geometría y seguridad, y entre carencia de geometría y miedo. El sistema en cuanto fruto del espíritu de sistema se transforma en síntoma de una "tensión" interna y, en tal sentido, es respuesta ideológica; a eso se debe precisar lo difícil que es superar la "impresión de abandono" y el "sentimiento de pérdida" en los que cae el hombre cuando se queda sin apoyo de aquella tensión, problema que no alcanza a ser profundizado en Vaz Ferreira por su rechazo de los conceptos de clase social y de conciencia de clase que le impidió superar el individualismo propio de la filosofía liberal de la época". (1981), (116-117).

podiera producirse sin espíritu de sistema, habrá superado los reprochables defectos del no pensar, propios del pensar por sistemas tradicional.

En cuanto a graduar la creencia es la actitud de ser muy cuidadoso en discernir aquello sobre lo que hay certeza, de lo que puede ser dudoso y de lo que se puede presumir imposible de conocer en algún sentido ⁶. La graduación de la creencia es concurrente con el pensar por ideas a tener en cuenta, por su común denominador de implicar el rechazo de todo dogmatismo. El dogmatismo como actitud espiritual es la negación de la filosofía misma, especialmente cuando pretende ocupar ilegítimamente el lugar del filosofar. El filosofar se afirma como *escepticismo*; no como escepticismo sistemático ni solamente como escepticismo metódico, sino como *escepticismo de tendencia* ⁷ por el que el control crítico sobre los límites y posibilidades del conocimiento, especialmente en cada ejercicio concreto del acto de conocer, proporciona el antídoto que permite neutralizar el siempre latente peligro del desliz dogmático. Es oportuno destacar aquí la importancia que el filosofar de Vaz Ferreira le adjudica en diversos planos de análisis a esas zonas fronterizas, que por ser fronteras separan y unen, pero que se distinguen y deben ser distinguidas de lo que separan y unen.

Por *buen sentido hiperlógico*, denominación respecto de la que el propio Vaz Ferreira no se manifestó especialmente satisfecho, no debe entenderse una facultad que se superponga a la razón desde fuera, ni que la corone por la maximización de sus posibilidades de desarrollo. Tiene su fuente, *en la vida, en la experiencia*. Esto no significa negar la racionalidad tal como ella se expresa en los extremos de la lógica formal. Significa que allí en donde la razón formal declina al confrontarse con problemas que exceden al conjunto de sus propios supuestos, el *buen sentido hiperlógico* enraizado en la vida y en la experiencia, se revela como criterio idóneo para discernirlos y, sin menoscabo de la *razón* trae a un primer plano *la experiencia*. Si la razón con sus desarrollos formales nos da un criterio para la experiencia que debe ser atendido, la experiencia, que es experiencia de vida, nos devuelve a su vez un criterio para la razón. No solamente la articulación del pensar con el sentir y el actuar, sino también de la razón con la experiencia, posibilitan en el filosofar vazferreiriano un uso no dogmático de la razón y, en tal sentido, evitando todo irracionalismo, un *racionalismo razonable* ⁸. Se trata de una actitud racional que enfrenta los proble-

mas, sean ellos teóricos o prácticos, sin soluciones ya hechas y sin un método o un conjunto de reglas formales con pretensión de validez universal. Hay problemas que por su complejidad o su novedad interpelan sin respuesta posible nuestros cuadros establecidos de discernimiento. Se impone el esfuerzo irrenunciable de pensar desde las raíces de la vida misma, apelando a ese “olfato” con la responsabilidad de tener bajo control toda la incertidumbre que está implicada en este tipo de fundamento de nuestras decisiones posibles, frente al cual las alternativas serían la del decisionismo puro o la del abstencionismo.

El filosofar de Vaz Ferreira como filosofar latinoamericano

Considerar el filosofar de Vaz Ferreira como *filosofar latinoamericano* no es ocioso ni infundado.

Pese a que jamás Vaz Ferreira haya reivindicado para su dilatada actividad filosófica la adjetivación de latinoamericana, y que al referirse a nuestra América haya preferido hablar de “Sudamérica” ⁹, pese a que haya justificado filosóficamente que para que una actividad cultural, (por ejemplo, para nuestro caso, la filosofía) se ejerza sin limitaciones ni deformaciones, quien la ejerce no debe “proponerse deliberadamente” ser (también para nuestro caso) un filósofo latinoamericano ¹⁰, a pesar de todo ello la filosofía de Vaz Ferreira admite con matices, los al menos seis sentidos vigentes para la expresión filosofía latinoamericana ¹¹ y por lo tanto, en cuanto ella

lógico, controlador del raciocinio...De todos modos, será bueno que ustedes se penetren bien a fondo de esta necesidad de completar el raciocinio por el instinto experimental y por un buen sentido auxiliar de la lógica; y que comprendan al mismo tiempo que esto no es proscribir el raciocinio, ni aún disminuir su papel, sino darle el que verdaderamente le corresponde”. Comenta Ardao esta cita de Vaz Ferreira: “La razón identificada con la vida, con la experiencia vital. Frente a la razón pura de la lógica formal, la razón vital de la lógica viva”. (1956), (67).

9 Ver en particular *Sobre interferencias de ideales en general, y caso especial de la imitación en Sudamérica* (1940), (Tomo XI, 211-242.).

10 Dice Vaz Ferreira en una de sus conferencias de 1954, titulada *Sobre caracteres nacionales*: “ Se manifiesta a veces, sobre esto, un error simplificador.

P. ej.: simplificar el carácter de la antigua Grecia como demasiado exclusivamente “sereno”. Lo que puede ser cierto para la arquitectura y la escultura (y aun, para esas artes, no tan cierto). Pero es, en general, una caracterización parcial y falsa. Léanse las tragedias de Sófocles. Recuérdese la violencia y el horror de la gran mayoría de los mitos griegos. Y, en cuanto a naciones modernas, se simplifica, por ejemplo, el carácter francés (suelen ser los franceses los primeros que lo hacen), parcializándolo sobre un arquetipo de medida, moderación, gusto; como si Rabelais, p. ej. no fuera francés: Bastaría con ése: y están Víctor Hugo y tantos otros.

Ahora bien: la Grecia, tal como fue; y la Francia, tal como es, son mucho más grandes y completas, que esquemáticas con aquel criterio limitante y falseante.

Y nótese que aquel error, para pueblos contemporáneos produce inconvenientes: sobre todo en los productores de arte, el de procurar, deliberadamente, adaptarse al esquema simplificado del carácter nacional. Así como los griegos no se propusieron deliberadamente ser griegos, sino escribir lo que les salía naturalmente, así un artista, p. ej. francés, puede perder algo con proponerse deliberadamente ser un artista francés.” (Tomo XII, 47-48).

Trasladado el análisis de Vaz Ferreira del falseamiento en que se incurre al estereotipar culturas como las de la Grecia clásica o de la Francia moderna, al que se puede incurrir en la referencia a *una identidad cultural latinoamericana, y de la deformación de la obra del artista en su especificidad estética a la del filósofo en la que le corresponde, se puede inferir* como consecuencia que, para un filósofo de esta parte del mundo, la mejor forma de ser un filósofo latinoamericano, pasa solamente por hacer auténtica filosofía.

11 Hugo Biagini proporciona un panorama exhaustivo de los sentidos válidos y vigentes de la expresión filosofía latinoamericana: sentido temático (filosofía sobre lo latinoamericano), sentido personificador (filosofía por latinoamericanos), sentido conceptual (filosofía de Latinoamérica), sentido doctrinario (filosofía en Latino-

6 Expresa Vaz Ferreira en una conferencia de 1952 al referirse a la enseñanza de la filosofía: “Abrir los espíritus; ensancharlos, darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas; y, por otro lado, ponerles penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar a graduar la creencia y a distinguir lo que se sabe y comprende bien, de lo que se sabe y se comprende menos bien, y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber)...Y producir también la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación, también, de que hay problemas insolubles”. (Tomo XV, 76-77).

7 Expresa Ardao caracterizando el escepticismo de Vaz Ferreira: “Más allá del escepticismo en cuanto al método, hay en Vaz Ferreira una forma de escepticismo en cuanto a las conclusiones: la que resulta del constante cuidado crítico para no creer sino con las debidas garantías, y ello mismo en el grado en que corresponda y con el espíritu abierto para, llegado el caso modificar la creencia. Escepticismo de tendencia, que opuso alguna vez al escepticismo de sistema”. (1956), (62).

8 Escribe Vaz Ferreira en *Lógica Viva* sobre el *buen sentido hiperlógico*: “ Faltando la experiencia, nos encontraríamos completamente desarmados en estos casos de grados, si no tuviéramos lo que se puede llamar el *instinto empírico*, esto es, una especie de instinto que sale de la misma experiencia, y que nos indica más o menos, que nos *hace sentir* aproximadamente cuál debe ser aquél grado más justo...El instinto empírico gana con que el razonamiento le prepare las cuestiones, el razonamiento es completado por el buen sentido hiper-

se identifica más adecuadamente como *filosofar*, no se la deforma en su sentido más propio cuando se la designa como *filosofar latinoamericano*.

Dentro de los sentidos involucrados por la expresión *filosofía latinoamericana*, todos los cuales pueden ser predicados del filosofar de Vaz Ferreira, el que es función de la autonomía espiritual con la que se ejerce tal filosofar, es el que de modo más fundamental justifica esa identificación¹².

Autonomía espiritual es la actitud que implica pensar con cabeza propia, o, simplemente, pensar. Esta actitud ha sido destacada como propia de su generación, la de los llamados *fundadores*, en la que cuaja la independencia de pensamiento o *emancipación mental* preconizada por los Alberdi y los Bello a partir de 1840. En Vaz Ferreira esta *revolución espiritual emancipadora* es especialmente destacable por los fundamentos filosóficos que se ofrecen, por un modo de pensar paradigmático, por lo abarcador de su producción filosófica, por el importante espacio de resonancia de la misma en el Uruguay y su proyección institucional particularmente en el campo educativo y por lo dilatado de su magisterio.

El filosofar vazferreiriano es también latinoamericano por el hecho de tener a la vista fundamentalmente, tanto en lo estrictamente filosófico, como en lo educativo, los problemas de su entorno. Esto no significa que Vaz Ferreira haya filosofado con la especial pretensión de dar cuenta de la muy manida y en general no adecuadamente justificada, especificidad o identidad latinoamericana. Un pensar que se pretende arraigado en lo real porque está articulado con el sentir y el actuar, es inevitablemente un pensar que como *piensa desde aquí y ahora* de un modo radical y comprometido, inevitablemente *piensa el aquí y el ahora*, aunque no dilapide sus esfuerzos en dirimir la falsa oposición *regionalismo-universalismo*¹³.

El filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira se manifiesta como tal de modo especialmente ostensivo cuando analiza el “problema que ya fue siempre el más grave y difícil de nuestros países, y cuya gravedad se vuelve ahora mayor, hasta el punto de ser totalmente decisiva: la cuestión de la imitación en Sud América”¹⁴.

Ubicada dentro de lo que Vaz Ferreira caracteriza como *interferencia de ideales*¹⁵, adquiere la forma de la imitación refleja, designada por el autor como reflejos de imitación. La interferencia se produce, a juicio de Vaz Ferreira, entre un ideal que se persigue conscientemente desde nuestros orígenes coloniales, el de imitar los modelos culturales estimados como superiores, y el otro ideal que ha operado como *resistencia* y, en tal sentido, “interferencia” del anterior, inicialmente de un modo “instintivo” o “inconsciente”, finalmente asumido conscientemente, el ideal de la *originalidad*.

La *imitación* es plenamente consciente cuando ella se manifiesta en su modo directo, en cambio opera subrepticamente, escapando al control consciente, en forma indirecta, mediante el rechazo de todo lo que no sea producto de la imitación del modelo “superior”¹⁶, negando lo que pueda haber de “original” en algún sentido y, aceptándolo solamente cuando ha sido adoptado por el modelo cultural quien a su turno lo refleja sobre nuestra realidad, pero dotado ahora de la autoridad que emana “naturalmente” del referido modelo¹⁷.

difícil por lo propicio para discursos poco responsables, o incluso, que se degradan con facilidad en meras declamaciones latinoamericanistas o se dejan contaminar sin muchos reparos por ellas. Vaz Ferreira en cambio, aunque 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.” (E. Piacenza, 1988), (6); “Vaz no se remitió a estas filosofías con la perspectiva del glosador, su interés no se orientó a la explicitación de significaciones mediante el comentario, sino que lo que pretendió fue pensar con las categorías filosóficas así apropiadas, los problemas de su circunstancia. Lo más notable de su filosofía está justamente en esa voluntad de dar cuenta de las solicitudes que emergían de su situación, en la intención de bajar, diremos utilizando una expresión de Foucault, en una ontología del presente.” (M. Andreoli, 1993), (6).

américa), sentido teleológico (filosofía para América Latina) y sentido metateórico (filosofía de la filosofía latinoamericana). (1989), (15-17).

De la filosofía de Vaz Ferreira puede decirse, a juicio de quien escribe, que es *latinoamericana* de un modo especialmente fuerte en los sentidos personificador y conceptual, los que pueden predicarse del conjunto de la misma. El sentido teleológico y el sentido temático (en ese orden) son predicables de una parte significativa del pensamiento del autor. Si bien distintas filosofías se articulan en el filosofar de Vaz Ferreira, en cuanto se apropia críticamente de ellas, sin representar ni intencionada ni no intencionadamente a ninguna, el sentido doctrinario es en el mismo, particularmente débil. Finalmente, parece no haber fundamentos para justificar aquí el sentido metateórico, excepto que la *filosofía de la filosofía latinoamericana* incluya como legítimo objeto, el modo como se ha enseñado filosofía hasta el presente en nuestra realidad y el modo acerca de como se debería enseñarla en el futuro, sobre lo que Vaz Ferreira ha filosofado mucho.

12 Escribía Arturo Ardao en 1958 sobre el significado de esa autonomía espiritual con la que Vaz Ferreira ejerció su magisterio filosófico: “Su modo de filosofar se halla configurado, más que por un método propiamente dicho, en el sentido de la lógica aplicada, por una actitud de espíritu y un estilo de expresión. Su actitud de espíritu es tal vez de sus legados, el de aprovechamiento más universal en la incipiente cultura filosófica de nuestra América. Esa actitud fue de amplitud y comprensión, pero por encima de todo de libertad espiritual. Practicó y preconizó una reflexión con independencia de escuelas y sistemas, yendo directamente a los problemas en sí mismos, tales como la realidad los plantea. Ejemplo y lección para la inteligencia latinoamericana, tan dispuesta a filosofar partiendo de las doctrinas recibidas, que muy a menudo encierran ya “hechos”, más todavía que a las soluciones, a los propios problemas”. (1961), (79).

13 Con matices son en este aspecto convergentes las manifestaciones de algunos de sus comentaristas: “Aquella valiosa exigencia de Vaz Ferreira de “regresar a los hechos”, ajena a la que se habría de plantear más tarde dentro de una filosofía de la conciencia, implica, además, el reconocimiento de la dignidad ontológica tanto del sujeto que ha de llevar a cabo la tarea, como del objeto, los “hechos” que son, sin más, nuestros hechos, nuestra facticidad”. (A. Roig, 1981), (121); “...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. En ese sentido, nadie podrá negar que su filosofía es una filosofía auténticamente latinoamericana. Pero es una filosofía que no se repliega sobre lo diferencial latinoamericano, -tema éste sin duda legítimo, quizá filosóficamente menor, y

14 La cita de Vaz Ferreira, de la página 231 del Tomo XI, integra el texto de la conferencia dada en la Facultad de Ciencias Económicas en Rosario (Argentina) en 1940, titulada *Sobre Interferencias de ideales, en general, y caso especial de la imitación en Sud América*, (Tomo XI, 211-242).

15 La tesis vazferreiriana de la interferencia de ideales como motor de la historia, habrá de ocuparnos con detenimiento al abordar la cuestión de la historia en Vaz Ferreira. El interés ahora es señalar un centro problemático que muestra a esta filosofía como latinoamericana, especialmente en cuanto a su objeto.

El problema de la imitación en nuestra cultura ha sido uno de los asuntos fuertes en los análisis y debates del latinoamericanismo filosófico. Es interesante el registro que tiene Vaz Ferreira de la etiología de este problema, así como de su condición de clave explicativa de nuestra historia y de las virtualidades prospectivas que encierra en el marco de un contexto de crisis de los modelos.

El problema de la *imitación* continúa siendo elocuente manifestación de nuestra enajenación cultural, problema que, sobredeterminado en la crisis de modelos de los años 40, vuelve a sobredeterminarse en la crisis de modelos de la década de los 90. Más allá de las limitaciones de su análisis, el señalamiento que Vaz Ferreira efectúa del problema, así como muchas de sus observaciones, resultan de la mayor actualidad en la búsqueda de rumbos para nuestras culturas en la coyuntura que hoy vivimos.

16 “Lo primero que hay que hacer notar es que se imita mucho más de lo que se percibe o cree, porque hay una imitación que no se ve, una imitación larvada. Una forma de ésta es *resistencia a lo no imitado* (podría llamarse: imitación negativa).

La resistencia a lo no imitado: Así por ejemplo, en mi país, aunque a veces hemos propuesto y realizado cosas no imitadas, muchas de ellas cayeron, y muchos grandes proyectos fueron rechazados por el sólo hecho de que no eran imitados de otra parte”. (C. Vaz Ferreira, *Ibidem.*, 236).

17 Dice Vaz Ferreira: “Lo que podría llamarse “imitación en luz cinérea”...Por ejemplo, ciertas danzas populares de estos países, que, después de haber sido repudiadas por las clases ricas, fueron adoptadas por ellas cuando las devolvió Europa.” (*Ibidem.*, Tomo XI, 232).

Es interesante observar que Vaz Ferreira identifica al agente sociocultural responsable de esta imitación (“las clases ricas”), pero no profundiza las posibilidades de análisis que ofrece su observación, tanto en perspectiva

La imitación directa y consciente, a juicio de Vaz Ferreira obedeció a una necesidad histórica que en principio la justifica, aunque luego, al articularse como *reflejo* produce el desborde y el desajuste de efectos no intencionales

“*Esto es lo central: Nuestro continente tuvo que implantar* (necesitó, debió) tratar de implantar instituciones, costumbres, la misma espiritualidad, de los países de cultura superior: entonces, tan superior; este ideal, en sí legítimo, bueno, necesario -sin perjuicio de su interferencia con el otro, que *también lo era- tuvo que ser servido con la imitación, buena, por consiguiente, en su caso y grado. Sólo que, esa necesidad de imitación, había de crear costumbre; y, esa costumbre, a su vez, excesos e inadecuaciones, con efectos, en su caso, dañosos, absurdos o ridículos.*”

Esa es, pues *la verdadera -y la justa- interpretación* de los aspectos excesivos, o absurdos, etc., de la imitación en Sud América.

Había que imitar, y esto creaba exageraciones en el momento *-incomprensión, también, para el otro ideal de originalidad- y hábitos para después...*”¹⁸.

La secuencia *imposición, adopción, adaptación, creación* en referencia a las relaciones culturales entre Sud América y los centros de dominación cultural desde la conquista de América hasta nuestros días, ha sido reflexionada en la *filosofía de lo americano*. Vaz Ferreira, que hace filosofía latinoamericana sin proponérselo, al hablar de “Nuestro continente” como unidad cultural (más allá de las múltiples diversidades), hace tabla rasa - con todo derecho-, con las formas de creación cultural de las culturas indoamericanas previas a la imposición cultural de la conquista y la colonización. Se hace necesaria al menos la independencia política, para que “Nuestro continente” pueda ser referido con relativa propiedad como “nuestro”.

La adopción y la *adaptación* de “instituciones”, de “costumbres”, de “la misma espiritualidad” que en su momento fue solamente una posibilidad abierta, es estimada por Vaz Ferreira con la categoría de *necesidad*. En tal sentido Vaz Ferreira no oculta su estimación como superior para la cultura y la “espiritualidad” de los países europeos, por lo que no hay otra alternativa que la imitación para los países que apuntaban a su formación en diversos planos de la existencia¹⁹.

Pero, la aceptación de la imitación como “necesaria” para Vaz Ferreira, alcanza solamente a ese momento fundacional. A partir de allí se advierte el peligro de los *reflejos de imitación*. En tal sentido, en la terminología de los análisis del latinoamericanismo filosófico, la *adopción* debe ceder frente a la *adaptación* y la *creación*. *Adaptación y creación* suponen, con matices, tener en cuenta los modelos, pues no hay creación desde la nada. Especialmente se toma en ellas en cuenta las peculiaridades de la realidad que deberá ser, por ejemplo organizada en instituciones; si bien la realidad deberá adecuarse a las estructuras institucionales, ellas deberán también adecuarse a la realidad.

Al problema estructural de la imitación refleja, que hace que se copie acriticamente, tanto en relación a los modelos como a la realidad en la que se pretende aplicar la copia, que lleva a rechazar también acriticamente todo lo que no sea imitado y que determina la mecánica aceptación de lo propio cuando es adoptado y reflejado por el modelo cultural, se suma el *problema coyuntural* de la *crisis de modelos*.

“Pero ¿puede ser esta interpretación general, en sí misma de apariencia optimista, la que me ha traído a dar esta conferencia para hablar a ustedes de “la imitación en Sud América”? No, sino la consideración del aspecto que ha acabado por tomar esta cuestión de la imitación en nuestros países, y de una situación como la actual que justifica temores pesimistas, y tan grave en sí, que estoy convencido de que constituye en estos momentos el problema más grave de América.

Lo que quiero decir con claridad, es; primero, que esos efectos de la costumbre de imitación ya empezaban a exceder los límites de lo racionalmente explicable - y de lo tolerable; ya antes de la crisis mundial presente. Y segundo, sobre todo, que, a causa del estado del mundo, la persistencia irracional de aquella tendencia a la imitación - por explicable que sea su origen, y por admisible y legítima que todavía sea en ciertos aspectos, constituye el mayor peligro actual de nuestros países sudamericanos. Porque esa práctica de imitar ha creado tendencia inconsciente, costumbres de imitación. Voy a decir, *reflejos de imitación* (reflejos, en el sentido fisiológico), que son dañosos y que pueden ser funestos:

Primero, porque ya lo son en sí mismos; y segundo -y más aún sobre todo y en grado decisivo- por el resultado que producen dado el estado actual del mundo: más precisamente por la perturbación -y en algunos casos degeneración- o regresión, pero en todo caso por la inferiorización (en más o menos grado) de los modelos. Y esto es tan decisivo, repito, que creo que el porvenir de nuestros países depende del grado en que puedan ellos contener - o regular - esos reflejos de imitación...”²⁰

Por supuesto que la perspectiva vazferreiriana percibe la superioridad de la espiritualidad adoptada en valores que, como la libertad y la igualdad son la cara positiva y compartible de la misma. Pero, ¿cuánta libertad e igualdad se han negado y se niegan, cada vez con mayor fuerza, en nombre de la Libertad y la Igualdad? En honor a Vaz Ferreira, hay que destacar que desde su sincera adhesión al ideal de libertad en la perspectiva de un individualismo que podríamos caracterizar como solidarista, desarrolla una perspectiva crítica, tanto respecto del *modelo de sociedad* practicado por el individualismo, como al desarrollado por el socialismo, ambas manifestaciones de la espiritualidad occidental, polarizado el primero hacia el ideal de libertad y el segundo hacia el de igualdad. Respecto del primero insiste en que se debe asegurar a todo individuo un mínimo que garantice su derecho a la existencia, para dejarlo luego librado a la libertad; respecto del segundo señala que si se piensa en el socialismo en sentido fuerte, implica la orientación hacia la alternativa de la utopía psicológica o la tiranía. Seguramente la argumentación de Vaz Ferreira no comulga ni con los criterios del mercado total del capitalismo salvaje en nombre de la libertad, ni con los de la tiranía burocrática del sistema soviético de dominación en nombre de la igualdad

20 *Ibidem*. Tomo XI, 234-235.

No se puede eludir la tentación de remarcar la vigencia que las observaciones de Vaz Ferreira tienen respecto de la actual crisis de paradigmas y modelos.

intracultural como intercultural, entre otras razones porque su pensamiento es ajeno al análisis de las sociedades en términos clasistas.

Hay que subrayar el criterio de valoración cultural que articula la conciencia de las “clases ricas” (para decirlo con las palabras de Vaz Ferreira) en Sud América: lo que es europeo (o norteamericano) es superior (Vaz Ferreira mismo habla de “países de cultura superior”), y aquí no hay discernimiento de carácter clasista. En cambio, lo que es sudamericano, pero tiene una raíz claramente popular, es *inferior* por la sola razón de su origen. En tal perspectiva la “imitación en luz cinérea” no habla de una situación de alienación cultural de la sociedad latinoamericana en su conjunto en el sentido referido, sino de “las clases ricas” en principio, aunque la articulación de la relación *superior-inferior* al interior de las sociedades sudamericanas, dadas las relaciones de dominación que saturan nuestros espacios culturales, puede siempre ser reproducida. En todo caso el sujeto-agente determinante de la alienación cultural de nuestras sociedades es la clase dominante. El hecho de que los *reflejos de imitación* configuren en principio conductas no intencionales, simplemente problematiza el grado de responsabilidad.

18 C. Vaz Ferreira, Sobre interferencias de ideales, en general, y caso especial de la imitación en Sud América. (Tomo XI, 234).

19 Desde una perspectiva crítica (no vazferreiriana) cabe señalar una fuerte discrepancia respecto de que la espiritualidad de occidente, sea un ideal “bueno, legítimo y necesario”. Sud América que ha padecido esa espiritualidad por imposición, la ha asumido por la adopción y la adaptación, especialmente de sus clases ilustradas, no debe invisibilizar el padecimiento de quienes internamente sufren una imposición sobredeterminada de una espiritualidad que es de dominación.

Toda nueva crisis de modelos, como la que presenta el mundo actual, puede ser para las culturas que se han configurado fundamentalmente por imitación de los mismos, una inmejorable oportunidad de discernimiento, de crecimiento en su autonomía cultural y de aporte para la superación de la misma crisis, siempre y cuando la relación de dependencia cultural entre el modelo y las culturas reflejas no sea tan fuerte que la crisis de aquél arrastre inexorablemente a éstas últimas. En todo caso, la crisis de modelos es siempre un desafío a la creatividad. Se transita razonablemente por una situación semejante cuando la imitación se somete a control, evitando la enajenación y los peligros extremos de la imitación refleja o de las pretensiones de creación *ex nihilo*. El filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira, definido como tal especialmente en relación a su objeto, se verifica en su estimación acerca de la realidad cultural de los países sudamericanos y el papel a jugar en razón de tal situación cultural por parte de la *enseñanza superior propiamente dicha*, tanto desde la enseñanza media como desde la universitaria. A su juicio los países sudamericanos²¹, en cuanto países nuevos, carecen de una densidad cultural suficiente, cuya dinámica pudiera ser fundamento suficiente de desarrollo cultural. De allí el papel especialísimo que le cabe cumplir a la Universidad que no debe limitarse a ser un centro de *enseñanza profesional*, sino que sin descuidar la formación profesional debe ser un centro de *enseñanza superior propiamente dicha*, haciendo de sí misma y de sus futuros egresados, polos de creación e irradiación cultural para beneficio de la sociedad en su conjunto.

La articulación de la reflexión vazferreiriana sobre el problema de la imitación en Sudamérica con la del papel de creación y difusión cultural a ser cumplida por la Universidad sudamericana, trae a un primer plano la responsabilidad de esta última

frente al que ha sido valorado como el más grave de nuestros problemas: el de la imitación refleja²².

El ¿qué hacer? en el orden institucional de la enseñanza media y superior, aleja los peligros de la imitación refleja en su propia formulación y reformulación en la medida en que toma especialmente en cuenta con criterio realista la propia historia cultural y la propia historia institucional. En Vaz Ferreira el criterio histórico opera como lugar de discernimiento de todo criterio doctrinario a la hora de plasmar las instituciones llamadas a protagonizar nuestro desarrollo cultural²³.

Esta apelación a la historia nos instala en el discernimiento de la problemática histórica en el filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira²⁴.

La visión de la historia en el filosofar de Vaz Ferreira

Cuando se habla del *problema de la historia*, inmediatamente debe precisarse el sentido en que el vocablo *historia* es entendido para evitar equívocos. *Historia* como facticidad del pasado-presente, como investigación de esa facticidad y como enseñanza de la misma (como *historiografía*), como determinación del sentido de dicha facticidad (y al mismo tiempo denuncia crítica de pretendidos falseamientos de formas historiográficas dominantes), o sea, como Filosofía de la Historia, son significados todos ellos registrables en el pensamiento de Vaz Ferreira.

Al considerar la *Historia* como *historiografía*²⁵, *explícitamente en lo que hace a su enseñanza* e implícitamente en lo que refiere a la *investigación histórica* y su sustento

22 Este señalamiento interpela fuertemente a nuestra Universidad toda vez que se intenta modernizarla o modernizar el país. Los peligros de la modernización bajo la forma de una mecánica imitación refleja deben ser siempre tenidos en cuenta por lo que pueden significar de modernización dependiente y, muy especialmente, en el marco de la crisis de la modernidad, concepto que tiene que ser críticamente atendido desde nuestra peculiar situación cultural.

23 Expresa Vaz Ferreira en las mismas conferencias de 1928: "Tal es la historia de nuestra enseñanza media. Ahora bien: teniendo presente esta historia, sin la cual no se comprendería nuestro problema, o se lo arrancaría de sus raíces y se lo haría abstracto, doctrinario, en el orden real, en este país y en este momento, ¿qué hay que hacer?". (*Ibidem*, 109).

24 Respecto de la problemática de la historia en el pensamiento de Vaz Ferreira, especialmente respecto del carácter *historicista* o *ahistoricista* de su pensamiento, se encuentran opiniones contrapuestas. Escribe Ardao en 1956: "...hay en Vaz Ferreira una verdadera fundamentación historicista de la moral y de los ideales. (...) La humanidad se "ha ido creando" una moral superior, a través de la historia, en su sentido de devenir, desarrollo y crecimiento del espíritu. Es el verdadero significado del ensayo ¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?, aplicado a fundamentar de una manera original la idea del progreso moral en la historia. Ese ensayo deberá servir de base para el análisis de las relaciones del pensamiento de Vaz Ferreira con la noción de historicidad." (1961, 51-52).

Por su parte Manuel Claps señala: "Su pensamiento se caracteriza por un acentuado psicologismo -muy propio de ciertas corrientes de su época- que encontró terreno fértil en su personalidad y que se manifiesta en privilegiar el factor psicológico en casi todas las explicaciones, condicionando la totalidad de sus concepciones. Unido a ello aparece un *individualismo* que defiende desde los niveles inferiores hasta los más elevados. (...) Como resultante de estas dos características debe anotarse un ahistoricismo que lo hace considerar a la historia como insuficiente reflejo de la vida humana." (1979, XLVI).

Probablemente esta aparente controversia esté determinada por el manejo de sentidos distintos de historicismo, por parte de los autores referidos. Sin intentar terciar en la misma, el análisis que aquí se realiza, registra una peculiar concepción de la historicidad en Vaz Ferreira, que bien cabe calificar con el adjetivo de historicista (Ardao), peculiaridad que encuentra sus claves en el psicologismo e individualismo señalados por Claps.

25 El desarrollo más importante de Vaz Ferreira acerca de la Historia en cuanto historiografía en la dirección del interés por la enseñanza de la historia, se halla contenido en sus conferencias de 1952 Recuerdos de un curso sobre pedagogía de la enseñanza secundaria, bajo el título Sobre la enseñanza de la historia en secundaria. (Tomo XV, 15-56).

Partidario de una imitación razonada y razonable, enemigo de la imitación refleja y de la pretensión de emulación y originalidad allí en donde ella no es posible, Vaz Ferreira apuesta a un protagonismo cultural de la Universidad en las sociedades sudamericanas en general y en la sociedad uruguaya en particular, ya sea por la disolución de lo que entiende como *enseñanza superior propiamente dicha* tanto en la enseñanza profesional como en la enseñanza media, o por la creación de centros de enseñanza superior propiamente dicha, como lo será la Facultad de Humanidades y Ciencias en Montevideo.

Decía Vaz Ferreira en sus conferencias de 1928 *Sobre la enseñanza en nuestro país* al referirse a la *enseñanza superior propiamente dicha*: "...esa disolución de enseñanza superior propiamente dicha en la superior profesional como en la media, es buena, y se impone más, por razones especiales, en estos países nuestros, cuyas condiciones son, comparativamente con las de los países antiguos y hechos, por una parte la menor cultura ambiente, y por otra la falta absoluta o relativa de órganos especiales de cultura superior. Por esto hay que estimular una como superfunción de los órganos comunes de cultura. Y, en este sentido, mi propaganda de hace tanto tiempo; aquellas mis comparaciones: la de la respiración, comparando nuestros países a organismos en que faltara la respiración cutánea, la respiración general de la cultura, de manera que los órganos especiales, universidades en este caso, debían ejercer toda la función. ...La comparación de las universidades y centros comunes de enseñanza con esos órganos que toman en la Fisiología una función vicariante o supletoria: órganos de cultura profesional actuando, por esa hiperfunción, como órganos de cultura superior propiamente dicha... De donde resultan problemas especiales sudamericanos, y su solución indicada en este sentido de disolver enseñanza superior propiamente dicha en la superior profesional y en la media." (Tomo XIII, 28).

Si la responsabilidad cultural de la Universidad latinoamericana, es de la magnitud que señala Vaz Ferreira, a ella compete especialmente el control las conductas imitativas.

Cuando hoy se insiste en la modernización del país y en la modernización de la Universidad, en la perspectiva de Vaz Ferreira, la responsabilidad intelectual última de orientar una modernización que no sea una mera imitación refleja, recae sobre la Universidad uruguaya.

21 Vaz Ferreira habla de "Sudamérica", "estos países nuestros" sin otras precisiones. Aunque no quedan en principio excluido ninguno de los países sudamericanos, es razonable pensar que se refería especialmente a la región rioplatense.

epistemológico, Vaz Ferreira recoge la discusión que confronta las ideas extremas de la Historia como conocimiento de lo singular e irreplicable sin interés para la proyección en el presente-futuro, con la de la Historia “maestra de la vida”, adscribiéndose con precisiones a esta segunda posición.

En la percepción de Vaz Ferreira, la Historia es “maestra de la vida” no porque al modo de las ciencias duras proporcione leyes que permitan efectuar determinadas previsiones frente a ciertos indicadores de la realidad bajo la forma de reglas de comportamiento, sino simplemente porque produce el *efecto espiritual de ampliar la experiencia* y por lo tanto generar mejores condiciones para “pensar, sentir y obrar con originalidad, personalidad, acierto y altura en cada caso”²⁶.

En esta dirección, rechazando la idea de que la Historia sea o pueda ser ciencia en algún sentido, Vaz Ferreira rescata la pertinencia pedagógica de distinguir en ella el conocimiento estricto de los hechos, de la reflexión en torno a los mismos. Señala también el carácter impropio de la equívoca distinción entre *hechos* y *civilización* que discrimina a los hechos culturales (p.e. artísticos) hacia el marco conceptual de la *civilización*, reservando la categoría de *hechos* para los acontecimientos individualizables de tenor preferentemente político o militar. Concluye en este sentido:

“Lo práctico es, pues, -y lo conveniente desde el punto de vista pedagógico, para pensar más claramente- dividir nuestra disciplina de otro modo, en dos partes: conocimiento del pasado, hechos, sea cual fuere su clase, y reflexiones, consideraciones generales, juicios, etc., a propósito de esos hechos. Después diremos en qué sentido puede esta segunda parte llamarse Filosofía de la Historia”²⁷.

Distinguidos estos dos sentidos de la Historia, especialmente en cuanto *enseñanza de la Historia*²⁸, Vaz Ferreira introduce precisiones acerca de la noción de “hecho” que singularizan su concepción de la *facticidad histórica* y, consecuentemente determinan el estatuto de los hechos que inevitablemente afectan a su edificio de la Historia en todos los sentidos señalados:

“Ahora, los hechos son de dos tipos: hay los hechos especiales o individuales, lo que hizo-entendiendo “hizo” muy ampliamente, no solamente lo que hizo como acción propiamente dicha, sino lo que pensó, lo que psiqueó tal individuo en tal circunstancia, y los hechos generales o sociales-, instituciones, leyes, costumbres. En cuanto a los primeros, lo que nos da la Historia tiene que ser en general, en su mayor parte una simplificación, y, además, fatalmente, casi siempre muy poco completa o exacta. (Aquí entra una nota: además de los hechos que los hombres ... hicieron, hay también los que se abstuvieron de hacer; y éstos escapan aún mucho más fatalmente a la historia, a la cual generalmente no va lo que los hombres se abstienen de hacer, *entre lo cual está comprendido mucho de lo más noble y aun de lo más heroico*)”²⁹.

Acceptable “prima facie” esta distinción entre *hechos individuales* y *hechos sociales*, cabe señalar la ausencia de análisis acerca de sus relaciones recíprocas.

En lo referente a los hechos individuales son destacables el subjetivismo y el idealismo por los que rescata lo pensado, lo psiqueado (es decir lo inarticulado e inefable) y lo inhibido, que frente a lo efectivamente realizado son estimados de superior valía. El motor individual de la historia está configurado tanto por lo que los individuos hacen como por lo que piensan, psiquean o se inhiben de hacer; en el balance vazferreiriano lo objetivado queda radicado en un nivel axiológicamente inferior a lo que queda recluido en la subjetividad.

Señalada la inconmensurabilidad entre las ciencias físico-naturales y la Historia³⁰, Vaz Ferreira plantea como ideal para esta última la narración de todos y cada uno de los hechos tanto objetivos como subjetivos, cosa que con acierto, percibe como materialmente imposible³¹, constatando el esquematismo de la Historia posible y el señalamiento de sus limitaciones³².

El interés mayor en el modelo historiográfico de Vaz Ferreira es de carácter moral, por ello, dadas las determinaciones de su concepción ética, resulta más relevante una *historia de las intenciones* que una historia de las acciones³³. En la dificultosa Historia no escrita de lo pensado, lo psiqueado y lo inhibido radicarían las mejores posibilidades para la justicia de los juicios históricos.

Acerca de la Filosofía de la Historia, Vaz Ferreira se pronuncia críticamente frente a las interpretaciones articuladas en un sistema o sobre una sola idea. Tanto el sistema como el monodidismo son refractados por su pensar por ideas para tener en cuenta; una u otra orientación dominantes en el pensamiento histórico, incurren a su juicio en trascendentalizaciones ilegítimas.

Rechaza también posiciones que se adscriben al *determinismo* dentro de las cuales las que suscriben un fatalismo histórico, serían las más extremas. Respecto de las primeras se opone a su juicio acerca de que las cosas debieron de ocurrir como efectivamente ocurrieron, al tiempo que adolecen de una pseudocomprensión del de-

30 “Volvamos: conviene penetrarse bien de la diferencia entre estas disciplinas y las disciplinas científicas propiamente dichas: las ciencias naturales, las ciencias físicas, son ciencias de lo general; y precisamente porque eliminan lo concreto, lo particular, lo especial, lo individual, y generalizan, pueden simplificar en un sentido científico y útil, en un sentido que constituye precisamente su valor y su superioridad como ciencias. Entretanto, si la Historia, en cuanto al conocimiento de lo individual, de lo particular, intenta simplificar, será en mal sentido: su simplificación será omisión, cuando no alteración.” (*Ibidem.*, 21-22).

31 Se puede señalar la impropiedad del ideal de la narración puntual completa, no solamente por las imposibilidades de materialización, sino, por lo inútil que tal materialización imposible sería para la explicación o la interpretación históricas.

32 Registra Vaz Ferreira las opiniones de Anatole France acerca del falseamiento histórico como inevitable efecto de la selección de los hechos que distorsiona la inteligibilidad de los enlaces causales (*Ibidem.*, 22-23) y las de Renán para quien la Historia no pasa de ser una *ciencia conjetural* que no puede menos que renunciar a las pretensiones de verdad, conformándose con la *verosimilitud* (*Ibidem.*, 23-24).

33 La *ética de la intención* es característica de toda posición filosófica de inflexión subjetivista e idealista. La Historia es especialmente “maestra de la vida” en esta perspectiva porque proporciona lecciones morales, el juicio de la Historia no es preferentemente explicativo, sino fundamentalmente estimativo. La *misión moral de la enseñanza de la Historia, cuando pensamos especialmente en la enseñanza media*, determina que el estudio de la historia o la investigación histórica en razón de esa pretendida funcionalidad, apunta menos a la explicación cabal del objeto histórico que a la formación moral del educando. Más allá de la pertinencia de tal finalidad educativa, lo cuestionable es la pretensión de que el juicio histórico evaluativo deba fundarse preferentemente sobre una historia de las intenciones de dificultosa o imposible factibilidad, más que sobre la de los actos cumplidos. La historia ideal, subjetiva, de la intención se presentaría como el lugar de decodificación de la historia material, objetiva, de la acción.

En el presente trabajo se privilegia la consideración de los criterios vazferreirianos acerca de los fundamentos de la historiografía en cuanto investigación, teniendo la cuestión de la enseñanza de la historia -que es central en el texto de referencia- simplemente como un horizonte de comprensión que no debe ser ignorado. El tratamiento directo de los problemas que involucra la enseñanza de la historia a nivel medio, que es desarrollado en el texto citado desde la página 31 hasta la 56, en sus pormenores quedará fuera de este análisis.

26 Vaz Ferreira, Op. cit., 19.

27 *Ibidem.*, 21.

28 No debe perderse de vista que se trata de una concepción de la enseñanza de la Historia a nivel medio en el Uruguay en los comienzos de la segunda mitad del siglo.

29 *Ibidem.*, 21.

terminismo y constituyen simplificaciones de la facticidad efectiva y sus líneas de determinación, pues la facilidad de prueba de lo ya acaecido tiene la contrapartida de la dificultad o imposibilidad del pronóstico³⁴. En cuanto al fatalismo, implica a juicio de Vaz Ferreira la negación del papel de la voluntad en la historia, así como una incomprensión tanto del determinismo como del indeterminismo³⁵.

Esta última incomprensión, la del determinismo y del indeterminismo, se observa según Vaz Ferreira, también en las concepciones que exageran el peso del factor personal en la historia como en aquellas que lo minimizan o lo niegan. Sus puntualizaciones son en este caso muy agudas. Más allá de que apuesten preferentemente al factor personal como causalmente determinante por lo que no desarrollan el reverso argumental, son de una fineza estimable:

“Decía que las doctrinas exageradas sobre este punto representan también una incomprensión del problema del indeterminismo y del determinismo, pues ni la concepción de la libertad obliga a magnificar o a exagerar el factor personal, ni la concepción determinista obliga a suprimir ese factor personal, ya que una persona, aun dentro del más riguroso determinismo, representa una síntesis o una condensación de causas acumuladas y combinadas de una manera especial, y sólo podemos expresar precisamente esa acción causal considerando como causas a las personas que representan esa condensación o acumulación de factores de acción.”³⁶

Descalifica también a aquella filosofía de la historia que al pretender para la Historia la precisión de las ciencias exactas o de las ciencias naturales, da lugar a una pseudociencia en la que lo verosímil desplaza a lo verdadero, al verse sus proposiciones especialmente afectadas por la falacia de falsa precisión³⁷.

En cuanto a su propia filosofía de la historia, la misma se encuentra planteada especialmente en las conferencias *¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?* de 1936 y *La crisis actual del mundo desde el punto de vista racional* de 1939. El contexto interguerras desde la situación cultural rioplatense que enmarca su reflexión, determina para la misma significaciones de coyuntura que sobredeterminan a las que se articulan con las líneas de *larga duración* de su pensamiento.

En la percepción de Vaz Ferreira, tanto las filosofías de la historia de un optimismo homogeneizante y globalizador, características de la segunda mitad del siglo XIX cuyo extremo teórico es la “doctrina del progreso necesario”, como las del pesimismo de análogas características emergentes en las primeras décadas del siglo XX, personalizables en las formulaciones de Spencer y Spengler respectivamente, incurren en la falsa precisión de globalizar y homogeneizar ya sea el progreso, ya sea la decadencia o hundimiento, así como en una incomprensión de relaciones y diferencias entre determinismo e indeterminismo ya aludida, que llevan a pensar tales progreso o decadencia con la categoría de *necesidad*.

34 (*Ibidem.*, 27-28). Por el estilo del autor, así como por la lateralidad de esta discusión en un texto que está finalmente destinado a tratar la enseñanza de la historia a nivel medio, la interesante cuestión del determinismo epistemológico en la Historia aparece señalada problemáticamente, aunque no analizada. Para desentrañar esta cuestión en una perspectiva interna, habría que referirla a Los Problemas de la Libertad y los del Determinismo (1957), cosa que no vamos a hacer aquí.

35 *Ibidem.*, 28-29.

36 *Ibidem.*, 30.

37 *Ibidem.*, 30.

Frente al primer defecto de tales filosofías de la historia contrapuestas, la homogeneización y globalización, el análisis vazferreiriano distingue entre “racionalidad”³⁸ y “moralidad”³⁹, que podríamos reconceptualizar como *razón instrumental* y *razón práctica*, respectivamente. Complementariamente, al visualizar que las situaciones de crisis han sido moneda común de la humanidad a lo largo de la historia, ello le permite señalar críticamente que la “crisis actual” de los años 30 no debe ser percibida como la última y definitiva crisis de la humanidad, en cuanto que tal es la percepción que los seres humanos tienen regularmente en las crisis que les toca en suerte enfrentar.

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 moral⁴⁰. Hay progreso histórico porque hay progreso moral, o, dicho de otra forma, el progreso histórico consiste en el progreso moral. Las diferencias con las concepciones del progreso que arrancan desde la Ilustración, consisten especialmente en que para Vaz Ferreira el progreso moral es autónomo y se verifica con independencia de las crisis que se producen a nivel instrumental, aunque las mismas puedan generar el efecto de tornarlo invisible.

Para comprender la legitimidad de esta tesis del progreso histórico como progreso moral intramuros del filosofar de Vaz Ferreira, hay que tener en cuenta su concepción de la historia y su criterio del progreso.

Ya había sido señalado que en Vaz Ferreira contaba más una historia de intenciones y de inhibiciones (lo pensado, lo psiqueado y lo inhibido), que una historia de efectualizaciones; respondieran las mismas o no a las intenciones. Ese peso de

38 Establece así Vaz Ferreira su idea de *racionalidad*: “Sería la “racionalidad”; y digo racionalidad porque falta todavía nombre aún más comprensivo, que abarca 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: unas de captación; otras, repito, de resistencia que forman esa capacidad de sentido crítico, a la vez racional, instintiva y afectiva también”. (*La crisis actual del mundo desde el punto de vista racional*. Vol. XI, 149).

Racionalidad en Vaz Ferreira es entonces sinónimo de sentido crítico que incluye a la razón razonante aunque excede sus límites y arraiga, como ya fuera señalado respecto del pensar, en sustratos constitutivos del sentir y del actuar que la posibilitan como *racionalidad radical*. *Al fragmentarse tal racionalidad* como expresión de su propia crisis, la razón razonante pierde fundamentos para discernir adecuadamente las relaciones instrumentales, determinando el ingreso de la humanidad en las vías de la irracionalidad.

La crisis de racionalidad es simplemente presentada experiencialmente a través de sus manifestaciones observables. *La hipótesis de la crisis de racionalidad* explica comportamientos “irracionales” como quemar el trigo o arrojar la leche al mar cuando hay superproducción, aunque existan multitudes con sus necesidades alimentarias insatisfechas; pero no se aportan razones que expliquen tal crisis de racionalidad.

39 La moralidad o racionalidad práctica implica un pensar, sentir y actuar con arreglo a valores. Para Vaz Ferreira, lejos de haber una crisis o decadencia moral, al penetrar críticamente a través de la crisis de racionalidad propia de la razón instrumental, es posible visualizar un progreso moral que encuentra su fundamento en que los nuevos valores no desalojan a los viejos sino que se suman a ellos. El progreso moral se produce porque la racionalidad con arreglo a valores se hace cargo de la yuxtaposición de los mismos, al tiempo que contrarresta el incremento de la destructividad generado por el desarrollo y la crisis de la razón instrumental, con la creciente *profundización y extensión de la resistencia* al mal.

40 Puede en principio ser compartida la distinción entre la esfera de la “racionalidad” y la esfera de la “moralidad”, así como la observación que expresa que la presunta crisis de la primera es representada como crisis de la segunda. Frente a la pertinencia de tal demarcación de esferas o niveles, puede observarse que la misma no va acompañada de alguna hipótesis que explique los modos efectivos de su relacionamiento, en la que estaría en juego la inteligibilidad de la historia en cualquiera de sus manifestaciones. Vaz Ferreira trasunta aquí sus supuestos dualistas cuyas implicaciones para la comprensión (o incomprensión) de la historia han sido fuertemente señalados por D. Castro y M. Langón (1969, 57-60).

lo indecible desde el punto de vista de la investigación histórica corriente, habla con claridad de un marcado y especial idealismo en la concepción de la historia de Vaz Ferreira. En tal sentido ya había sido analizada su concepción acerca de lo que puede entenderse por hecho histórico, a lo que cabe ahora agregar su tesis relativa al motor de la historia: la persecución de ciertos ideales implican el teleologismo de las orientaciones hacia fines axiológicamente valiosos. Los ideales o fines axiológicamente valiosos al irrumpir tienden a hegemonizar la orientación histórica, pero los sucesivos ideales que irrumpen no desplazan a los ya existentes sino que se va produciendo una objetiva suma de ideales que subjetivamente es vivida como *interferencia de ideales*⁴¹. La *interferencia de ideales* no conspira contra la orientación del pensamiento, el sentimiento y la acción, sino en el sentido de determinar una moral conflictual, es decir una moralidad que se vive problemáticamente y con grados significativos de insatisfacción, al tener que articular ideales que presentan algunas aristas inconciliables.

Concibe Vaz Ferreira en esta forma, una singular dialéctica en la que la superación es de orden moral, se vive intramuros de cada subjetividad como interferencia de ideales a ser tenidos en cuenta, los que no alcanzan su síntesis en un ideal integrador por superación de incompatibilidades de los ideales históricamente acumulados, sino que la única posibilidad de síntesis radica en la dimensión de un espíritu sensible, abierto y tolerante, que resistente frente a la problematicidad de la integración de lo distinto o incompatible, radica en esa capacidad integradora su superioridad moral, que es superación de todo exclusivismo o especialización⁴².

Esta cuestión de la moral conflictual implica el replanteamiento del papel del hombre en la historia. Es cierto que Vaz Ferreira cuando piensa en el protagonismo del hombre en los hechos y procesos históricos, piensa en el individuo humano. Pero le-

41 Si adoptamos una perspectiva “universalista” no queda claro desde donde vienen los ideales, o dicho de otra forma, parece tácitamente admitido que la práctica histórico-social nada tiene que ver con su producción, con lo que parece justificarse la brecha abierta por el supuesto acrítico dualista de Vaz Ferreira, fuertemente señalado por D. Castro y M. Langón (1969, 57-60).

La crítica acerca del acrítico supuesto dualista de Vaz Ferreira, puede atenuarse si ubicamos la perspectiva del autor, siempre abierta a lo “universal”, en el marco de las coordenadas de su circunstancia cultural sudamericana a la que estuvo especialmente atento. En cuanto Sud América se constituyó por imitación, queda clara, para estas latitudes, la vigencia de un dualismo que, en el caso de Vaz Ferreira es constatado y criticado. Los ideales, en lo que a Sud América se refiere, irrumpen desde los modelos históricamente dominantes, con lo que aparecen desconectados en su génesis del terreno de las prácticas productivas vernáculas. Se trata de superar la adopción mecánica de los reflejos de imitación a través de la adaptación crítica, así como de la posibilidad propia de los países receptores de ideales, de articularlos constructivamente sin las resistencias de un inexistente ideal emergente de las propias condiciones histórico-culturales de producción.

42 La concepción vazferreiriana del movimiento histórico y la interpretación de su sentido plantea algunas aristas que tienen un aire de familia con apreciaciones acerca del proceso histórico-cultural de nuestra América por parte de algunos pensadores latinoamericanistas contemporáneos. Para Leopoldo Zea (1978) el sentido de la historia americana es defectivo frente a la europea por haberse procesado por yuxtaposiciones en lugar de superaciones, en el sentido hegeliano. En la misma línea de reflexión que Zea, Alejandro Serrano Caldera (1993), escribe: “Nuestra cultura es una contradicción sin síntesis; una continuidad de rupturas sin restauración, una estructura de superposiciones” (8).

El proceso de suma o yuxtaposición que en las estimaciones de Zea y Serrano Caldera configuran una diferencia defectiva de nuestra historia y nuestra cultura, frente al modelo europeo en el que la *“Aufhebung” de Hegel es el eje de síntesis* superadoras, es estimado por Vaz Ferreira como fundamento de progreso moral, que es a su vez el fundamento del progreso histórico-cultural. En el pensamiento del filósofo uruguayo, el mecanismo de la suma de ideales, y la vigencia de una subjetividad que logra articular la interferencia de los mismos, son signos de pluralismo y tolerancia, que la región percibida como universalidad situada, parece exhibir como alternativa a un modelo de racionalidad dominante, monoideísta y excluyente de la diversidad, en su pretensión de universalidad.

jos de convalidar como “el” protagonismo histórico, al de los que podríamos llamar, parafraseando sus mismas expresiones, los “Cristos luminosos”, es decir aquellas individualidades que emergen en la historia con tal notoriedad que opacan todo otro protagonismo histórico, coloca el protagonismo sobre los hombros de los “Cristos oscuros”⁴³:

“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 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 los 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 cada vez 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 (ésos son sólo dos ejemplos, pero coadyuvan todos los otros), se percibe el mejoramiento moral de la humanidad a través de la historia.”⁴⁴

A la historia de los “Cristos luminosos”, historia visible presidida por el “optimismo de éxito” propio de la razón instrumental de las relaciones entre los medios y los fines, que no inhibe su eficacia instrumental por el conflicto de ideales, sino que la potencia por la articulación de la acción en torno a un ideal exclusivo y excluyente propio de una visión fragmentada de lo real; opone Vaz Ferreira una historia de “Cristos oscuros”, historia invisible presidida por el “optimismo de valor” propio de la razón práctica de la acción con arreglo a valores que hace a la elección de los fines y que contrarresta los excesos de la eficacia técnica de articulación monoideísta, con las *resistencias*, las *inhibiciones* y las dudas propias de su conflictiva articulación de múltiples ideas.

43 En este sentido se puede debilitar en alguno de sus sentidos la crítica de D. Castro y M. Langón cuando escriben “VF sigue apegado a una visión de la Historia claramente individualista, que la reduce a la “historia” de “figuras ejemplares” (*Ibidem.*,59). Concedido que en Vaz Ferreira, la expresión “la historia la hacen los hombres” refiere a los mismos individualmente considerados, su posición es crítica respecto de las “figuras ejemplares” o “Cristos luminosos” como hemos propuesto llamarlos, justamente porque su luminosidad opaca y torna invisible el protagonismo de multitudes de individuos (aunque considerados siempre como tales y nunca como “masa” o “sujeto colectivo”), los llamados por el autor “Cristos oscuros”, espíritus abiertos a todos los ideales y a su conciliación, entre los cuales el propio Vaz Ferreira parece militar.

44 Carlos Vaz Ferreira: *¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana? en Fermentario*, (Tomo X, 228-229).

Esta segunda historia, invisible, que se juega en la interioridad de las conciencias y que superpone el valor a la eficacia pragmático-instrumental es la que da fundamento en la coyuntura histórica saturada por el pesimismo, al optimismo moral confeso en la visión de la historia de Vaz Ferreira.

Discutible es la tesis de la crisis de racionalidad, con la que prelude la denuncia del mito moderno del progreso técnico indefinido y su espiral autodestructiva. Más discutible aún es su tesis del progreso moral, como variable independiente que se juega en el nivel de la interioridad de las conciencias. Ella significa apelar a las resistencias humanas que puedan poner límite a aquella espiral autodestructiva. Tal vez la tesis del progreso moral no es más que una trascendentalización (ilegítima) de la propia sensibilidad del autor o de la de los sectores sociales que sin proponérselo puede representar. La tesis traduce la sensibilidad del autor, acotada por su pertenencia de clase y su inserción profesional, así como por el horizonte de la región, en la que la misma se entretiene con pretensiones de universalidad.

Debe estimarse adecuado el discernimiento de la racionalidad instrumental y la moralidad para entender que el supuesto progreso necesario de la primera no involucra al de la segunda, así como tampoco que el proceso autodestructivo de la primera debe arrastrar inevitablemente a la segunda.

Las dudas mayores se plantean respecto de la ausencia de un señalamiento acerca de cuáles sean las líneas de relación entre uno y otro nivel, a los efectos de tener una sola historia real en lugar de una historia visible y otra invisible. Se plantean también dudas respecto del fundamento de la convicción acerca del progreso moral, que no parece ser otro que el de la propia certeza subjetiva o, cuando más de una intersubjetividad en cierta medida compartida.

Más allá de la escasa solidez del fundamento o de su articulación con perspectivas o intereses regionales de clase que epocalmente pudiera estar trascendentalizando hacia lo universal humano, la tesis vazferreiriana del progreso moral como sustento del progreso histórico, parece orientarnos hacia salidas semejantes a las que son presentadas como plausibles en la actual coyuntura crítica de fin de siglo y de milenio; la articulación pluralista y tolerante de ideales y perspectivas en una cultura del consenso que permita proyectarse históricamente con un moderado optimismo⁴⁵.

Hoy como ayer, la filosofía de la sospecha no puede evitar preguntar acerca de la eventual particularidad subyacente al modelo consensual de la vida cultural, que se presenta como única alternativa viable de universalidad con pluralidad.

FUENTES

⁴⁵ Esta perspectiva del consenso como alternativa actual a la crisis de racionalidad del sistema de vida es la que sintéticamente presenta Ezra Heymann (1992) en un plano de universalidad filosófica. Articulada con las necesidades de perspectiva política de Nicaragua, modelo latinoamericano de sociedad fuertemente fracturada, es la que desarrolla Alejandro Serrano Caldera (1993).

Para las citas de Carlos Vaz Ferreira se utilizó la Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay en XXV tomos, Montevideo, 1963.

-*Fermentario*, T. X. (Cuál es el signo moral de la inquietud humana?), 1936).

-*Algunas Conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*. 1º Serie, T. XI. (“La crisis actual del mundo desde el punto de vista racional”, 1939), (“Sobre interferencia de ideales, en general, y caso especial de imitación en Sud América”, 1940).

-*Algunas Conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*. 2ª Serie, T. XII. (“Sobre caracteres nacionales. A propósito de patrias. Idea de crisis. ¿Existe el progreso moral?”).

-*Sobre la Enseñanza en nuestro país*, T. XIII.

-*Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de Enseñanza*, T. XIV.

-*Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de Enseñanza*, T. XV, (“Sobre enseñanza de la Historia en Secundaria”, 1954).

BIBLIOGRAFIA

Andreoli, Miguel, (1993) *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo.

Ardao, Arturo. (1961) *Introducción a Vaz Ferreira*, Barreiro y Ramos, Montevideo.

Ardao, Arturo. (1963), *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo.

Ardao, Arturo, (1987) *La inteligencia latinoamericana*, D.P., Universidad de la República, Montevideo.

Biagini, Hugo (1989), *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, EUDEBA, Buenos Aires.

Castro, Diana y Langón, Mauricio, (1969), *Pensamiento y acción en Vaz Ferreira*, FCU, Montevideo.

Claps, Manuel. (1979) “Prólogo”. En Vaz Ferreira, C., *Lógica Viva. Moral para intelectuales*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Heymann, Ezra, (1992), “Reflexiones segundas sobre el concepto de cultura”. En *Apuntes filosóficos*, N° 2, UCV, Caracas.

Mato, Carlos, (1967), “Vaz Ferreira: limitaciones y escamoteos de una filosofía”. En *Praxis* N° 1, Montevideo.

Piacenza, Eduardo, (1988), “Vaz Ferreira y el análisis filosófico. Notas sobre la precaria ‘Normalidad’ de la filosofía en América Latina”. En *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*, Caracas.

Roig, Arturo, (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.

Sambarino, Mario, (1976), “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”. En *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México.

Serrano Caldera, Alejandro, (1993), *La unidad en la diversidad. Hacia la cultura del consenso*, Ed. San Rafael, Managua.

Zea, Leopoldo, (1978), *Filosofía de la historia americana*, FCE, México.

Introducción

En su último libro, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*¹, Arturo Ardao ubica al Vaz Ferreira de la *Lógica viva* de 1910, cuya concepción de base -dice- se venía “gestando en sucesivos escritos de 1903 a 1908”², en el proceso de “la orientación hacia lo concreto”, giro que constituye “una de las más características orientaciones de la filosofía general novecentista”³, sin dejar por ello de señalar el personalísimo acento de las posiciones del filósofo uruguayo en lo referente a “la epocal confrontación entre *la razón y la vida*”⁴.

En nombre de la vida, escribe Ardao, “se dio lugar, en líneas generales -prescindencia hecha, claro está, del racionalismo tradicional puesto a la defensiva- a tres actitudes: primera, de franca imposición irracionalista de la vida sobre la razón; segunda, de la distinción entre formas de razón, una de ellas predominante por identificada con la vida; tercera, de concepción de una facultad distinta de la razón, suplementaria tanto como complementaria de ella.

En la filosofía de lengua española representan respectivamente a cada una, con sendas formulaciones en el exacto primer cuarto de siglo, Unamuno, Ortega, Vaz Ferreira”⁵.

En la presente exposición se apunta a reflexionar sobre esa orientación “hacia lo concreto” acentuando la orientación *desde lo concreto* supuesta en la caracterización del giro novecentista de la filosofía, aunque tal vez no enfáticamente señalada. El se-

* Texto correspondiente a la exposición ofrecida en el Panel “Razones de la sinrazón: Nietzsche, Unamuno y Vaz Ferreira”, organizado por la Asociación Filosófica del Uruguay, Instituto de Profesores “Artigas”, Montevideo, 26 de octubre de 2000. Publicado en *Hermes Criollo*, Año 1, N° 1, Agosto-Noviembre de 2001, Montevideo, 29-40.

1 Arturo Ardao, *Lógica de la razón, lógica de la inteligencia*, Biblioteca de MARCHA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000.

2 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 48.

3 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 20.

4 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 49.

5 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 49.

ñalamiento del ejercicio del pensamiento *desde lo concreto* permitirá justificar la tesis sobre la *radicalidad del pensar* de Vaz Ferreira y, desde ella la relativa a su ejercicio y a su producto como *pensamiento radical*.

Subsidiariamente, en un intento de diálogo con un interesante artículo de Carlos Pereda⁶ y en pretendida consonancia con el lema “rigor se dice de muchas maneras” que en él se aborda, se considerará la señalada *radicalidad del pensar* como condición de *rigurosidad del pensar*, tesis que ya hemos sostenido⁷ y que aquí se intentará abordar a la luz de este pretendido diálogo.

Finalmente se pondrá el acento en la tesis vazferreiriana de la *razón razonable*, tratando de destacar como, sin arrojarnos en los brazos del irracionalismo a través de la renuncia a la razón, Vaz Ferreira apunta a librarnos de la irracionalidad resultante de la totalización de la razón, al suplementarla y complementarla con un *criterio* que, pensado como una *facultad* que se articula con la vida, la trasciende y hace posible rectificarla⁸.

Hacia lo concreto...desde lo concreto

En sintonía con el señalamiento de Ardao, distintos analistas de Vaz Ferreira no obstante sus diferencias de enfoque, han concordado en la valoración de su pensamiento por su fuerte articulación con lo concreto. Así Arturo Andrés Roig, en su consideración de Vaz Ferreira como “un comienzo de la filosofía latinoamericana”, encuentra en su exigencia de “regresar a los hechos” la afirmación de la dignidad ontológica tanto del sujeto como del objeto que hacen a la emergencia del tal comienzo⁹, Eduardo Piaccenza señala que la de Vaz es una filosofía “que arraiga en las circunstancias más inmediatas de su vida” y que nuestro filósofo “hace filosofía, simplemente, porque la necesita”¹⁰, Miguel Andreoli por su parte, indica que Vaz Ferreira asumió categorías de distintas filosofías con la pretensión de pensar “los problemas de su circunstan-

cia” en la línea de lo que en términos foucaultianos puede denominarse como “una ontología del presente”¹¹, Carlos Pereda finalmente, nos recuerda que “estamos ante un pensador que, en cuestiones de lógica, piensa al borde de la práctica e inspirado casi exclusivamente por ella”¹².

¿Cómo presentar el pensar vazferreiriano “hacia lo concreto” en su inflexión “desde lo concreto”? Al intentar explicarlo me viene a la memoria el recuerdo del planteamiento de alguien que revista en la filosofía académica de nuestro país, quien en los primeros pasos de su tránsito por el espacio de la academia manifestó la necesidad de consultar a investigadores de mayor trayectoria para que le pusieran al tanto de cuáles eran los debates vigentes en la filosofía contemporánea, a los efectos de elegir alguno que fuera interesante para convertirlo en objeto de sus esfuerzos intelectuales. Tal actitud, totalmente respetable, es algo así como el negativo de la actitud “hacia lo concreto...desde lo concreto” que constituye la matriz generativa del pensar de Vaz Ferreira.

El ejemplo de referencia que, más allá de su singularidad ilustra muy probablemente la actitud de algunas expresiones del pensamiento académico vernáculo en el campo de la filosofía, no parece tener conexión con otras “circunstancias” y “necesidades” que las estrictamente filosófico-académicas. Allí la razón filosófica parece cortar amarras y puentes con la vida y la tarea filosófica parece quedar reducida a una actividad intelectual que por ese cortar amarras y puentes pretende alcanzar además la plenitud de su legitimidad. Por el contrario, Vaz Ferreira según queda dicho no busca en los debates filosóficos de su tiempo el objeto de su ocupación intelectual, sino que ellos parecen valer apenas como fuentes de insumos categoriales idóneos a los efectos de poder elaborar los problemas de su circunstancia histórico-cultural; los autores y sus polémicas no son el centro de su ocupación filosófica sino que hace oír su voz en el debate de su tiempo desde su filosófica preocupación “por los problemas específicos de su entorno”.

Por ello, para referirse con mayor adecuación a la filosofía de Vaz Ferreira, hay que hablar del *filosofar* de Vaz Ferreira que constituye la médula de su *pensar*. El modo de ejercer la filosofía por la actividad del *filosofar hacia lo concreto...desde lo concreto*, no configura un envoltorio estilístico sin otra relevancia que configurar una forma de construcción y expresión del pensamiento, sino que hace una unidad de sentido con los problemas que se abordan, constituyendo tal vez su legado filosófico de mayor permanencia.

sobre la precaria “Normalidad” de la filosofía en América Latina, en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*, Caracas, 1988, 6).

- 6 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), UDELAR, FHCE, DP, Montevideo, 1996, 109-128.
- 7 Yamandú Acosta, *El filosofar latinoamericano de Carlos Vaz Ferreira y su visión de la historia*, en *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira* (Compilador: Miguel Andreoli), UDELAR, FHCE, DP, Montevideo, 1996, pp. 153-180) 154.
- 8 En el desarrollo de este último punto, la deuda mayor es seguramente con el libro de Arturo Ardao *lógica de la razón y lógica de la inteligencia* ya citado, especialmente su capítulo IV *La Lógica Viva, Lógica de la Inteligencia*, 47-75.
- 9 Arturo Andrés Roig caracteriza a la filosofía latinoamericana como un saber normativo que tiene que ver con los modos de objetivación de un sujeto, la cual *comienza* (o *recomienza*) cuando tiene lugar la afirmación del *a priori* antropológico por el cual ese sujeto se tiene a sí mismo como valioso, teniendo como valioso entonces, el conocerse a sí mismo. Tales condiciones se cumplirían en Vaz Ferreira: “Aquella valiosa exigencia de Vaz Ferreira de “regresar a los hechos”, ajena a la que se habría de plantear más tarde dentro de una filosofía de la conciencia, implica, además, el reconocimiento de la dignidad ontológica tanto del sujeto que ha de llevar a cabo la tarea, como del objeto, los “hechos” que son, sin más, nuestra facticidad” (Arturo Andrés Roig, *Vaz Ferreira: un comienzo de la filosofía latinoamericana*, en *id. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, 115-121; 121).
- 10 Escribe Eduardo Piaccenza: “...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 abrumen 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 Piaccenza, *Vaz Ferreira y el análisis filosófico. Notas*

- 11 Señala Miguel Andreoli en referencia al sentido de la relación de Vaz Ferreira con la tradición filosófica: “Vaz no se remitió a estas filosofías con la perspectiva del glosador, su interés no se orientó a la explicitación de significaciones mediante el comentario, sino que lo que pretendió fue pensar con las categorías filosóficas así apropiadas, los problemas de su circunstancia. Lo más notable de su filosofía está justamente en esa voluntad de dar cuenta de las solicitudes que emergían de su situación, en la intención de trabajar, diremos utilizando una expresión de Foucault, en una ontología del presente” (Miguel Andreoli, *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Facultad de Derecho, Universidad de la República, FCU, Montevideo, 1993, 6).
- 12 Plantea Carlos Pereda: “...en Vaz Ferreira el estudio de los casos prácticos, en gran parte extraídos de su propia experiencia pedagógica, es una de las fuentes más decisivas de su reflexión, pues estamos ante un pensamiento que, en cuestiones de lógica, piensa al borde de la práctica e inspirado casi exclusivamente por ella, ya que la mayoría de sus lecturas -Spencer, Guyau, Nietzsche, James, Bergson, en este sentido la *Lógica* de Mill es la excepción- poco tenían que ver con el proyecto de una *lógica viva*” (Carlos Pereda, *Ibidem.*, 112-113).

El filosofar es en Vaz Ferreira 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*, el que frente a lo que nuestro personaje anónimo ejemplifica como *pensar desarraigado*, lejos de caracterizarse por una declinación de la *razón* frente a los *sentimientos* o 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*, criterio que le permite identificar *auténticos problemas* así como discernir las soluciones posibles o la eventual imposibilidad de encontrar o producir las mismas.

El *desde lo concreto* que marca la *radicalidad del pensar* y por lo tanto su horizonte de posibilidades frente a los modos del *pensar desarraigado*, implica probablemente también características limitaciones. Al menos en el caso de Vaz Ferreira o de quienes como él -sin pretender compararnos- pertenecemos a la *ciudad letrada*¹³ y si bien, como adecuadamente ha señalado Arturo Andrés Roig¹⁴, la categoría de *letrado* debe ser manejada con discernimiento “para no caer en violencias textuales, que desconocen precisamente matices y diversidades”; no deja de ser problemática una *radicalidad* que por articularse *intramuros de la ciudad letrada* corre con la hipoteca de hacerlo según un *criterio de necesidades* que puede ser fuertemente sospechable, no solamente de *insensibilidad* frente a un *criterio de necesidades emergente extramuros de la ciudad letrada*, sino lo que puede ser aún peor: de generar una *racionalidad* según un criterio de necesidades *que apunte objetivamente a oponerse e imponerse a otras racionalidades* articuladas según un *criterio de necesidades-otras* emergente de las condiciones de *existencia extramuros de la ciudad letrada*¹⁵.

La categoría de *letrado* habilita la sospecha; frente a su utilización mecánica y homogeneizante se plantea sospechar de la sospecha, y por lo tanto el responsable discernimiento tanto de la subjetiva intención como de la objetiva proyección de las diversas elaboraciones intelectuales articuladas intramuros de la *ciudad letrada*. La búsqueda de interlocución que sea capaz de atravesar los muros e instaurar el diálogo, puede ser capaz de articular un *criterio de necesidades de raíces plurales* y por tanto de una *pluriversidad* como *efectiva universalidad* que no reduzca esta última a la afirmación de una particularidad sobre la base de la negación de otras particu-

laridades. Tal posibilidad la señalaba con lucidez José Martí: “la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros”¹⁶.

Problematizado el *desde lo concreto* implícito en el *hacia lo concreto*, desplazemos ahora el interés sobre éste último. El *modo de pensar* de Vaz Ferreira, sin descuidar las responsabilidades inherentes a su autoría, se ejerce también y fundamentalmente *para otros* y pretende ejercerse *con otros*. Para Vaz Ferreira la misión del filósofo no se reduce a *bien pensar*. Habida cuenta que todo *bien pensar* encuentra sus condiciones de posibilidad en su solidaria articulación con un *bien sentir* y un *bien actuar*, es también misión del filósofo *enseñar a bien pensar, bien sentir y bien actuar*¹⁷. Esta relación fuerte entre el filósofo y el educador, entre el pensar y el enseñar, articulado desde lo concreto como *pensar radical* se proyecta *hacia lo concreto* como pensamiento “que es siempre el intento por hallar un *sentido* a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una *praxis* que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos”¹⁸, por lo que aún considerando los límites de las pretensiones de Vaz en lo que se refiere al cambio de la realidad tal vez articulados con los eventualmente inherentes a la específica radicalidad de su pensar, no puede dejar de estimarse el mismo como *pensamiento radical*, idóneo para la vida, comprendiendo que vivir no es un proyecto, sino la condición de todo proyecto de vida y por lo tanto la última instancia para discernir entre aquellos que hacen la vida imposible y los que reproducen u optimizan la posibilidad de vivir¹⁹.

La radicalidad del pensar, el lema “rigor se dice de muchas maneras” y el pensar riguroso

En su artículo *Vaz Ferreira, el lema “rigor se dice de muchas maneras”*. Unamuno, y el “quijotismo de la razón”²⁰, Carlos Pereda se ocupa del uso de la palabra *rigor* en los intentos de caracterización de la actividad racional. Describe en relación a esta cuestión dos direcciones, a saber: la que proviene de “una retórica de los criterios formales de los argumentos” y la que conforma “una retórica de las virtudes episté-

13 Angel Rama, *La ciudad letrada*, Arca, 1995.

14 Arturo Andrés Roig, *Posmodernismo: paradoja e hipóbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una Filosofía latinoamericana*, Casa de las Américas N° 213, La Habana, 1998, 6-16, 10.

15 En la interpretación de Diana Castro y Mauricio Langon. “El *razonabilismo* de Vaz Ferreira es la filosofía de una típica clase media que, dando por indiscutidos ciertos principios esenciales, busca llevar a cabo una acción sin objetivo claro, en última instancia dogmática, que rechaza la violencia y la coacción que repugnan a una *buena conciencia* burguesa” (Diana Castro y Mauricio Langon, *Pensamiento y acción en Vaz Ferreira*, FCU, Montevideo, 1969, 67). Es decir que, a juicio de estos autores, el de Vaz Ferreira es un modo de pensar que, si bien se articula críticamente dentro de la espiritualidad en que encuentra sus raíces históricas, ese esfuerzo crítico se orienta fundamentalmente a salvar la subjetividad de la conciencia, al tiempo que de un modo no intencional, en función de sus supuestos no analizados, pudiera contribuir a consolidar la objetividad de las relaciones sociales propias de tal sociedad.

A nuestro juicio el filosofar de Vaz Ferreira no apunta a la transformación de la realidad, aunque tampoco a su justificación. Es claro también para los autores aquí citados, que el efecto eventualmente justificador que pueda haber tenido el pensamiento de Vaz Ferreira por sus objetivas proyecciones sobre la acción, se produce más allá de las intenciones del autor.

El filosofar de Vaz Ferreira apunta seguramente a una *transformación espiritual*, la que en razón de los supuestos acriticamente aceptados desde los que se proyecta, corre el riesgo de cerrarse sobre sus propias fronteras, potenciando la *conservación del status quo* o, en el mejor de los casos, su *reforma*.

16 José Martí, *Nuestra América* (1891), en *id.* Obras Escogidas en tres tomos, La Habana, 1992, Tomo II, 480-487, 484).

17 Escribe Arturo Ardao acerca de la relación entre filosofía y educación en Vaz Ferreira: “La verdad es aún que en la vida de Vaz Ferreira el educador ha dominado al filósofo, que el filósofo ha sido sacrificado voluntariamente al educador. El mismo lo ha declarado, al decir: “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”. Sus mismos libros filosóficos han tenido una radical intención educadora. Y no por el hecho externo de que recogieran el contenido de algunos de sus cursos docentes, sino por el sentido íntimo de este mismo contenido. A lo que Vaz Ferreira ha consagrado verdaderamente su vida es a educar, porque lo que por encima de todo ha querido realizar -y ha realizado- es enseñar a bien pensar, enseñar a bien sentir y enseñar a bien actuar. Lo que de más original ha hecho en la misma filosofía, ha sido, precisamente, a través de esa tarea, para servir a esa tarea” (Arturo Ardao, *Introducción a Vaz Ferreira*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1961, 12).

18 Lucien Goldmann, *El marxismo y las ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, 38.

19 La fuente más presente en esta reflexión acerca de la relación entre vida y proyectos de vida en la que éstos últimos suponen a la primera -y por lo tanto a las condiciones materiales que la hacen posible-, como su condición de posibilidad y su criterio, es el pensamiento de Franz Hinkelammert en muchos de sus escritos.

20 Referencias bibliográficas en nota 238.

micas”²¹. La primera orientación hace pasar el rigor por “criterios formales de procedimiento”²² que por su aplicación casi mecánica *resuelven* la calidad racional del argumento con independencia del asunto en consideración. Podríamos decir que en ella el *rigor* de la *actividad racional* - y por lo tanto, *la racionalidad de la actividad* - es de naturaleza *procedimentalista*. En esta primera orientación, *unidimensional*: “rigor se dice de una sola manera”. Inscribe en esa línea no obstante sus respectivas diferencias a Descartes, Leibniz, Kant, Carnap y Popper. En cuanto a la segunda orientación, el rigor se fundamenta en “virtudes epistémicas” que lejos de tener la precisión de los procedimientos formales, suponen la imprecisión de “la capacidad de juicio de quien argumenta”²³ y de la singularidad de cada contexto argumentativo. Aquí la racionalidad de la actividad pasa más por el discernimiento del sujeto y su adecuación a los parámetros del contexto argumentativo: es de naturaleza *autonomista*²⁴. En esta segunda orientación, *pluridimensional*: “rigor se dice de muchas maneras”. Se inscriben en esta línea, también con sus diferencias, Vaz Ferreira, Wittgenstein y el propio Pereda.

Ambas orientaciones configuran diferentes y contrapuestas “actitudes epistémicas” en la definición del *rigor racional*, “actitud misionera” en quienes apelan a las reglas formales de procedimiento, “actitud exploradora” a quienes lo hacen a las *virtudes epistémicas*. Así describe Pereda estas actitudes epistémicas:

“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 idea o ideas que defiende; un peligro frecuente de esa actitud es cierto vértigo simplificador que conduce inevitablemente al dogmatismo. (...)”

Por el contrario, 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 sus pro y sus contra, cuidar de no simplificar, sino “graduar” con sutileza cada creencia, sondearla”²⁵.

Paso a presentar ahora mi ya aludido planteamiento sobre la *radicalidad del pensar* como condición de *pensamiento riguroso*, para intentar luego ensayar algunos posibles acuerdos con los planteamientos de Pereda en lo que se refiere al pensamiento de Vaz Ferreira. Escribía yo en el artículo de referencia:

“El método filosófico, en sus determinaciones más usuales en los marcos de la filosofía académica hace cuestión solamente del *rigor* de la argumentación filosófica de acuerdo a los criterios que resultan de la lógica formal, o de diversas disciplinas que se refieren al lenguaje y al discurso. Es a través del método que la argumentación

filosófica se ejerce con pretensiones de validez; en el extremo de tal pretensión alguna filosofía se ha desplegado con la ilusión de ejercerse como ciencia *rigurosa*.

El modo de pensar de Vaz Ferreira, su filosofar, sin desmedro del *rigor* de la argumentación asegurados por la metodología dentro de los límites de la esfera pretendidamente intelectual, redimensiona ese pretendido *rigor* por su mayor radicalidad. El *pensar radical*, es decir el pensar que piensa problemas no solamente por el ejercicio teórico del pensar, sino porque los siente como tales problemas y con ellos se confronta en el nivel de la práctica, *es un pensar más riguroso*”²⁶.

La coincidencia en la consideración del *rigor* en los dos artículos a propósito de Carlos Vaz Ferreira, el de Carlos Pereda y el mío, aparecidos ambos en la publicación, no obstante las diferencias de toda naturaleza entre ambos y particularmente en el abordaje de esta cuestión, me ha sugerido la posibilidad de volver a considerar el asunto, ahora a la luz de los planteamientos de Pereda.

El *pensar radical*, es decir enraizado en las nutrientes intelectuales, afectivas y activas de la existencia humana en las que encuentra la orientación de sentido y fuente de criterios es, tal como lo hemos caracterizado, ciertamente afín a la retórica de las *virtudes epistémicas* y a la *actitud exploradora* como actitud epistémica correspondiente y por lo tanto al lema pluridimensional “rigor se dice de muchas maneras”. Mientras que el *pensar desarraigado*, que corta amarras con nutrientes de la concreta existencia para ubicarse al interior de una razón cerrada sobre sí misma, pareciera proclive a sostenerse en términos de la retórica de reglas formales de procedimiento, expresando fundamentalmente la *actitud misionera* como su actitud epistémica unidimensional para la cual “rigor se dice de una sola manera”. El *pensar radical* supone “una razón incierta, que pondera, que tantea”²⁷ respondiendo a orientaciones y rectificaciones del sentimiento y la acción, las que lejos de desnaturalizarla la ayudan a mantenerse dentro de sus justos límites. En cambio, el *pensar desarraigado* parece inclinarse a imponer “una razón soberana y probablemente soberbia, una razón sin incertidumbre”²⁸ predispuesta a cometer *hybris*, derivando normalmente en excesos de carácter dogmático.

El *pensar radical* da las condiciones para la *actitud exploradora* y por lo tanto a la virtud epistémica del *rigor* en cuanto actitud ante el conocimiento, más que en tanto procedimiento de conocimiento. Ello no significa la renuncia a las virtudes de los procedimientos, sino la eventual recurrencia a los mismos pero subordinados a la *virtud del conocimiento* que es el modo a nivel cognoscitivo de realizar la *justicia*²⁹. Así como no se realiza la justicia aplicando mecánicamente las normas vigentes sin un justo (y riguroso) análisis del caso en cuestión, tampoco se realiza en el modo más riguroso posible el conocimiento por la aplicación mecánica de reglas de procedimiento, sin un discernimiento riguroso (y justo) del problema que se debe apuntar a bien plantear para intentar bien resolver.

En Vaz Ferreira, el *pensar radical*, la *actitud exploradora* como actitud epistémica y el consecuente *rigor* como forma cognoscitiva de realizar la justicia, se visualizan

21 Carlos Pereda, *Ibidem.*, 110.

22 Carlos Pereda, *Ibidem.*, 110.

23 Carlos Pereda, *Ibidem.*, 111.

24 La caracterización de *autonomista* para oponer a *procedimentalista* es de mi responsabilidad. La propongo provisoriamente al no encontrar otra mejor. Entiendo que una actitud frente al conocimiento que condiciona el estatuto de su racionalidad al cumplimiento de ciertas reglas, desarrolla una racionalidad de sometimiento a reglas de procedimiento que niegan la autonomía epistémica del sujeto -que es la autonomía del sujeto epistémico- además de dejar fuera de su actividad racional todo aquello que no se acopla a su formalismo procedimental. Por ello, el tomar distancia respecto de tales reglas de procedimiento, supone la emergencia de un sujeto epistémico propiamente tal que es capaz de discernir también los procedimientos en lugar de librar a ellos la resolución de los problemas.

25 Carlos Pereda, *Ibidem.*, 120. La cursiva es mía.

26 Yamandú Acosta, *Ibidem.*, 154. La cursiva es actual.

27 Carlos Pereda, *Ibidem.*, 128.

28 Carlos Pereda, *Ibidem.*, 128.

29 Escribe Pereda: “...la contrapartida de la virtud epistémica del rigor la encontramos en la virtud práctica de la justicia. El rigor es la forma que tenemos en el conocimiento de hacer justicia” (Carlos Pereda, *Ibidem.*, 127).

con total coherencia al interior de su filosofía, que hace ya algún tiempo en una fundacional e inmejorable taxonomía, Arturo Ardao ha caracterizado como *filosofía de la experiencia*, diciendo de ella:

“La *filosofía de la experiencia* resultante entre nosotros de aquella coyuntura del pensamiento universal y nacional³⁰, quiso ser, con más precisión, filosofía de la experiencia concreta. Puso especial énfasis en lo que de concreto tiene en sí toda experiencia. Se irguió contra el abstraccionismo del lenguaje conceptual, contra el espíritu de generalización y de sistematización, contra los verbalismos de la razón especulativa, contra el logicismo de las ideas puras; en una palabra, contra el intelectualismo. Exaltó por el contrario -aunque eludiendo el irracionalismo- la espontaneidad viviente del pensamiento en la realidad inmediata de la conciencia, el conocimiento no separado de la acción. Tanto como de *filosofía de la experiencia* podría hablarse de *filosofía de la vida*. Pero siempre que no se entienda ésta en su estricta acepción biológica, sino en la de contenido, devenir y peripecia de la conciencia humana”³¹.

El *rigor* y la *actitud exploradora* de esta *filosofía de la experiencia* que son expresión de un *pensar radical*, se objetivan entre otras notas propias del pensar de Vaz Ferreira en el *pensar por ideas a tener en cuenta* y en el *graduar la creencia*.

El *pensar por ideas a tener en cuenta* expresa cabalmente la *actitud exploradora* sostenida en Vaz como alternativa al *pensar por sistemas* más afín a la *actitud misionera*. El pensar por sistemas sería en el registro de Vaz Ferreira un modo de no pensar, porque las soluciones estarían de alguna manera predeterminadas con independencia de los problemas, de manera tal que el pretendido *rigor* del *pensar por sistemas* pudiendo eventualmente cumplirse solamente en términos intrasistémicos al salvar misioneramente al sistema, dejaría de tener presencia en razón de la objetiva renuncia a la posibilidad de hacer justicia a las cuestiones concretas a ser resueltas, en nombre de un sistema que podría llegar hasta negarlas en su pertinencia. Si el pensar por sistemas es un modo de no pensar, desaparece el *proceso sustantivo* que ameritaría ser calificado con la nota del *rigor*. En cambio el *pensar por ideas a tener en cuenta* supone la *actitud exploradora* que frente a la lógica totalizante y eventualmente excluyente de los sistemas, genera las condiciones para producir una lógica abierta e incluyente de los problemas, porque éstos y no los sistemas han pasado a ser el referente central de la construcción racional de un *sujeto* cuya *actitud epistémica* supone una *ética de la responsabilidad* como *ética del conocimiento*. Esto no significa necesariamente prescindir de los sistemas, sino que se tomarán en cuenta todas las ideas que ellos

30 Se refiere Ardao a la crisis del positivismo, que en lo que al pensamiento uruguayo se refiere, se resuelve, según él lo manifiesta, en el desarrollo de dos orientaciones derivadas del mismo: la *filosofía de la experiencia* como “corriente principal” y de la *filosofía de la materia* como “corriente secundaria”.

31 Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956, 22-23; las cursivas son mías. *Filosofía de la experiencia o filosofía de la vida* en los sentidos señalados, parecen definir adecuadamente el pensamiento de Vaz Ferreira, pero en cuanto la *experiencia* es *experiencia de la conciencia*, resultan posibles dos lecturas totalmente contrapuestas: la que, como la de Ardao o la de Manuel A. Claps (Manuel A. Claps, *Prólogo, en Vaz Ferreira C., Lógica viva. Moral para intelectuales*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.), percibe un puente firme entre pensamiento y realidad y entre conocimiento y acción y, por otra parte, la que como la de Carlos Mato (Carlos Mato, *Vaz Ferreira: limitaciones y escamoteos de una filosofía*, en *Praxis* N°1, Montevideo, 1967.) y la de Diana Castro y Mauricio Langon (D. Castro y M. Langon, *Ibidem.*), pone el acento en la progresiva reducción de la realidad al pensamiento y en la separación entre el conocimiento y la acción. Esta última cuestión no es por cierto menor, sino que afecta al corazón mismo de la filosofía de Vaz Ferreira, especialmente a las aquí pretendidas virtualidades de su *radicalidad*, aunque cualquiera fuera la resolución de la misma, debe tenerse en cuenta que lo que pueda establecerse de su *filosofía*, no necesariamente afecta a su *filosofar*.

puedan ofrecer que a juicio de quien hace justicia al problema al intentar pensarlo en su singularidad y complejidad, deban ser tomadas en cuenta. En última instancia, más que los sistemas filosóficos particulares, entre los cuales el del positivismo era seguramente el que fundamentalmente inspiraba en Vaz la crítica al pensar por sistemas, el centro de su preocupación y su crítica era en referencia al *espíritu* del *pensar por sistemas*. Por lo que queda dicho, este espíritu, pretendidamente amigo del rigor, puede ser no intencionalmente su fundamental enemigo. En cambio el *espíritu* del *pensar por ideas a tener en cuenta*, sin suponer para sí mismo el monopolio del rigor, parece implicar una apertura a la pluralidad que torna posible la producción de *pensamiento riguroso*, proceso de producción que cuenta con instancias de control de calidad del pensamiento en sus niveles de adecuación al problema en consideración, pero también en el que deriva del acotamiento que las plurales ideas ejercen entre sí en el proceso y en la estructura en la cual se articulan para intentar dar cuenta del problema. Es además pensamiento riguroso porque muy probablemente la solución alcanzada no lo será en el sentido de eliminar un grado significativo de incertidumbre. El *rigor* pasa también por el conocimiento de las limitaciones del propio modo de pensar así como del pensamiento en cuanto su producto producido. Se trata en última instancia de un *sujeto* que no renuncia a su condición de *sujeto de conocimiento* y a las *responsabilidades* que le son inherentes, haciéndose cargo del discernimiento de problemas, sistemas, procedimientos e ideas.

Especialmente esta última consideración enlaza, en lo que al *rigor* del pensamiento se refiere, al *pensar por ideas a tener en cuenta* con el *graduar la creencia*. De un modo tal vez más claro, se evidencia en esta nota propia del pensamiento vazferreiriano, que la idea del *rigor* que se comparte no tiene que ver con “una retórica de los criterios formales de los argumentos”, sino con “una retórica de virtudes epistémicas”: “Abrir los espíritus; ensancharlos, darles amplitud, ventanas abiertas; y, por otro lado, ponerles penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente; entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar a *graduar la creencia* y a distinguir lo que se sabe y comprende bien, de lo que se sabe y comprende menos bien, y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber)... Y producir la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación, también, de que hay problemas insolubles”³².

La *graduación de la creencia*, en tanto actitud epistémica consistente en estar atento al discernimiento entre lo cierto, lo dudoso y lo imposible de ser conocido, es convergente con el *pensar por ideas a tener en cuenta* en lo que uno y otro suponen de rechazo de todo dogmatismo.

Frente al dogmatismo que puede resultar el sometimiento del pensar, ya sea a procedimientos de argumentación formal, ya sea a sistemas de pensamiento, lógicas de sometimiento en las que en nombre del *rigor de procedimientos o sistemas* se renuncia al *rigor del pensamiento*, Vaz Ferreira afirma un *escepticismo*. No se trata en su caso -no podría serlo al interior de una coherente actitud epistémica- ni de un escepti-

32 Carlos Vaz Ferreira, *Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de Enseñanza*, Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Tomo XV, 76-77.

cismo sistemático ni de un escepticismo metódico. Es el de Vaz un *escepticismo de tendencia*³³, que opone explícitamente al escepticismo de sistema y que lleva el rigor desde su *ética de la responsabilidad en el conocimiento*, aún a “modificar la creencia”, si el libre y responsable ejercicio del pensar así llegara a establecerlo sin eliminar necesariamente con ello cierto grado entre inevitable y deseable de incertidumbre³⁴.

El buen sentido y la razón razonable

Hay en Vaz Ferreira, en función de la articulación de su pensamiento hacia lo concreto...desde lo concreto, una explícita conciencia de los límites de la razón en los términos de la lógica formal y de su consecuente inadecuación para pensar la vida concreta y por lo tanto lo cotidiano. La conciencia de esos límites en atención al criterio de las necesidades planteadas por la vida concreta es lo que le lleva a concebir la idea de una lógica viva, es decir una lógica en movimiento hacia lo concreto...desde lo concreto, idea que alcanzará definición en *Lógica Viva* de 1910.

Tal vez se desarrolla en Vaz una conciencia de los límites de la razón en los términos de la *lógica formal* que supone fundamentalmente la visualización de su carácter defectivo en términos de instrumento para pensar, y de allí la *sentida* y *experimentada* necesidad de la *lógica viva*, para entender como realmente se piensa y desarrollar una conciencia capaz de identificar y rectificar los errores del pensar.

Me interesa aquí señalar otra línea de reflexión abierta por Vaz Ferreira, pero tal vez no planteada con el mismo énfasis que la que se acaba de señalar. Se trata de lo que provisoriamente propongo llamar el *carácter excesivo* de la *razón* en los términos de la *lógica formal*, que al pretender identificarse con la *razón* sin más puede derivar ya sea en la deformación de la realidad ya en su invisibilización y desconocimiento, al pretender reducir no intencionalmente lo real a lo racional.

Sea por exceso o sea por defecto, la *totalización de la razón* en que -entiendo- parecen converger el *pensar desarraigado*, la *retórica de los criterios formales de los argumentos*, el *pensar por sistemas* y la *actitud misionera* afines al lema “*rigor se dice de una sola manera*”, bajo la pretensión de constituir la condición necesaria y suficiente para el conocimiento y la acción racional de lo real, termina negando o desconociendo lo real al someterlo a su imperio e impidiéndonos orientar *razonablemente* nuestra vida frente a multitud de problemas y desafíos concretos. La *razón totalizada*, que encuentra en sí misma sus fundamentos y criterios de legitimación, que no acepta otras críticas que las que puedan derivarse desde supuestos por ella compartidos pues fuera

de ellos estaríamos *fuera de la razón*, se torna un bastión inexpugnable e instala la perspectiva posible del *totalitarismo teórico y práctico*.

La salida a esa *totalización de la razón* y a los peligros que la misma entraña, la encuentra Vaz Ferreira en el *buen sentido*, respecto del cual, aclara Ardao, no se confunde con la razón como en Descartes, aunque tampoco es contrario a ella, sino que es “una privilegiada forma de pensamiento concreto” que hace posible “la aprehensión y comprensión de la *vida humana*; de la *viviente* realidad del hombre, inalcanzable por la razón abstracta de la lógica formal”³⁵.

Ese *buen sentido* respecto de cuyo significado Vaz parece no tener dudas, en cambio no parece alcanzar respecto de él, dice Ardao, estabilidad o satisfacción terminológica: “La relación del *buen sentido* con el *instinto* es insistente. Unas veces sin calificativo alguno: “una especie de *instinto*”; otras llamándosele “*instinto lógico*” y aun “*hiperlógico*”, pero también, en opuesta dirección, “*instinto empírico*” y aun “*experimental*”³⁶.

Presentemos algunos de los pasajes de *Lógica Viva* en que Vaz Ferreira caracteriza este *buen sentido*. En el marco de su exposición en torno a un problema ilustrativo del *pensar por sistemas* y *pensar por ideas a tener en cuenta*, expresa:

“Ahora: ¿qué se deduce de aquí?”

Se podría deducir una especie de apología del buen sentido; pero no del buen sentido vulgar, o, mejor dicho, del buen sentido entendido vulgarmente, sino de otro buen sentido más elevado: del que yo llamaría buen sentido, no infralógico, sino *hiperlógico*. El sentido común malo, ese que con tanta razón ha sido objeto del estigma de la filosofía y de la ciencia, el que ha negado todas las verdades y todos los descubrimientos y todos los ideales del espíritu humano, es el sentido común inconciliable con la lógica: el que no admite el buen razonamiento. Pero hay otro buen sentido que viene después del razonamiento, o, mejor, junto con él. Cuando hemos visto y pesado por el raciocinio las razones en pro y las razones en contra que hay en casi todos los casos; cuando hemos hecho toda la lógica (la buena lógica) posible, cuando las cuestiones se vuelven de grados, llega un momento en que una especie de instinto -lo que yo llamo el buen sentido hiperlógico- es el que nos resuelve las cuestiones en los casos concretos. *Y sería bueno que la lógica no privara a los hombres de esta forma superior de buen sentido*³⁷.

Más adelante, al tratar sobre *valor y uso del razonamiento* en referencia a eventuales casos de grados en los que la experiencia no es posible para su adecuado discernimiento, expresa:

33 Escribe Arturo Ardao, caracterizando el escepticismo de Vaz Ferreira: “Más allá del escepticismo en cuanto al método, hay en Vaz Ferreira una forma de *escepticismo* en cuanto a las conclusiones: la que resulta del constante cuidado crítico para no creer sino con las debidas garantías, y con ello mismo en el grado en que corresponda y con el espíritu abierto para, llegado el caso modificar la creencia. Escepticismo de *tendencia* que opuso alguna vez al escepticismo de sistema” (Arturo Ardao, *Ibid.*, 62).

34 Esta *actitud epistémica* destacada y analizada por Pereda, que yo propongo aquí caracterizar como *ética de la responsabilidad* en el conocimiento, enlaza con aquella caracterización de *autonomista* arriba propuesta (Cfr. nota 23), para contrastar el ejercicio de la racionalidad en Vaz con el de la matriz *procedimentalista*. De manera convergente puede hablarse de una *ética de la autonomía* en el conocimiento -*responsabilidad* y *autonomía* en la producción del conocimiento, aunque también en el ejercicio comunicativo de su *transmisión pedagógica* lo cual supone centralmente la comunicación del modo de conocer- aparece con especial vigencia en el actual contexto de crisis de los paradigmas -tal vez como contracara de la afirmación dogmática de un solo paradigma-, colapso de las certezas tradicionales, desafío de vivir en la incertidumbre.

35 Arturo Ardao, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, p. 54. Recuerda también Ardao la ponderación de las actitudes frente a la razón que Vaz Ferreira efectúa en el Apéndice de 1918 a *Moral para intelectuales*: “Primera, racionalismo absoluto: que la razón es todo, en capacidad y dignidad; que es la única facultad a cuyo desarrollo hay que atender, y la única valiosa del hombre; el “racionalismo”, por ejemplo, como se exageró y unilateralizó en el siglo XVIII. Estado contrario: la reacción absoluta contra ese racionalismo, el desprecio por la razón; lo único que tiene importancia es el sentimiento, la fe, o la intuición, o las maneras de conocer místicas; lo racional, pobre, impotente, secundario o simplemente despreciable. Y, de nuevo, otra manera de ser racionalista, más modesta y más moderada, pero más justa, en que se aprecia todo el valor de la razón, aunque se reconozcan sus limitaciones” (A. Ardao, *Ibidem.*, 59).

36 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 61.

37 Carlos Vaz Ferreira, *Lógica Viva*, Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Tomo IV, 178-179. Con la excepción de “hiperlógico”, las cursivas son mías.

“...faltando la experiencia, nos encontraríamos completamente desarmados en estos casos de grados, si no tuviéramos lo que se puede llamar el instinto *empírico*, esto es, una especie de instinto que sale de la experiencia general, que es como un resumen y concentración de la experiencia, y que nos indica más o menos, que nos *hace sentir* aproximadamente cuál debe ser aquel grado más justo.

Nótese bien que este instinto *empírico* no viene *en lugar* del razonamiento, sino *además* del razonamiento.

Pues bien: en gran parte de las cuestiones que discutimos *en la vida*, el razonamiento interviene con esa función y con ese alcance. Hay juegos de razonamientos, que se traducen en cuestiones de grados, las cuales han de ser resueltas por el instinto *empírico*; no pudiendo prescindirse de ninguno de los factores, sobre todo del último. El instinto *empírico* gana con que el razonamiento le prepare las cuestiones; el razonamiento es complementado por el buen sentido hiperlógico, * (* Siento que no es bueno este término: el que habría deseado encontrar querría decir el buen sentido *en cuanto no es contrario* al raciocinio o a la buena lógica...) controlador del raciocinio”³⁸.

Ese *buen sentido* no niega a la *razón pura* en los términos en los términos de la *lógica formal*, sino complementa su carácter defectivo e impide su carácter excesivo al excederla como *instinto* tanto en la dimensión de lo *empírico* y lo *experimental* en una dirección, como en su condición de sentido *hiperlógico* en otra dirección. Este *buen sentido* articulado *hacia lo concreto...desde lo concreto, hacia la vida...desde la vida*, no supone una nueva totalización de la *razón* sino una trascendentalización legítima al interior de la vida real que opera rectificando la ilegítima trascendentalización por la que la *razón* tiende a totalizarse.

El *buen sentido* que tiene sus raíces en la *vida* y en la *experiencia* no niega la racionalidad tal como ella se ha constituido en los términos de la *lógica formal*, sino que la auxilia en su ser defectivo y la rectifica en su ser excesivo. Respecto de la terminología adecuada para designar ese *buen sentido* que supone el personal y responsable ejercicio de la *racionalidad*, Vaz Ferreira todavía manifiesta sus dudas en una conferencia ofrecida en Buenos Aires en 1939 titulada *La crisis actual del mundo desde el punto de vista racional*:

“Sería la “racionalidad”; y digo racionalidad porque falta un nombre aun más comprensivo, que abarcara la *razón* propiamente dicha -la *razón* razonante- el instinto lógico (...) y muchas facultades: unas de captación, otras de resistencia, que forman esa capacidad de sentido crítico, a la vez racional, instintiva y afectiva”³⁹.

Allí en donde la *razón formal* se confronta con problemas cuyo adecuado discernimiento excede el conjunto de sus propios supuestos, frente al irracionalismo que resultaría de su totalización, el *instinto empírico*, *buen sentido lógico o hiperlógico*, *racionalidad o capacidad de sentido crítico*, a la vez *racional, instintiva y afectiva*, desde y por su enraizamiento en la *vida* y en la *experiencia* se revela como disposición idónea para el necesario discernimiento, porque sin negar a la *razón* trae a un primer plano la *experiencia*.

38 Carlos Vaz Ferreira, *Lógica Viva*, 247-248.

39 Carlos Vaz Ferreira, *La crisis del mundo actual desde el punto de vista racional*, Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental de Uruguay, Montevideo, 1963, Tomo XI, 149.

Si la *razón* con sus desarrollos formales nos proporciona criterios para la *experiencia* que deben ser considerados, la experiencia, que es *experiencia de vida* nos devuelve a su vez *criterios para la razón*.

No solamente la articulación del *pensar* con el *sentir* y el *actuar*, sino también de la *razón* con la *experiencia*, posibilitan en el filosofar de Vaz Ferreira un ejercicio no dogmático de la *razón*, evitando tanto el irracionalismo que resulta de la negación de la *razón* como el que resulta de su totalización por la *perspectiva pensante, sintiente y actuante* de un *racionalismo razonable*.

Se trata de una *actitud racional* que es *razonable, exploradora y no misionera*, que enfrenta los problemas de conocimiento o de acción sin soluciones ya hechas y sin un método, conjunto de reglas o sistema de pensamiento por la apelación a los cuales pueda esperarse la buscada solución de las cuestiones planteadas. Hay siempre problemas que, ya sea por su complejidad, ya sea por su singularidad, ya sea por su novedad, interpelan sin expectativa de respuesta posible nuestros cuadros establecidos de discernimiento.

Se impone el esfuerzo irrenunciable de pensar desde las raíces de la vida misma, apelando a ese “olfato” instintivo e hiperlógico, ejercicio de la libertad en las cuestiones teóricas y prácticas, que implica la actitud responsable de resolver racionalmente sin eliminar por ello la incertidumbre, como mejor alternativa tanto al uso dogmático de la *razón* en una dirección, o al decisionismo puro y al abstencionismo en la otra.

Esta relación que la *razón*, en tanto *razón razonable* mantiene con la *incertidumbre* sin negarse por ello como *razón*, la expresa gráficamente Vaz en su reflexión crítica sobre “quijotismo” y *razón* en Unamuno:

“Unamuno, que exalta el quijotismo y desprecia la *razón*, no comprendió el supremo quijotismo de la *razón*. El quijotismo sin ilusión es el más heroico de todos”⁴⁰.

40 Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Tomo X, 206.

EL PENSAR RADICAL DE VAZ FERREIRA Y EL DISCERNIMIENTO DE LOS PROBLEMAS SOCIALES*

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. Aquélla 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 al 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 co-

* Texto correspondiente a la ponencia presentada en el Seminario “Vaz Ferreira, a 50 años de su fallecimiento. Perspectivas filosóficas sobre su obra”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Dirección Nacional de Cultura, Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 25 de setiembre a 2 de octubre de 2008.

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

munitaria, 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 aquella ha sido condición de posibilidad y de sentido de ésta, 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 “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 su-

jeto 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 epis-témico. 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 trascendental⁷. Carlos Vaz Ferreira es el caso de un sujeto empírico que imprime sus condiciones trascendentales tanto al filósofo como al educador sin las cuales éstos no serían posibles, así como a su relación, que constituye un eje central de su identidad con el cuál 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

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

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

4 Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, X, Montevideo, 1963, 24.

5 Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, 1956, 46, e *id. Introducción a Vaz Ferreira*, Barreiro y Ramos S.A., Montevideo, 1961, 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, 45-79, 45-47; también en *id. Introducción a Vaz Ferreira*, Barreiro y Ramos S.A., Montevideo, 1961, 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, 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° 4, Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política, Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América, Ediciones Eón, México D.F., 2007, 9-21.

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

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

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

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.

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, en 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, en 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

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, 7-53, 7.

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 texto¹³; 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 apuntaran 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 máximo también los no históricos: sentimientos de familia, de amistad, todos los otros. Difícilmente podría su actitud ser histórica. Desde luego, a la historia va lo que ciertos grandes hombres hicieron; no puede ir lo que otros, 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...”

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.*, 184.

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 sólo 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 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 éste 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 aquél “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”

15 Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, “¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?”, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, X, Montevideo, 1963, 219-236, 228-229.

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 en 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 éstas 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.

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”.

16 Max Weber, *El político y el científico*, “La política como vocación”, Alianza, Madrid, 1972, 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, 250-254.

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

Sin violencia de ningún tipo, la fórmula puede aplicarse al pensar filosófico de Vaz Ferreira, que por lo demás ejemplifica paradigmáticamente a la filosofía latinoamericana¹⁸. 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 necesidades¹⁹, criterio que le permite identificar auténticos problemas²⁰, 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 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}.

18 Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, “Carlos Vaz Ferreira: un comienzo de la filosofía latinoamericana”, FCE, México, 1981, 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. Notas sobre la precaria “Normalidad” de la filosofía en América Latina”, en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*, Caracas, 1988, 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, 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°1, Montevideo, 2001, 29-40, 31.

22 María Moliner, *Diccionario de uso del español, a-i*, Gredos, Del Nuevo Extremo, Buenos Aires, 2007, 1053.

23 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, 1963, “Apéndice de las Conferencias”, 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, 109-128.

25 *Ibidem.*, 110.

26 *Ibidem.*, 110

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.*, 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.*, 120.

29 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, 1963, “Primera Conferencia”, 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, 9-15, 11.

32 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, 1963, “Primera Conferencia”, 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”, 754-756, 754), podría colisionar con el carácter aproximativo, provisorio, progresivo y abier-

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 forzosamente perfecta...”³⁵.

La precaución primera es pues no abordar los problemas normativos con la pretensión 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 conjunto 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 pretender 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 soluciones posibles; segundo determinación y comparaciones de las ventajas e inconvenientes 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 resultarían 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.

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 cotejarlas, 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 disconformidades individuales, aún sobre la base hipotética de la conformidad de hecho en cuanto a las ventajas o inconvenientes de cada solu-

ción, 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 contradicción 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 irremediamente en ellas el factor subjetivo, señalado por Vaz Ferreira como “preferencias” 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 encarna, 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 sólo más bien de grado dentro de la fórmula...”⁴².

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,

39 *Ibidem.*, 20.

40 *Ibidem.*

41 *Ibidem.*, 22.

42 *Ibidem.*, 21.

43 *Ibidem.*, 22.

to 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*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, 1963, “Primera Conferencia”, 17.

36 *Ibidem.*, 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*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, 1963, “Primera Conferencia”, 19.

38 *Ibidem.*

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 ésta, 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 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

44 *Ibidem.*

45 *Ibidem.*

46 *Ibidem.*

47 *Ibidem.*,22-23.

48 *Ibidem.*, 23.

49 *Ibidem.* 23.

50 *Ibidem.*,22.

“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 presentarsele 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 antiformal, 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, 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 trascendental⁵⁹.

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

51 *Ibidem.*,23.

52 *Ibidem.*,23.

53 *Ibidem.*,23.

54 *Ibidem.*,23-24.

55 *Ibidem.*,24.

56 *Ibidem.*,

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, 2ª ed., 1990.

60 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, 1963, “Primera Conferencia”, 24.

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, asociándose a la “igualdad” “algo de seguridad, facilidad, bienestar presente”⁶⁶ y a la “libertad” “algo que tiene que ver con posibilidades futuras, mejoramiento, fermentalidad...”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” que-rrá 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 elemen-

tos 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 sólo sobre el grado de lo que debería asegurarse (y modo de hacerlo) pero no sobre la fórmula”⁷³.

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 minimum 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

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*., 25.

64 *Ibidem*,

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*. 25-26.

68 *Ibidem*. 25.

69 *Ibidem*. 26.

70 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, 1963, “Tercera Conferencia”, 87.

71 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, Primera Conferencia”, 26.

72 *Ibidem*.

73 *Ibidem*.

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, 30-42, 23-60.

75 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, VII, Montevideo, 1963, “Primera Conferencia”, 34.

76 *Ibidem*.

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 -1998⁷⁷- a los aportes de Vaz Ferreira a estos asuntos recién mencionada, escribimos que “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 20 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”.

Nacido en Lavalleja, Uruguay, en 1912, obtuvo Ardao el título de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de la República en 1939.

Tuvo importante militancia estudiantil, ejerció tempranamente el periodismo difundiendo y defendiendo los principios de la reforma universitaria del “Manifiesto de Córdoba” de 1918, oponiéndose también desde la prensa al golpe de Estado de Gabriel Terra de 1933, sumándose además en 1935 al levantamiento contra la misma llamado “La Tricolor Revolución de enero”, al mando del general Basilio Muñoz, sobre cuya vida Ardao publicó su primer libro en 1938.

En 1939 con Julio Castro (detenido y desaparecido por la última dictadura en Uruguay) acompañó a Carlos Quijano en la fundación del semanario “Marcha”, del que escribió su primera editorial y aportó con dedicación y rigor intelectual hasta la clausura del mismo por parte de la dictadura en 1974.

Se dedicó fundamentalmente al estudio y a la enseñanza de la filosofía, ejerciendo esta última a nivel pre-universitario hasta 1967 y haciéndolo también en la entonces Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, como Profesor Titular de Historia de las Ideas en América entre 1949 y 1974. En esta Facultad fue Director del Instituto de Filosofía entre 1963 y 1974, miembro de su Consejo Directivo entre 1966 y 1968 y Decano entre 1968 y 1972.

Destituido por la dictadura uruguaya, se exilió en Venezuela en 1976, desempeñándose como Profesor en la Universidad “Simón Bolívar” de Caracas hasta 1988 y como Investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos” hasta 1978.

En 1988 regresó al Uruguay, recibiendo a partir de allí varios reconocimientos: Gran Premio Nacional a la labor intelectual (1988), Premio Municipal de Literatura “José Enrique Rodó” y título de Profesor Emérito de la Facultad de Humanidades y Ciencias (1989), Premio Interamericano “Gabriela Mistral” (1991), título de Doctor Honoris Causa de la Universidad de la República (1992), título de Ciudadano ilustre

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

78 Yamandú Acosta, “Carlos Vaz Ferreira: ética mínima para la fórmula del consenso social”, 33.

* Redactado para la obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, caribeño y “latino”* (1300-2000), Enrique Dussel (UAM-Iztapalapa), Eduardo Mendieta (SUNY, Stony Brook) y Carmen Bohórquez (Universidad del Zulia, Maracaibo) Editores.

de la ciudad de Buenos Aires (2000), al cumplir los 90 años fue homenajeado por el Senado de la República (2002). Falleció el 22 de setiembre de 2003 en Montevideo.

Al considerar su obra, pueden distinguirse sin demasiada dificultad tres registros: el del historiador de las ideas en Uruguay y América Latina, el del periodista político-cultural y el del filósofo más propiamente dicho. No obstante la conveniencia y pertinencia de ese discernimiento, se trata de una obra que como la vida de su autor, presenta una profunda unidad de sentido que se mantiene sin claudicaciones por más de medio siglo.

Su obra en Historia de las ideas en América se caracteriza por una cierta distancia con el historicismo que lo lleva a no apuntar a la producción de una Filosofía de la historia americana. Aclara la confusión entre “filosofía americana” y “filosofía de lo americano”, señalando “el error teórico” de Alberdi en su Programa de 1840, en el que procura no incurrir.

Considera que las ideas filosóficas son las más “abstractas” y “generales”, que ellas operan como fundamento de todos los demás tipos o niveles de ideas –y de la cultura en su conjunto– por lo que es conveniente y legítimo que la Historia de las ideas las tome como su objeto de análisis, señalando además que, en América Latina en particular, ellas operan por la mediación de las “generaciones intelectuales” a través de las mediaciones socialmente más significativas de la “educación” y la “política”. Sobre estos postulados estudia la recepción, adopción o adaptación creativa en Uruguay de ideas provenientes de diferentes corrientes intelectuales y filosóficas circulantes en el eje Atlántico Europa-América con importante y esclarecedora referencia a los respectivos y relacionados escenarios históricos: la escolástica, la ideología, el sansimonismo, el racionalismo, el liberalismo, el espiritualismo y el positivismo. Al ocuparse de la filosofía en el Uruguay en la primera mitad del siglo XX, los escenarios históricos declinan a favor de una inicial y aún no superada taxonomía: Filosofía de la Experiencia, Filosofía de la Materia, Filosofía de la Idea, Filosofía de la Iglesia y Filosofía de la Cultura. Recorre autores, motivos y etapas de la que identifica como “inteligencia uruguaya”, así como también “latinoamericana” a través de numerosos libros y realiza una fundada investigación sobre la génesis de la idea y el nombre de América Latina, analizando más allá de la misma las relaciones con Romania y con España.

La obra periodística de Ardao, no obstante la magnitud de la realizada como historiador de las ideas, no es menor ni por su rigor, ni por su proyección intelectual y político-cultural a nivel uruguayo y latinoamericano. La comprometida prédica “demócrata-social”, de “nacionalismo latinoamericanista”, “anti-fascista”, “anti-imperialista” y “tercerista” desarrollada por más de treinta años desde las páginas de “Marcha” y la recepción de la misma, dan testimonio de ello.

La obra filosófica explícitamente tal se reduce a los títulos *Espacio e inteligencia* (1981) y *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* (2000). No obstante, en Ardao la filosofía ama el ocultarse: “La historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente”. El filósofo e historiador de las ideas, comprometido con sus circunstancias, las de América Latina en los contextos de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, promueve las orientaciones de pensamiento y acción, que hacen a la emancipación –nacional, regional y humana– en la perspectiva de un universalismo concreto.

La idea clave que recorre el conjunto de la obra de Ardao y su aporte categorial central es la *inteligencia*, tanto en lo que hace a sus relaciones con la *razón* como con el *espacio*. La opción por la *inteligencia* que no renuncia a la *razón*, sino que la acota al reinstalarla en los niveles supralógicos de la “compleja relación viviente”, implica una *ética intelectual de la responsabilidad*, desde cuyo ejercicio es posible sustentar con plausibilidad la rectificación de eventuales limitaciones o excesos de la razón totalizada. La perspectiva del “sujeto inteligente” es la condición para la afirmación del “sujeto racional”, frente a su negación en la perspectiva del “sujeto” de “la razón” eterna.

“Ser uno con el espacio” para el *sujeto inteligente* es experiencia de autenticidad y autonomía, mientras que lo es de inautenticidad y heteronomía para el “sujeto” de la razón totalizante y totalitaria, aquél en quien la “autonomía técnica” no se ha resignificado por la “autonomía espiritual” del *sujeto inteligente* propiamente tal.

Bibliografía seleccionada.

- Ardao, Arturo, (1950), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, FCE, México.
- Ardao, Arturo, (1956), *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México.
- Ardao, Arturo, (1981), *Espacio e inteligencia*, Ed. Equinoccio, Caracas.
- Ardao, Arturo, (1987), *La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, Montevideo.
- Ardao, Arturo, (2000), *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.
- AAVV, (2004), *Ardao por diez*, Ministerio de Educación y Cultura, Dirección de Cultura, Montevideo.
- Liberati, Jorge, (2004), *Arturo Ardao, la pasión y el método*, Cal y Canto, Montevideo.
- Sasso, Javier, “Arturo Ardao historiador de las ideas”, *Cuadernos Americanos*, (1992), N° 36, 140-151, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Sasso, Javier, “Ardao, Arturo”, *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina*, (1995), Tomo I, 309-311, Biblioteca Ayacucho - Monte Ávila Editores, Caracas.
- Torchia Estrada, Juan Carlos, “Arturo Ardao (1912)”, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (2001), (Jalif de Bertranou, Clara: compiladora), 14-72, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

LA CUESTIÓN DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO DE ARTURO ARDAO*

En un artículo publicado en 1989¹, Horacio Cerutti Guldberg presenta sumariamente los temas que se encuentran en curso de elaboración en la *filosofía latinoamericana en perspectiva de liberación*. Ellos son: la cuestión popular, la *cuestión del sujeto*, la cuestión de la utopía, la cuestión de la democracia, la cuestión de la historia, la cuestión del sentido, la cuestión historiográfica y la cuestión de la filosofía.

Respecto del tema del sujeto, escribe: “esta cuestión está muy relacionada con la anterior (la cuestión popular) y pone sobre la mesa de reflexión la necesidad de *concebir nítidamente las relaciones entre los sujetos de las prácticas de transformación, a lo largo de la historia, con los sujetos de los testimonios discursivos. Se debate la imposibilidad de incorporar en nuestra reflexión propuestas pre y postestructuralistas sobre la muerte del sujeto, las cuales corresponden a otros contextos y tradiciones teóricas* (Ardao, 1979; Roig, 1981)”².

En esta forma queda presentado el problema, su relación especialmente significativa con otro de los temas que están siendo objeto de análisis, su vigencia en “otros contextos y tradiciones teóricas” y la pertinencia de la incorporación de las propuestas aportadas desde allí para “nuestra reflexión”, así como también el protagonismo de Ardao³ y Arturo Andrés Roig⁴ en el planteamiento y elucidación del problema apuntado.

A nuestro juicio el panorama temático esbozado constituye una *gestalt* conceptual con lo que ello implica de determinación de sus elementos por el todo, sin impedir el reflujo dialéctico de determinación del todo desde los elementos que lo constituyen.

* Publicado en: Cuadernos de Historia de las Ideas N°1, Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho, Universidad de la República, FCU, Montevideo, 1993, 49-58. También en Ensayos en homenaje al Dr. Arturo Ardao (Manuel A. Claps, Compilador), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, DP, Montevideo, 1995, 37-48.

1 Horacio Cerutti Guldberg: “*Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana*”, en Concordia N° 15, Aachen, 1989, 65-81.

2 *Ibidem.* 77.

3 Se refiere aquí Cerutti especialmente a los planteamientos de Ardao en “*Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina*”, en *La Filosofía en América*, Trabajos presentados al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1979, Sociedad Venezolana de Filosofía, Tomo I, 61-69.

4 Arturo Andrés Roig: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

En esta configuración de problemas y de sus expresiones conceptuales, consideramos que la *cuestión del sujeto* constituye su *última instancia*, razón por la cual las elaboraciones de la misma habrán de afectar de modo determinante las cuestiones conexas y, en consecuencia, nuestro *mapa filosófico latinoamericano* con pretensión de idoneidad en el análisis, explicación y articulación práctico-constructiva en nuestros procesos de emancipación.

Afirmar al *sujeto* como *última instancia* de una configuración conceptual, no habilita trasladar mecánicamente la tesis a la configuración de la realidad. Ello implicaría recaer en un subjetivismo absoluto bajo la forma de la absolutización del sujeto, lo que no resulta teóricamente plausible. Dicho sumariamente, *la última instancia epistemológica no implica una correspondencia necesaria en una hipotética última instancia ontológica*. Independientemente de ello, el tratamiento teórico de la cuestión del sujeto puede, ontológicamente hablando, coadyuvar a la promoción de las condiciones desagregantes y negadoras de su articulación o a la de las que de modo exponencial potencian el proceso de su producción. El proceso de desagregación sobredetermina las tendencias *entrópicas* de lo real en su sentido de degradación; solamente el reflujo de articulación constructiva en la línea de producción del sujeto, marca la posibilidad del desarrollo de tendencias *antientrópicas*, “necesarias” como alternativas de construcción (o construcción de alternativas) frente al desarrollo de un mundo cuya racionalidad instrumental implica la irracionalidad del socavamiento de los fundamentos que lo hacen posible, aproximándose con aceleración creciente a una crisis de acabamiento.

No se resuelve adecuadamente la cuestión del sujeto, cuando se pasa de la tesis de su afirmación de modo sustantivo y sustancias, a la tesis de su negación radical por la declaración de su muerte.

Mirado el problema desde nuestro propio contexto, desde nuestra “circunstancia” latinoamericana como diría Ardao en comunión con el pensamiento de Ortega y Gasset, la tesis de la muerte del sujeto se presenta llena de profundos equívocos. El más significativo es el que se expresa en la consideración según la cual no puede haber muerto quien no ha estado vivo.

El *sujeto de la historia* que Marx a diferencia de Hegel, no pensó en términos sustanciales y sustantivos al transformar *la tesis hegeliana de la identidad sujeto-totalidad en la tesis materialista de la unidad sujeto-totalidad*, aparecía configurado tanto por la objetividad de las determinaciones como por la subjetividad de sus representaciones, articuladas –unas y otras- en el marco de la totalidad concreta de cuyo análisis se ocupó.

La descontextualización, absolutización y desplazamiento de ese sujeto al marco de una diferente totalidad concreta significó el desconocimiento de la unidad sujeto-totalidad determinante de la transfiguración deformante del análisis materialista. En lugar de un adecuado análisis, posibilitante de una correcta explicación de los procesos de nuestra realidad y sus tendencias objetivas, se asistió en forma dominante a la construcción de una imagen ideológica refractante que impidiendo comprender la realidad se constituyó en una barrera para su eventual transformación.

En el extremo opuesto, el estructuralismo, el posmodernismo y el neoliberalismo han decretado la muerte del sujeto, ya sea por su subordinación y anulación en las estructuras, su atomización nihilizante en la individualidad de los individuos o su

identificación con los automatismos del mercado con lo que éste se ha transformado en un sujeto omnipresente que “decide” de aquí en más nuestro futuro.

En América Latina pensada con la categoría de totalidad concreta, no ha existido un sujeto sustancial y sustantivo de emancipación ni asistimos hoy a su defunción y entierro. En realidad, hemos asistido en todo el proceso de la génesis de América Latina, que debe ser pensado a nivel macro en función de la tensión dialéctica de la unidad sujeto-totalidad concreta, al que continúa siendo el conflictivo proceso de su producción.

En esta forma la *tesis de la muerte del sujeto* que impresiona en primera instancia como la inevitable y definitiva resignación respecto de toda esperanza y toda utopía, se constituye para los latinoamericanos en la *tesis de la afirmación del sujeto por cuanto se ha formulado bajo la forma de la negación de la negación*. Efectivamente, si el sujeto cuya partida de defunción se extiende, no es un sujeto real, sino un falso ídolo cuya afirmación significó la invisibilización de los sujetos reales en proceso de producción, bajo la pretensión de ser el sujeto no ha sido otra cosa que su efectiva negación. Al negarse la negación del sujeto asistimos a su afirmación al haberse operado en forma ultraintencional el mecanismo de visibilización de lo invisible⁵.

Concedores de los peligros del “facilismo” dialéctico que surge de reducir la *realidad del sujeto* a la sola negación de la negación, es posible redimensionar el argumento y fortalecerlo señalando que el *nuevo sujeto* no era algo dado que fuera visibilizado al eliminar el *viejo y falso sujeto*. El efecto refractante del falso sujeto sustancial venía operando fundamentalmente sobre los sujetos verdaderos generando opacidad en su propia visualización y en consecuencia, en el proceso de su construcción. Si los sujetos específicos no eran visibles para sí mismos, aunque objetivamente estuvieran determinados, subjetivamente no estaban constituidos y las determinaciones objetivas son necesarias aunque no suficientes en lo que hace a la constitución de los sujetos. Para que esa constitución tenga finalmente lugar es imprescindible la reoperación de lo subjetivo sobre la objetividad de las determinaciones que marcan el límite de sus posibilidades para que lo posible se torne real.

Al tornarse visibles para sí mismos los sujetos específicos se ponen también en condiciones de determinar conceptual y prácticamente sus relaciones con los otros sujetos específicos según líneas de complementación o de oposición en función de intereses comunes o incompatibles y de esta forma ir generando las condiciones de organización para su móvil articulación constructiva como *sujeto histórico de emancipación latinoamericana*⁶.

Proyectos de investigación como los realizados y pautados por Arturo Ardao se orientan en el sentido de esa articulación constructiva. Asumirlos, desarrollarlos y profundizarlos constituye una tarea indeclinable para el pensamiento de emancipación en América Latina.

5 El tema de “la visibilidad de lo invisible” como objeto particular de la teoría del fetichismo lo desarrolla Franz J. Hinkelammert en *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, Costa Rica, DEI, 2ª edición, 1981.

6 Entendemos aquí por “sujeto histórico de emancipación latinoamericana” a la idea reguladora inmanente al movimiento popular en el proceso de su reconfiguración, al modo como Helio Gallardo en su trabajo inédito “*Observaciones básicas respecto de actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en América Latina en la década de los noventa*” (San José, Costa Rica, 1992) caracteriza al Nuevo Sujeto Histórico: “es una categoría de análisis y también una utopía en el sentido de concepto trascendental”.

La *cuestión del sujeto* en el pensamiento de Ardao, se encuentra focalizada fundamentalmente en textos que pueden considerarse menores en cuanto a su extensión, pero que son seguramente mayores por su pertinencia filosófica en el espacio latinoamericano que apuntan a configurar. Ellos son: *Sentido de la historia de la filosofía en América* (1950), *Sobre el concepto de historia de las ideas* (1956) y *Filosofía americana y filosofía de lo americano* (1963), reunidos en el volumen *Filosofía de lengua española*⁷; *Función actual de la filosofía en América Latina* (1975), *Historia de las ideas filosóficas en América Latina* (1977) y *El latinoamericanismo filosófico de ayer a hoy* (1981), reunidos por Ardao en el libro *La inteligencia latinoamericana*⁸.

Es adecuado destacar que los textos indicados, aunque dispersos en el tiempo y en el espacio inicial de su resonancia, tienen en común el hecho de constituir piezas de reflexión filosófica articuladas con la vasta y rigurosa obra de historia de las ideas desarrollada por el autor, se inscriben sin ninguna artificialidad en la triple articulación *historia de las ideas – filosofía latinoamericana – pensamiento de emancipación*⁹ a la que han contribuido de modo fundamental, al tiempo que ponen de manifiesto una fuerte vocación de diálogo en el cultivo del *encuentro filosófico* que opera entre nosotros como una de las posibles vías de superación del desencuentro tradicionalmente dominante en la filosofía latinoamericana, que se ha puesto una y otra vez de manifiesto en la reiteración de la infecunda conducta de “partir desde cero”¹⁰.

En los planteamientos efectuados por Ardao el problema del sujeto aparece categorialmente determinado en su especificidad como *sujeto latinoamericano del filosofar*. Esa determinación involucra una serie de tesis que la sustentan y le confieren sentido, tanto en lo que hace a sus relaciones con los sujetos de las prácticas de transformación como a su potenciación exponencial en la configuración de la orientación emancipadora de tales prácticas.

Las tesis de referencia tienen relación con la concepción de la *cultura*, el carácter rector de las *ideas filosóficas*, la mediación de las *ideas educativas y políticas*, la distinción entre ideas-conceptos e *ideas-juicios*, los sentidos básicos de la *filosofía*, la *autonomía técnica* como expresión de subordinación, la *autonomía espiritual* como expresión de emancipación, la articulación *estructura-función* y la dicotomía *dominación-emancipación* en las direcciones vertical y horizontal del espacio cultural latinoamericano.

En lo que hace referencia al concepto de *cultura* en Ardao, el mismo se corresponde con su práctica de la *historia de las ideas* como vía de configuración de su *filosofía de la cultura*, más específicamente de nuestra identidad cultural latinoamericana.

7 Arturo Ardao: *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963.

8 Arturo Ardao: *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, D.P., Universidad de la República, 1987.

9 Utilizo aquí “pensamiento de emancipación” con la intención de evitar la reducción a la autodenominada y paradójica “filosofía de la liberación”, incluyéndola conjuntamente con otras expresiones de la filosofía –como la del mismo Arturo Ardao–, así como de pensamiento crítico en las ciencias sociales y en la teología latinoamericana.

10 Al señalar los rasgos más significativos del pensamiento filosófico hispanoamericano, Augusto Salazar Bondy escribe: “Queremos llamar la atención (...) sobre otro rasgo histórico que tiene mucha repercusión en la estructura y sentido de nuestro pensamiento; se trata de que la filosofía ha comenzado en nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula...”; En *Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, 37. Lo que el filósofo peruano plantea en relación al comienzo mismo de la filosofía en Hispanoamérica se reedita como actitud dominante en los que con total discontinuidad constituyen nuevos “comienzos”.

El ingreso a las peculiaridades de nuestra totalidad cultural desde la *historia de las ideas filosóficas*, parece implicar un fuerte acento en el nivel simbólico de la vida cultural sin perjuicio de la referencia a los procesos del nivel material, cuyo significado no quiere desconocerse en ninguna forma:

“La empresa de reconstrucción histórica de las ideas filosóficas en Latinoamérica, llevada a cabo en los últimos tiempos, se ha revelado fecunda, según se ha visto, en el campo estricto de la filosofía. Pero se ha revelado no menos fecunda como esclarecedora de importantes aspectos del general proceso histórico del continente, al poner de relieve la influencia en ellos del pensamiento filosófico. No corresponde aquí engolfarse en la clásica cuestión de la valoración correlativa, como factores históricos, de los llamados reales o materiales, de orden físico o biológico o económico, y los llamados ideales o espirituales, de orden psicológico, o intelectual o ideológico. En cualquier caso, no se podría desconocer la enorme gravitación de las ideas, en cuanto tales. Sean factores de respuesta a condiciones infraestructurales, sean factores de creación e iniciativa autónomas, sean ambas cosas a la vez –en el grado en que esas alternativas mismas puedan tener sentido– es lo cierto que accionan y reaccionan, no sólo entre sí, sino también con relación a todos los demás elementos integrantes de la cultura y la existencia social. Y tanto más cierto es ello, si tenemos presente que la referencia no es a las abstractas ideas – conceptos, en cuya consideración tantas veces se ha subestimado, y hasta desestimado, por desarraigado o aéreo, el papel de las ideas, sino a las ideas – juicios, concretas siempre en la conciencia humana históricamente viviente y actuante”¹¹.

La posición de Ardao respecto a los factores determinantes en la vida de una cultura no apuesta a ninguna *última instancia*, independientemente de lo cual centra el interés de sus análisis en las *ideas* cuyos movimientos de acción y reacción en relación a los distintos elementos y niveles de la totalidad cultural, implican inevitablemente la mediación de un *sujeto* que articulado con las *ideas-conceptos* y las *circunstancias* reales sea articulante de las *ideas-juicios*, única posibilidad para las ideas de proyectarse en la determinación de una práctica histórica y ser determinadas y resignificadas por los sentidos de esa práctica concreta.

El concepto de cultura en el que se evita la falsa oposición factores materiales – factores espirituales, pero se enfatiza la significación de estos últimos, se polariza en este sentido al consignarse el *carácter rector de las ideas filosóficas*:

“...entre los distintos sectores de ideas, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos. (...) Es el sector de las ideas filosóficas”¹².

Esta condición de las ideas filosóficas determina su “natural” rectoría no solamente sobre los demás niveles de las ideas, sino sobre la configuración misma de la identidad cultural latinoamericana:

“Sin desconocer, ni menos subestimar, las fuentes extraintelectuales de la cultura, en cuanto ha sido esta determinada en el continente por la inteligencia, aparece regida por el pensamiento filosófico. Las formas políticas, pedagógicas, literarias, artísticas, religiosas, que se han ido sucediendo, se hallan referidas en cada caso a

11 Arturo Ardao: *La inteligencia latinoamericana*, 123-124.

12 Arturo Ardao: *Filosofía de lengua española*, 88.

una conciencia filosófica epocal que las traba o unifica. No queremos decir con esto que lo filosófico goce de autonomía frente a dichas formas, ni aun respecto a las circunstancias reales subyacentes; queremos decir que en lo filosófico se expresa la unidad espiritual del proceso de la cultura americana¹³.

Se imponen aquí algunas observaciones. Persiste el acento en la consideración de los aspectos espirituales y dentro de los mismos, los intelectuales como los más definitorios de una configuración cultural. Dentro de los aspectos intelectuales el factor filosófico se presenta como jerárquicamente superior por configurarse en cuanto determinación de la inteligencia hacia la totalidad cultural-espiritual como rector, y en la línea de determinación de la totalidad cultural-espiritual hacia sus síntesis intelectuales como expresión privilegiada de su unidad. Doble significación de la filosofía: un papel de determinación y un papel de expresión. Aceptable quizás esa doble significación si nos mantenemos dentro de los límites de lo que podríamos consignar como una espiritualidad ilustrada (la de los sectores *cultos* en el sentido subjetivo del término cultura), se torna a nuestro juicio inaceptable cuando rebasamos aquella frontera y nos encontramos con pluralidades culturales que quedarían así señaladas como ajenas a *la unidad espiritual de la cultura americana*.

Si tomamos además en consideración la tesis formulada por Ardao en 1950 que afirma que la unidad de los procesos filosóficos nacionales en América,

“...proviene no tanto del intercambio de ideas y de influjos recíprocos, que en nuestros días recién empieza a hacerse sentir, como del común condicionamiento europeo de aquellos procesos nacionales¹⁴, tendríamos que concluir sobre la profunda inautenticidad de la llamada *cultura americana* seguramente hasta los años 50 en función de la dependencia eurocéntrica de la inteligencia filosófica que determina y expresa la unidad espiritual alienada de la misma, al tiempo de suponer que el desarrollo de los circuitos de comunicación filosófica interamericanos, de los que el movimiento de la historia de las ideas integrado por Ardao ha sido uno de los principales promotores, puede haber sido en la segunda mitad del siglo un factor de superación de aquella situación. Aún en esta nueva situación cuya efectividad habría que estimar, subsiste la interrogante acerca de las fronteras reales de una espiritualidad cultural que se identifica en una expresión filosófica, la que al mismo tiempo es factor fundamental en su determinación, lindante seguramente con otra espiritualidad cultural que no tiene en la filosofía ni su determinación ni su expresión. La tesis que considera a la espiritualidad cultural de cuño filosófico, al ser afirmada como “la” unidad espiritual de la cultura latinoamericana, opera como barrera epistemológica respecto de la visibilización de la *espiritualidad cultural parafilosófica*, obturando el proceso de la configuración de su identidad como proceso de identificación posible y configurando la consolidación de un proceso de aculturación al interior mismo de la cultura latinoamericana, al postular e imponer la unidad en donde seguramente existe la pluralidad. Por otra parte, si esta unidad espiritual de la cultura latinoamericana de expresión y determinación filosófica, más que un postulado es un dato de la realidad; dado el sentido de su proyección desde “arriba” hacia “abajo”, resulta ser la unidad propia de su hegemonía cultural que la determina como cultura dominante y en relación con la espiritualidad marginal, cultura de dominación.

13 *Ibidem.*, 81.

14 *Ibidem.*, 81.

En alguna forma, la respuesta a la pregunta por la función de determinación y expresión de las ideas filosóficas más allá de la frontera de la espiritualidad ilustrada, la efectúa Ardao en la consideración de que esa doble funcionalidad se cumple a través de las *ideas y prácticas educativas y políticas*:

“...ha existido en América, desde la colonia a la fecha, un pensamiento filosófico de curso continuo y coherente. Las generaciones intelectuales que en ella se han sucedido, ejerciendo naturales funciones directivas en los dominios de la política y la cultura, han actuado todas inspiradas o modeladas por una concepción filosófica general, más o menos expresa, más o menos lúcida. No podría haber sido de otro modo. Es inherente a la inteligencia históricamente constituida, la visión filosófica del mundo y de la existencia humana.”¹⁵

Escribe Ardao en otro lugar:

“...en tanto condicionada, la filosofía recepciona y resume procesos que se remontan desde la infraestructura material bio-económica; y en tanto condicionante, trasmite y rige procesos que descienden desde la superestructura intelectual, científico-ideológica...el entrecruzamiento socialmente más significativo se produce, cualquiera sea la dirección o el sentido de los procesos, en los campos de la educación y la política”¹⁶.

Es decir, los grupos humanos que en América Latina encuentran la unidad espiritual de su cultura en una espiritualidad parafilosófica (en la que las ideas filosóficas no han intervenido ni como factor de determinación ni como vehículo de expresión), se ven afectados en esa unidad de sentido que es su propia identidad cultural por la proyección metafilosófica de las ideas filosóficas en cuanto elementos de hegemonía cultural que fundan categorialmente a las prácticas educativas y políticas que operan como los vehículos de esa hegemonía con el efecto de la configuración de los espacios correspondientes de acuerdo al sentido de la misma. Esta línea de preocupaciones teórico-prácticas adquiere mayor sustento en tanto consideramos que las ideas filosóficas operan a través de las mediaciones educativas y políticas desde las “*generaciones intelectuales*” que han ejercido “naturales funciones directivas en los dominios de la política y la cultura”. En esta perspectiva resulta prácticamente inevitable que el sentido de las formas educativas y políticas así configuradas, responda a los intereses de quienes ejercen “naturales funciones directivas”, descontando el hecho de que la “naturalidad” de esa función directriz procede de la configuración filosófica de la inteligencia de las élites dirigentes¹⁷.

No obstante la connotación de dominación que parece estar adscripta al nivel jerárquicamente superior de la “inteligencia históricamente constituida” y a los sujetos que con ella gobiernan la realidad a través de las mediaciones políticas y educativas, la misma puede ser problematizada al considerar dos acepciones de *filosofía*:

“...para el examen de la función actual de la filosofía en Latinoamérica se hace necesaria una distinción previa: por lo que se refiere a la noción de filosofía, la distin-

15 *Ibidem.*, 80.

16 Arturo Ardao: *La inteligencia latinoamericana*, 135.

17 Si consideramos siguiendo a Bourdieu que los intelectuales “son un sector dominado de la clase dominante” (Pierre Bourdieu: “*Cosas dichas*”, Buenos Aires, Gedisa, 1988, 147) no resulta nítido el alcance de su posible perspectiva de emancipación ni tampoco que lo que dentro de su horizonte pueda presentarse como emancipación, no pueda significar desde otro horizonte experiencia de dominación.

ción entre filosofía como realidad ya fijada en el espíritu objetivo, y la 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 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. (...) La segunda afecta a la inteligencia latinoamericana en su 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 filosófica¹⁸.

Transmisión del saber filosófico como misión del profesor de filosofía, creación de saber filosófico como misión del filósofo. Deslindados analíticamente los dos sentidos, se plantea la dificultad de concebirlos y practicarlos dentro de esos límites teóricos: en qué medida sea posible transmitir el saber filosófico sin filosofar y, en consecuencia crear saber filosófico; en qué medida sea posible crear filosofía sino desde la base del saber filosófico de la tradición acumulada.

El acento puesto en el saber filosófico y su transmisión, descontada la cuota de creatividad filosófica que dicha tarea implica, determina seguramente para América Latina una inteligencia filosófica particularmente dependiente, pues frente a ese saber constituido desde y hacia otras determinaciones culturales, a lo más que ha podido llegar ha sido a su adopción y adaptación críticas.

El énfasis llevado sobre el pensar filosófico en lo que la filosofía tiene de “compromiso consigo misma, en cuanto entidad social comunitaria”, sin descuidar la articulación con la tradición filosófica acumulada, implica una fundamental interlocución con el entorno cultural en que la misma se produce, ganándose en autenticidad, identidad y autonomía frente al peso fundamentalmente exógeno tanto de la tradición filosófica como de los “a priori” académicos que pautan el proceso de su transmisión.

En definitiva, una filosofía académica que sigue las orientaciones marcadas por los centros extracontinentales de producción filosófica académica y un filosofar meta-académico que encuentra su sentido en su articulación con los niveles extra-filosóficos de la cultura viva en la que emerge y con la que se compromete aún sin proponérselo.

Aquella filosofía logra su mayor posibilidad al alcanzar una *autonomía técnica* que acredita su creatividad como filosofar. Este otro filosofar redimensiona el sentido de la autonomía técnica sobre el nivel de discernimiento y gobierno intelectual de su *autonomía espiritual*. Paradójicamente, la autonomía técnica por sí sola significa para la filosofía académica latinoamericana el reforzamiento de su dependencia y de los lazos culturales de dominación, mientras que la autonomía espiritual significa para la autonomía técnica del filosofar extra-académico y con ella para nuestra cultura en su conjunto, una clara expresión de emancipación:

“Paradójicamente, la señalada autonomía técnica, en lugar de favorecer, por sí misma, la emancipación, la estorba, (...) contribuye a consolidar la dependencia mediante una acción colonizadora ejercida ahora –como en el aprovechamiento de la

tecnología nativa en la descentralización de ciertas plantas industriales supranacionales- desde el interior de la propia Latinoamérica.

...este tipo de filosofar, en función de coordinadas históricas ultramarinas, sueltas representativas de la universalidad, opera, advertida o inadvertidamente, como cúpula intelectual de una dependencia nacional o regional hacia fuera, que es al mismo tiempo de dominación social o cultural hacia dentro. Para nuestra comunidad histórica, lo que en cierto momento se llamó su “normalidad filosófica”, como ejercicio de una función técnicamente emancipada, se transforma o deforma en disfunción.

La actual filosofía latinoamericana no se agota, empero, en el tipo de filosofar de que acaba de hablarse. Por otra vertiente, aquellas significativas expresiones de densidad y nivel, vivifican la autonomía técnica con la autonomía espiritual. Otro tipo de filosofar, entonces, dirigido, -en este caso siempre conscientemente- a una función desenajenante o desalienante, de nuestros modos de pensar. Reasunción, o prolongación, de los tradicionales empeños de emancipación mental, a partir de la toma de conciencia de una dependencia histórica global, externa e interna, de la que la intelectual es un aspecto cargado de responsabilidad social. Se está, también aquí, más que ante una posición teórica, ante una actitud de espíritu, opuesta a la anterior, que orientaciones especulativas muy diversas comparten¹⁹.

Nada puede llevar a pensar que el marco de estructuras de dominación y dependencia que América Latina presenta como matriciales de su realidad histórico-social, tanto en su interioridad como en la exterioridad de sus relaciones, pueda por sí mismo ser capaz de generar alternativas –en el sentido fuerte de la expresión- a su propia tendencialidad estructural.

Nada determina tampoco que la filosofía se oriente (y oriente) –funcionalmente hablando- con un sentido de emancipación, cuando –estructuralmente hablando- la matriz estructural de determinación de su funcionalidad la llevaría a aceptar y reforzar el sentido de la dominación.

La única posibilidad para la filosofía de no verse sometida a la tendencialidad estructuralmente determinada en América Latina es a través de la constitución de un *sujeto del filosofar* que al no limitarse a una autonomía técnica, sino cambiarle su sentido sobre la base de una autonomía espiritual, habrá quedado definido en la acepción más rigurosa de la expresión, como *sujeto latinoamericano del filosofar*.

Esta posibilidad abierta para la filosofía, en cuanto ella sea la cúpula intelectual de toda cultura, significará para la cultura latinoamericana, la clave fundamental para su desenajenación y su emancipación posibles.

En la perspectiva planteada por Ardao, la función de la filosofía no puede ser separada de la función del filósofo. La responsabilidad social de la actividad filosófica corresponde a quien la desempeña. En el pensamiento de Ardao esa responsabilidad es mayúscula en función del papel que se le adscribe a la filosofía en la totalidad cultural. A nuestro juicio, ser consecuentes con esa responsabilidad para desarrollar un filosofar técnica y espiritualmente emancipado que se articule con efectivo sentido de emancipación de nuestra sociedad y de nuestra cultura, requiere repensar el lugar de la filosofía y de los filósofos en nuestro específico espacio cultural a los efectos de no estar reproduciendo dominación cuando creemos estar produciendo emancipación,

18 Arturo Ardao: *La inteligencia latinoamericana*, 131-132.

19 *Ibidem.*, 138-139.

o no pensar estar produciendo emancipación humana radical cuando nos encontramos en el terreno de una valiosa aunque limitada “emancipación mental”.

Repensar el lugar de los *sujetos latinoamericanos del filosofar* y de su *filosofía* tal vez implique completar con otros acentos el concepto de *cultura*, de forma tal que sin descuidar los propiamente simbólicos, se verifiquen sus articulaciones concretas con los materiales. En esta forma “*las relaciones entre los sujetos de las prácticas de transformación...con los sujetos de los testimonios discursivos*” al pensarse más problemáticamente tal vez puedan concebirse con mayor nitidez y realizarse con inequívoco sentido de emancipación en el proceso de articulación constructiva del *Sujeto Histórico de Emancipación*.

ARTURO ARDAO: FILOSOFÍA AMERICANA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA EN “FILOSOFÍA DE LENGUA ESPAÑOLA”*

“Filosofía de lengua española”: literatura de los '60 en el Río de la Plata

La publicación de *Filosofía de lengua española*¹ de Arturo Ardao, constituye en la década de los sesenta un singular acontecimiento filosófico y literario. El volumen en consideración recoge artículos, muchos de los cuales su autor publicara en forma independiente entre 1946² y 1963³. La mayoría de ellos, dieciséis en veinticuatro, fueron publicados entre 1960 y 1963, por lo que a la indiscutible condición de literatura de los años 60 en el Río de la Plata del libro que nos ocupa, se suma, -si disimulamos el hecho de que diez de los dieciséis léxicamente *sesentistas* constituyeron otros tantos hechos literarios ya en 1960-, la extensión de la misma a una buena parte de los artículos que lo integran.

De pleno derecho y sin mengua de la especificidad filosófica de sus contenidos, se trata igualmente de un hecho literario. La indiscutible condición de literatura filosófica en un medio en el que la producción y difusión de la misma suele ser más bien excepcional, es parte constituyente de la señalada singularidad.

Esta singularidad se ve acrecentada por el acento puesto en la *lengua española* como el *lugar* de articulación de la *filosofía* acerca de la que el volumen trata y en la que el mismo pretende consistir. El libro de Ardao, promueve a su modo y con independencia de toda moda, un giro lingüístico, pero sin quedar recluido intramuros de ningún universalismo abstracto que suponga la obturación de toda referencia a la realidad extralingüística: en lugar de una filosofía que pretenda ejercerse desde un supuesto *logos* estrictamente filosófico y tener por objeto un universo exclusivamente lingüístico; una filosofía que asume ejercerse en una *lengua* en cuanto especificidad

* Texto correspondiente a la ponencia presentada en el VIII Congreso Internacional de Estudios de Literaturas y Civilizaciones del Río de la Plata (CELCIRP) “Los años sesenta en el Río de la Plata”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Ministerio de Educación y Cultura, Academia Nacional de Letras, Montevideo, 11 a 13 de julio de 2002. Publicado en Cuadernos de Historia de las Ideas N° 6, Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 2004, 87-94.

1 Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963.

2 “El historicismo y la filosofía americana”, *Ibidem.*, 63-72.

3 “Filosofía americana y filosofía de lo americano”, *Ibidem.*, 73-78.

histórico-cultural del lenguaje y que desde ella, apunta a abrirse con conciencia problematizadora de esa especificidad de la comunidad de lengua, tanto a la consideración de la misma en sus relaciones con otros aspectos de la sociedad, la historia y la cultura, como a la de los tradicionalmente considerados problemas filosóficos universales.

Ardao organiza los materiales del libro por afinidad temática, en cuatro partes. A saber: I. *Filosofía de lengua española*⁴, II. *Problema e historia de la filosofía americana*⁵, III. *Latinoamérica en Francia*⁶, IV. *De España y América*⁷.

La segunda parte, proporciona la base documental para reflexionar sobre el sentido de la filosofía americana y de la historia de las ideas en América en *Filosofía de lengua española*. Esta reflexión sobre el sentido, que supone la ponderación de las rigurosas consideraciones de Ardao sobre el significado de las expresiones «filosofía americana» e «historia de las ideas en América», constituye el hilo conductor de la presente ponencia.

La exposición se articulará: 1º) en especial referencia al *corpus* arriba señalado, 2º) considerando las mediaciones determinadas por el anuncio de un «segundo tiempo» para la historia de las ideas por parte de Manuel Arturo Claps en 1977⁸ y las evaluaciones epistemológicas presentadas por Javier Sasso en textos publicados en 1989⁹, 1992¹⁰ y 1998¹¹, se reflexionará finalmente acerca de la vigencia y validez de la paradigmática construcción de sentido de Ardao, en perspectiva nuevamente instituyente al interior del campo intelectual presente, así como en sus eventuales proyecciones sobre el campo cultural que lo comprende.

Filosofía americana e historia de las ideas en América en “Filosofía de lengua española”

No obstante Ardao no traza ninguna separación entre las Américas, ni utiliza en los artículos que constituyen nuestro *corpus* documental central de referencia, la adjetivación «latinoamericana» sino invariablemente «americana» para referirse a la producción filosófica que considera explícitamente, así como tampoco la expresión «América Latina» sino sencillamente «América»; surge de sus referencias también explícitas, así como del *corpus* mayor del libro *Filosofía en lengua española* en que el *corpus* menor se incluye, que se trata de la filosofía de la América de habla hispana que se articula con un perfil histórico-cultural propio en relación a la filosofía de la

América de habla inglesa, muy en particular¹². A la conciencia explícita en *Filosofía de lengua española* acerca de las relaciones históricas entre la filosofía de lengua inglesa y la filosofía de lengua española, en Europa y especialmente en América, se suma implícitamente la tensión entre la América Latina y la América sajona que recorre el pensamiento de Arturo Ardao, en coherente articulación con sus compromisos políticos tempranamente asumidos. Miembro de la generación fundacional de «Marcha» en 1939, de explícita militancia antiimperialista y nacionalista, la filosofía americana en cuanto filosofía latinoamericana y la historia de las ideas en América en tanto historia de las ideas en *Latinoamérica*¹³, constituyen ejes articuladores de una actitud y un proyecto de autonomía intelectual, en cuanto motor de autonomía cultural en relación al horizonte regulador de la «nación latinoamericana»¹⁴.

Al considerar una razón explicativa del desarrollo de la filosofía en América, en términos de extensión e intensidad, al «grado de densidad alcanzado por la cultura en el continente, liberando cada vez más el espíritu de quehaceres pragmáticos» (Ardao, 1963: 63), Ardao hace pensar razonablemente, sea en una realización significativa del *arielismo*, sea en su registro *arielista* de la evolución cultural latinoamericana, sea finalmente en la correspondencia entre el proceso objetivo de la cultura y la mirada del sujeto que la considera, en el contexto en que tal evaluación es efectuada. No obstante el *arielismo* pueda haber perdido vigencia en términos de lo instituyente a nivel del *ethos* colectivo en la década de los '60 en que *Filosofía de lengua española* es publicada, probablemente pueda haberla consolidado a nivel de lo instituido, además de mantener sin mengua vigencia instituyente en cuanto condición de posibilidad de la filosofía latinoamericana y por lo tanto de su especificidad filosófica, hasta exactamente el fin de siglo, en la producción filosófica de Arturo Ardao¹⁵. En efecto, la centralidad que la *inteligencia* tiene como lugar de la filosofía latinoamericana, tanto en la práctica como en la evaluación de la misma a lo largo de toda la trayectoria intelectual de Arturo Ardao, y, por lo tanto la identidad a nuestro juicio *arielista* de la misma, es manifiesta en *Filosofía de lengua española* a través de frecuentes referencias: «La crisis de la cultura occidental excita vivamente la *inteligencia de América* y la mueve a la reflexión en los planos de la universalidad filosófica» (Ardao, 1963: 63), «La *inteligencia americana* ha sido esencialmente receptiva de los contenidos de la inteligencia europea» (Ardao, 1963: 71), «averiguar a través de qué mecanismos la *inteligencia americana*, como entidad social, se ha constituido, y de este modo tomar conciencia de su comportamiento presente así como de las condiciones y posibilidades de su autonomía futura» (Ardao, 1963: 71), «es inherente a la *inteligencia históri-*

4 “Filosofía de lengua española”, *Ibidem.*, 15-60.

5 “Problema e historia de la filosofía americana”, *Ibidem.*, 63-103.

6 “Latinoamérica en Francia”, *Ibidem.*, 107-189.

7 “De España y América”, *Ibidem.*, 129-176

8 Manuel Arturo Claps, “La historia de las ideas como historia de las ideologías”, en *La filosofía en América*, Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1977; SVF, 1979, Tomo I, 81-83.

9 Javier Sasso, *La escena histórica del pensamiento latinoamericano. Una consideración epistemológica*, UCAB, Caracas, 1989.

10 Javier Sasso, “Arturo Ardao historiador de las ideas”, en Cuadernos Americanos N° 36, UNAM, México, 1992, 140-151.

11 Javier Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Cátedra UNESCO de Filosofía, IDEA; Embajada de España, Caracas, 1998.

12 Cfr. Arturo Ardao, “Pensamiento americano de lenguas inglesa y española” en *Filosofía de lengua española*, 51-55.

13 En escritos de los '70 y los '80, Ardao, para referirse a nuestra América en elaboraciones que continúan las presentadas en *Filosofía de lengua española*, utilizará más explícitamente “América Latina” o “Latinoamérica” en lugar de “América” y “filosofía latinoamericana” en lugar de “filosofía americana”. Cfr. Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, dp, Universidad de la República, Montevideo, 1987.

14 Arturo Ardao, “Panamericanismo y latinoamericanismo”, en América Latina en sus ideas (Leopoldo Zea, coordinador), Siglo XXI-UNESCO, México, 1986, 157-171.

15 Arturo Ardao, *Lógica de la razón, lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000. Ardao comienza este libro con el título *Razón e inteligencia* (pp. 9-13), iniciándolo con la caracterización que de Ariel ofrece José Enrique Rodó en el libro del mismo nombre publicado en el anterior fin de siglo: “Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la *inteligencia*” (p.9). Destaca Ardao el simbólico balance entre razón e inteligencia.

camente constituida, la visión filosófica del mundo y de la existencia humana» (Ardao, 1963: 80), «Sin desconocer, ni menos subestimar, las fuentes extraintelectuales de la cultura, en cuanto ha sido ésta determinada en el continente por la *inteligencia*, aparece regida por el pensamiento filosófico» (Ardao, 1963: 81), «La *inteligencia americana* se ha constituido históricamente a través de la recepción, asimilación y adaptación de las doctrinas europeas» (Ardao, 1963: 93), «El giro ha consistido, más allá de eso, en la aparición de una actitud nueva en la *inteligencia americana*, en cuanto *americana*. Se ha vuelto esta sobre sí misma para reconocerse como tal en su marcha histórica y para erigirse en el órgano de revelación y expresión de un espíritu que le sea propio» (Ardao, 1963:93)¹⁶.

El acento puesto en la *inteligencia* como lugar de la *filosofía americana* en *Filosofía de lengua española* de 1963, tiene su mejor fundamentación filosófica en el pensamiento de Ardao, en *Espacio e inteligencia* de 1983, en términos que el autor sigue considerando pertinentes en el 2000: «...Consideradas razón e inteligencia en el sólo ámbito subjetivo de las facultades -empleando aquí con todo el convencionalismo del caso el historiado término facultad- muy lejos están de resultar intercambiables. Una cosa es la *razón*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto racional*, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; y otra, la *inteligencia*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto inteligente*, inmediata aprehensora supralógica de toda la compleja relación viviente - intelectual, pero además activa y afectiva- entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce»¹⁷.

«La americanidad de la filosofía americana resulta de lo americano, no de su *objeto*, o sea sobre lo que se filosofa, sino de su *sujeto* o sea de quien filosofa» (Ardao, 1963: 75), de allí «el error teórico, aunque no pragmático, en sus circunstancias, de Alberdi, primer postulador en el Montevideo de 1840, de la filosofía americana» (Ardao, 1963: 76), escribe Ardao en *Filosofía de lengua española*.

La recurrente expresión «inteligencia americana» en cuanto «inteligencia de América», expresión ésta última en la que la palabra «de», sin reducir a América a la condición de objeto, tampoco pretende elevarla a la condición de sujeto; implica la mediación empírica del «sujeto» «americano» en cuanto sujeto del *filosofar* en el registro de «sujeto inteligente», cuya «americanidad» supone ejercer la *inteligencia filosófica* «desde las circunstancias americanas» (Ardao, 1963: 77), como condición de sentido de la idea, el nombre y la práctica de una *filosofía americana*.

La doble condición elucidada por Ardao, parece fundamentar suficientemente el sentido de la idea, nombre y la práctica de esa *filosofía americana*, de la cuál él es uno de sus más notorios exponentes y *Filosofía de lengua española* uno de sus puntuales productos de valor filosófico y metafilosófico: el pensar desde las circunstancias americanas en términos de «arraigo» (Ardao, 1963: 77) en las mismas y por lo tanto en la modalidad de un «sujeto inteligente» que sin negar a la *razón*, al *arraigarla* en la «compleja relación viviente» especialmente en lo que ella supone de «afectiva» y de «activa», al evitar su totalización, promueve las condiciones para tornarla *razonable*.

16 En todas estas últimas citas, la cursiva es nuestra.

17 Arturo Ardao, *Espacio e inteligencia*, Equinoccio, Caracas, 1983, 2ª ed. Ampliada, Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1993; *Lógica de la razón, lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo 2000, 11.

En *Filosofía de lengua española*, esa idea ya se abría camino con otras implicaciones a través de la tesis «*Logos* foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos» (Ardao, 1963: 80). A través de la misma se expresa cómo, desde una «experiencia radical u original», para ciertas «conciencias humanas puestas frente a demandas filosóficas perentorias», «a la invocación universal se sumaba el requerimiento propio» (Ardao, 1963: 80) y, por lo tanto la elaboración filosófica se tornaba consistente con las demandas culturalmente situadas, introduciendo con la novedad del tratamiento de lo «propio», cuya pertinencia es parte de la discusión estrictamente filosófica, las condiciones de posibilidad de otra perspectiva sobre lo «universal», que constituye el otro extremo dialéctico en la discusión que incluye aquél modo de designar lo «particular».

El *razonabilismo* implícito en el *arielista* balance entre *razón* e *inteligencia*, por el que la segunda aporta las condiciones de posibilidad para que el ejercicio de la primera no derive en eventuales efectos negativos no intencionales producto de su totalización, ni en la profundización de una orientación alienante por la eventual ajenidad del *pathos* y del *ethos* con los que el *logos* presuntamente «foráneo» pudiera articularse; coloca al pensamiento de Ardao en fuerte interlocución constructiva también con la línea de la «razón razonable» propia del «buen sentido hiperlógico» de Carlos Vaz Ferreira. En definitiva, la *filosofía de la inteligencia* de Ardao, en la que la *inteligencia* no es objeto sino sujeto del filosofar, es la matriz universal-particular de la *filosofía americana*, que supone para aquella la peripecia de su articulación particular-universal, y en la que correspondientemente no se trata de la *americanidad* como objeto, sino de la correspondiente al sujeto del filosofar. La *filosofía de la inteligencia* de Ardao como *filosofía americana* y la *filosofía americana* como *filosofía de la inteligencia*, se constituye autónomamente a través de múltiples interlocuciones, entre las cuales la correspondiente a la que él mismo ha caracterizado como «Filosofía de la experiencia» en sus dos expresiones más destacables, José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira, puede ser señalada como especialmente relevante¹⁸.

Puede interpretarse, que quedará fuera de este paradigma, toda expresión de pensamiento filosófico que aunque procesado desde estas latitudes, no implique en cambio un «arraigo» en las circunstancias culturales que nos constituyen y en la que el sujeto en su desarraigo, al eventualmente pretenderse *sujeto racional* no mediado por su condición de *sujeto inteligente*, pierda la vinculación «afectiva» y «activa» con la «compleja relación viviente», motivando no intencionalmente una totalización de la razón con la consecuente pérdida de la perspectiva crítica de la razonabilidad. Así también habrá de acontecer con todo pretendido sujeto del filosofar que al articular el «*Logos* foráneo» con un *pathos* y un *ethos* de idéntica condición, responderá «a la invocación universal» sin «requerimiento propio», inhabilitando la perspectiva de la particularidad y con ella la perspectiva alternativa sobre lo universal, privando especialmente de eventual novedad a la discusión filosófica de lo universal, además de ser sospechable de cierta forma de enajenación.

La consideración de Ardao ya consignada respecto de un «giro» consistente «en la aparición de una actitud nueva en la inteligencia americana, en cuanto americana» por la que «Se ha vuelto ésta sobre sí misma para reconocerse como tal en su marcha histórica y para erigirse en el órgano de revelación y expresión de un espíritu que le

18 Cfr. Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956, 21-79.

sea propio» (Ardao, 1963: 93), da cuenta de la *historia de las ideas en América* como la actividad intelectual que articulada desde la *filosofía americana* se orienta a potenciarla, logrando seguramente en la década de los '50 un alto nivel de producción que se mantiene o profundiza en el inicio de la de los '60, en la que el señalado «giro» de la «inteligencia americana» alcanza tal vez su apogeo y su crisis en términos de su capacidad de proyección en el campo intelectual y, por su mediación, en los diversos niveles del campo cultural.

No obstante la expresión «historia de las ideas» remite a «distintos dominios particulares de ideas» en razón de la imposibilidad de «indagaciones globales de las mismas», en cuanto «El sector de las ideas filosóficas tiene un carácter de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos» (Ardao, 1963: 90) y dado el «carácter rector que, aun en América, asume el curso de las ideas filosóficas», en la que «Sin desconocer, ni menos subestimar, las fuentes extraintelectuales de la cultura, en cuanto ha sido ésta determinada en el continente por la inteligencia, aparece regida por el pensamiento filosófico» (Ardao, 1963: 81); la atención al «proceso de las ideas filosóficas» en el «proceso americano» se presenta como especialmente relevante, más en la línea de la «historia de las ideas filosóficas» «que indaga a éstas en su imbricación con las demás circunstancias concretas de la cultura» que en la «de las ideas filosóficas puras o abstractas» (Ardao, 1963: 91).

Vigencia y validez instituyente de la articulación Filosofía americana-Historia de las ideas en América

La tesis de Manuel Arturo Claps respecto a que «ha llegado el momento de abordar el segundo tiempo» (Claps, 1979: 81) para la historia de las ideas, no pone fuera de lugar al proyecto intelectual de Ardao, con el que dice compartir la misma perspectiva de indagación de la historia de las ideas filosóficas. La puesta en marcha del señalado «segundo tiempo» en el registro de la «historia de las ideologías», que supone fundamentos, objetivos y estrategias diferentes, lejos de invalidar el paradigma investigativo-reflexivo desarrollado por Ardao, además de encontrar de alguna manera en el mismo su condición de posibilidad, puede también constituir en relación con él una línea perfectamente complementaria.

Así, Javier Sasso, al orientar su batería crítica a las construcciones más globalizantes o totalizadoras de «La escena histórica del pensamiento latinoamericano» (Sasso, 1989), no deja de señalar, el a su juicio «prudente» (Sasso, 1998: 16) perfil de la historiografía de Ardao, que además de su inocultable productividad, plantea «requisitos» en sus «estrategias de análisis» que no deben ser abandonados en nombre de nuevas estrategias: en particular intentar «pasar al «*subtexto*» ideológico sin una cabal discriminación previa de lo que el texto ofrece» (Sasso, 1992: 150).

Para nuestro campo intelectual de los '60, hipotetizamos que la matriz *arielista* del paradigma en cuestión, no obstante su creciente debilitamiento en términos de vigencia instituyente, había tal vez permeado el campo cultural, consolidando cierta vigencia en términos de lo instituido.

Ese *arielismo* autónomamente resignificado por Ardao en *Filosofía de lengua española* de 1963 como *filosofía de la inteligencia* o *filosofía americana* en cuanto *filosofía latinoamericana* potenciada por su intrínseca relación con la *historia de las*

ideas en América en tanto *Latinoamérica*, continuó teniendo vigencia instituyente en su inclaudicable empresa intelectual, reformulándose explícitamente con visible actualidad, aunque sin seguir ninguna moda, al cumplirse exactamente un siglo de la primera publicación de *Ariel*, en *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* de 2000. La actualidad del planteo, en cuanto quiebra con los cánones de lo instituido en la práctica filosófica vernácula, recupera para la misma carta de ciudadanía en el campo intelectual en términos de vigencia y validez instituyentes en el campo cultural.

ARTURO ARDAO: LA INTELIGENCIA FILOSÓFICA Y EL DISCERNIMIENTO DEL TERCERISMO EN *MARCHA**

El lugar de la inteligencia

Sin renunciar a la razón, sino más bien trascendiéndola, Arturo Ardao es un firme cultor de la inteligencia. Varios de sus libros, incluyendo el último publicado, invocan a la inteligencia como su motivo fundamental¹. En uno de ellos, *Espacio e inteligencia*, traza con precisión las diferencias y relaciones entre razón e inteligencia:

“...Consideradas razón e inteligencia en el solo ámbito subjetivo de las facultades -empleando aquí con todo el convencionalismo del caso el historiado término facultad- muy lejos están de resultar intercambiables. Una cosa es *la razón*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto racional*, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; y otra, *la inteligencia*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto inteligente*, inmediata aprehensora supralógica de toda la compleja relación viviente -intelectual, pero además activa y afectiva- entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce.

...Sirviéndose de las visiones directas que por distintas fuentes la inteligencia le aporta, la razón relaciona, identifica y cuantifica; lo hace en un abstracto plano en el que se ha establecido el vacío neumático -tropa léxico a la vez que literalidad etimológica- no sólo de las sensaciones sino también del movimiento, incluso el psíquico. Pero la inteligencia reconduce todavía el orden formal así logrado, a la realidad concreta de donde fue abstraído, para darle en lo que de orden tiene, su sentido más profundo: el de la diversidad y la cualidad, antitéticas al mismo tiempo que solidarias de la identidad y la cantidad”².

Notoriamente, la obra filosófico-historiográfica de Ardao constituye un destacado, intenso y extenso capítulo afortunadamente no concluido de *inteligencia uru-*

* Texto publicado en *MARCHA y América Latina*, (Mabel Moraña y Horacio Machín, Editores), Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, 2003, 123-161.

1 *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, dp U. de la R., 1971; *Espacio e inteligencia*, Caracas, Equinoccio, 1983 (2ª edición, Montevideo, Biblioteca de Marcha-FCU, 1993); *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, dp U. de la R., 1987; *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha-FHCE, 2000.

2 Arturo Ardao, *Espacio e inteligencia*, Caracas, 1983; 2ª ed., Montevideo, 1994, pp. 34-35 y *Lógica de la razón lógica de la inteligencia*, Montevideo, 2000, 11.

guaya y latinoamericana. Así como respecto a esa obra de mayor aliento, la misma valoración corresponde a sus aportes en el terreno del periodismo cultural, y dentro de este, la que cumplió en Semanario *MARCHA* desde su fundación en 1939 hasta su clausura por las imposiciones de la dictadura uruguaya en 1974.

Una *MARCHA*: el eje cultural, lo político y lo literario

La consideración por parte de Ardao de la tesis de Emir Rodríguez Monegal en el libro *Literatura uruguaya de medio siglo*³ publicado en 1966, respecto de “la existencia de dos grupos generacionales, y hasta de dos *Marchas*”, motiva sus precisiones sobre la identidad periodística de *MARCHA*, así como de los criterios para distinguir las generaciones⁴. En rigor, para Ardao, *MARCHA* es una sola y la zona de contacto de sus “dos partes”, la “sección política” “primaria o troncal” y la “sección literaria” “secundaria o complementaria”, está dada “por lo cultural en sentido lato” al acompañar las consideraciones de lo político con análisis de carácter económico, sociológico, histórico, científico y filosófico y la crítica literaria con la teatral, cinematográfica y musical. El criterio para distinguir las generaciones excede el referente cronológico sin desconocerlo, para fundarse preferentemente en el centro de interés de la crítica: lo político en una perspectiva político-cultural concita el interés de la generación “de los fundadores”, mientras que lo literario en una correspondiente perspectiva literario-cultural lo hará con la que Rodríguez Monegal bautizó con gran fortuna histórica, más allá del discutible rigor de la denominación, como “generación del 45”.

MARCHA: fundador y fundadores

Mayores precisiones respecto de las generaciones y del lugar del propio Ardao en el semanario, surgen de sus reflexiones que prologan la obra de Carmen de Sierra *Los intelectuales, la cultura y la política en Uruguay en el contexto internacional del siglo XX*, de próxima publicación⁵. Sostiene allí Ardao que, en sentido estricto, el “fundador” de *MARCHA* es Carlos Quijano nacido en 1900, así como había sido fundador del diario *El Nacional* en 1930 y del semanario *Acción* en 1932, no obstante lo cual puede hablarse con propiedad de un equipo de “fundadores”, que incluiría en primer lugar a Julio Castro nacido en 1908 y Arturo Ardao nacido en 1912, “participes” de la “predica política a la vez que cultural” del “fundador” con quien habían compartido la militancia periodística ya en *El Nacional*⁶. Menciona Ardao a otros estrictamente “fundadores”, aclarando que en *MARCHA* los miembros del equipo de redacción comenzaron a firmar sus artículos recién en la década del 60, para destacar luego la singularidad del lugar de Juan Carlos Onetti, nacido en 1909, dentro del grupo de

los “fundadores”, al no proceder como los anteriores de las líneas ya trazadas desde *El Nacional* y *Acción*. Queda así Ardao ubicado es esa generación de “fundadores”, nacidos todos entre 1900 y 1912, que con la excepción de Onetti, participan de una línea político-cultural de pensamiento crítico en la perspectiva de una prédica nacionalista, antiimperialista, demócrata-social, que al momento de la fundación de *MARCHA* en 1939 se había venido expresando periodísticamente de manera articulada durante casi dos lustros.

Un ejercicio de inteligencia en el campo político-cultural: la cuestión del tercerismo

Específico ejercicio de inteligencia aplicada al discernimiento de lo político-cultural, lo constituye el abordaje que Ardao realiza de la cuestión del tercerismo a propósito del libro de Aldo Solari *El tercerismo en el Uruguay*⁷ publicado en 1965. Dedicar al asunto una serie de notas en Semanario *MARCHA*, aparecidas entre el 17 de diciembre de 1965 y el 13 de mayo de 1966, las que proporcionan la base documental fundamental de la exposición que aquí se ensaya⁸. El título elegido para la misma, *Arturo Ardao: la inteligencia filosófica y el discernimiento del tercerismo en MARCHA*, apunta a poner de relieve el papel de esa inteligencia en relación a distintos espacios, tomando muy en cuenta la relevante relación entre *Espacio e inteligencia*, a saber: en las columnas del semanario *MARCHA*, en el campo político-cultural uruguayo, en el latinoamericano y, por que no, también en el mundial. Pero la relevante relación con el espacio, o con los espacios, no excluye la no menos relevante relación con el otro parámetro de lo real: el tiempo. El objeto más inmediato del esfuerzo analítico de Ardao es, desde el momento mismo de su aparición, un libro publicado en 1965, no obstante el análisis implica una retrospectiva en la que 1947, de acuerdo a sus señalamientos, aparece como un año decisivo para el mismo. La referencia a la *inteligencia filosófica* en *MARCHA*, determina su localización en el espacio periodístico del propio semanario y por lo tanto en el tiempo que transcurre entre su fundación en 1939 y su clausura en 1974. En cuanto *inteligencia filosófica* objetivada en ese espacio periodístico en la consideración del libro de Solari *El tercerismo en el Uruguay*, y a través de ella del tercerismo como fenómeno a nivel mundial, latinoamericano y uru-

3 Emir Rodríguez Monegal, *Literatura uruguaya de medio siglo*, Montevideo, Alfa, 1966.

4 ¿Dos Marchas? En *Cuadernos de Marcha*, Tercera época, Año XIV, N° 151, junio 1999, 14-15.

5 Tesis sobre Marcha en La Sorbona. En *Cuadernos de Marcha*, Tercera época, Año XIV, N° 151, junio 1999, 15-16.

6 Sintetizando la trayectoria pública de Ardao previa a la fundación de *MARCHA*, escribe Ruben Cotelo: “Había sido militante estudiantil, fundó el periódico *Jornada* y bibliográficamente se inició con Julio Castro escribiendo en 1938 un libro sobre Basilio Muñoz, el líder de la Revolución de Enero de 1935” (Ruben Cotelo, *Introducción. Dramatis Personae*, a la *Polémica Arturo Ardao y Carlos Real de Azúa*, publicada como Apéndice a la obra de Carlos Real de Azúa, *Tercera Posición, Nacionalismo Revolucionario y Tercer Mundo. Una teoría de sus supuestos*. Cámara de Representantes, República Oriental del Uruguay, Montevideo, Vol. 3, 1997, pp. 813-824, 818.

7 Aldo Solari, *El tercerismo en el Uruguay*, Montevideo, Alfa, 1965.

8 Las notas de referencia en su publicación original en Semanario *MARCHA* con prolijas anotaciones y correcciones de puño y letra de Arturo Ardao, las recibí de sus manos, en nueva muestra de su generosidad personal que sobredimensiona su generosidad intelectual, en ocasión de una cordial reunión en su domicilio el 28 de diciembre de 2001.

Las mismas, con al excepción de *Tercerismo ayer y hoy*, con la que Ardao cierra la serie de artículos sobre el libro de Solari, han sido publicadas también como apéndice a la antes citada obra en tres volúmenes de Carlos Real de Azúa, *Tercera posición, Nacionalismo Revolucionario y Tercer Mundo*. Una teoría de sus supuestos, Cámara de Representantes República Oriental del Uruguay, Montevideo, Vol. 3, 1997, bajo el título *Polémica Arturo Ardao y Carlos Real de Azúa* (pág. 813 a pág. 1025), con Introducción de Ruben Cotelo, incluyendo también obviamente los artículos que Carlos Real de Azúa elaborara en respuesta a las observaciones de Ardao sobre el libro de Solari, publicadas en *Epoca* entre el 4 de enero de 1966 y el 3 de marzo de 1966, así como las respuestas de Ardao a las observaciones de Real de Azúa que aparecen en *MARCHA* entre el 14 de enero de 1966 y el 18 de marzo de 1966.

El referido apéndice contiene también el texto de Aldo E. Solari *El tercerismo en el Uruguay* (pág. 643 a pág. 809), motivador del ejercicio intelectual de Ardao.

guayo, que es lo que en el análisis que aquí se propone centralmente importa⁹, queda temporalmente encuadrada en el lapso que va de diciembre de 1965 a mayo de 1966.

Se intentará evaluar finalmente cuál es el lugar que en la filosofía de Arturo Ardao le corresponde al tercerismo, considerando que esta filosofía más que un sistema filosófico totalizado, es propiamente una *inteligencia filosófica* abierta a lo histórico y ya entrado el siglo XXI, felizmente *en marcha*.

El tercerismo en el Uruguay de Aldo Solari: ¿estudio o ensayo?

Este discernimiento, entre el *estudio* y el *ensayo*, no parece objetivarse adecuadamente, a juicio de Ardao, en el libro de Solari que considera. Solari, escribe Ardao, presenta su libro como “Ensayo”, diciendo también que es un “estudio” que si bien hace lugar a “ciertas impresiones personales” propias del ensayo como género literario, “ha querido atenerse ante todo “a las fuentes documentales”, a fin de mantenerse “en el plano más objetivo posible”¹⁰. Al problema de la cierta contradicción que surge de la calificación que Solari hace de su propio texto, como *ensayo* y como *estudio*, se agrega en la valoración de Ardao la consideración respecto a la unilateralidad y escasez de fuentes documentales que se reducen prácticamente a notas de semanario *MARCHA* relativas al tercerismo, pertenecientes a la mayoría de las mismas al propio Ardao¹¹, respecto de las que éste estima que constituyen una muestra ínfima de sus aportes en la cuestión en el lapso de varios años, además de no ser las más representativas. Finalmente, señala Ardao la falta de ecuanimidad para con el tercerismo de *MARCHA* que el propio Solari parece no ocultar al confesar en su libro: “Es probable que esta caracterización del tercerismo sea cruel y caricaturesca”. La suma de estos elementos motivan el ejercicio de inteligencia de Ardao a modo de respuesta. En esa respuesta constituida por la serie de notas que culminan en mayo de 1966, Ardao manifiesta su disposición de dejar fuera de consideración las “impresiones personales” de Solari, para concentrarse en cambio en “los errores científicos en que dichas impresiones se apoyan”, con lo cual la legitimidad de lo que en el texto de Solari hay de *ensayo* y por lo tanto de subjetividad, quedará cuestionada al aportarse argumen-

9 No se trata en el presente análisis de evaluar el libro de Solari ni hacerlo con las evaluaciones que del mismo efectúa Ardao. Lo relevante aquí es que el libro de Solari le da ocasión a Ardao para efectuar distintas precisiones acerca de qué entiende por tercerismo y cómo el mismo se ha relacionado según su visión, que entiende ser la de *MARCHA*, con otros fenómenos y procesos del ya concluido siglo XX. Importa centralmente esa intelección del tercerismo. Ello no implica desconocer que está en tensión con las igualmente legítimas intelecciones de Solari y de Carlos Real de Azúa, desde que este sale a terciar en defensa de Solari. Las tensiones en lo estrictamente conceptual quedan en evidencia en los señalamientos de Ardao, no obstante lo cual las hay de variada naturaleza: filosófica, epistemológica, metodológica, estilística, ideológica, política, existencial, temperamental, especialmente con Real de Azúa, que resultan bastante ostensivas al recorrer tanto el recientemente editado (1996) libro que este último le había dedicado al tercerismo, como especialmente la polémica con Ardao que acompaña al mismo. No es el objeto de esta aproximación indagar y analizar esas diferencias, ni recrear la alta temperatura de la polémica que en un cruzado fuego periodístico entre las columnas de *MARCHA* y las de *Epoca*, Ardao y Real de Azúa sostuvieron con gran nivel sobre el tercerismo y otros fenómenos con él entrelazados, expresando e impulsando las tensiones del campo político-cultural uruguayo, a cuya dinamización contribuían centralmente en cuanto intelectuales, al promediar la década de los sesenta del pasado siglo.

10 Arturo Ardao, *Sobre el tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA*, N° 1285, 17 de diciembre de 1965, 14.

11 Las notas incluidas por Solari en el apéndice documental de su libro que responden a la pluma de Ardao son: *El divorcio entre yancófilos y rusófilos*, *MARCHA*, N° 366, 31 de enero de 1947, 5., “*Tercera posición*”, *MARCHA*, N° 423, 5, “*La tercera posición*”, *MARCHA*, N° 572, 20 de abril de 1951, 5, “*Sobre tercera posición*”, *MARCHA*, N° 575, 11 de mayo de 1951, 5, *Puntualizaciones*, *MARCHA*, N° 579, 8 de junio de 1951, 5.

tos que se pretenden probatorios de la infundada pretensión de objetividad que el texto presenta en su reivindicada dimensión de *estudio*. No obstante la respuesta de Ardao podría estar legítimamente fundada según reconoce en “razones políticas”, las que no dejan de importarle, antepone a ellas según su confesión “las intelectuales y docentes”. Esta confesión pone en evidencia una ética del conocimiento, que fundamenta una ética de la comunicación en el campo cultural, y por la mediación de esta última una ética de la acción en el campo político, unas y otras expresiones parciales y complementarias de una rigurosa ética intelectual.

Siendo la cuestión del tercerismo el centro de interés, no se abordarán los artículos de la serie dedicada al libro de Solari, que bajo el título *Tercerismo y desarrollismo* aparecen en *MARCHA* entre el 15 de abril y el 6 de mayo de 1966¹², pues en ellos, a nuestro entender, hay un desplazamiento del acento hacia la cuestión del desarrollo y la ideología del desarrollismo, a las relaciones de *MARCHA* con una y otra, las que no tendrían que ver en lo fundamental como pretende Solari, con su tercerismo, sino de acuerdo a Ardao, con sus orientaciones de carácter “medular” desde las cuales será integrado ocasionalmente el tercerismo, así como impulsado desde siempre el desarrollo y adversada desde su formulación la ideología del desarrollismo, promovida esta última por el nuevo Plan Truman de 1949 al introducir la idea de subdesarrollo. Desarrollo, ideología del desarrollismo y los fundamentos desde y por los cuales *MARCHA* promueve el primero, oponiéndose no obstante al segundo, sin que en esto juegue, según Ardao, algún papel el tercerismo en cuanto tal, es un tema que bien merece una presentación y un análisis especial, que no se ha estimado oportuno desarrollar aquí.

Errores científicos respecto del tercerismo

Los “errores científicos” que a juicio de Ardao presenta el libro de Solari son de tres tipos: “errores de hecho”, “errores de método” y “errores de concepto”. Estos presuntos errores aparecerían ya en la primera página del Prefacio, que es la primera página del libro y, a partir de allí hasta la última página del texto se asistiría a la sucesión de una serie de “errores en cadena”. Frente a la aseveración de Solari respecto a que el tercerismo había motivado en el Uruguay “ardientes polémicas” desde hacía más de veinte años, o sea desde antes de 1945, Ardao sostendrá que en el tiempo indicado por Solari el tercerismo no había aparecido ni en el Uruguay ni en el mundo, por lo cual no podía desatar polémicas, ni “ardientes” ni “frías”: he aquí, establece Ardao, el error básico de hecho. En cuanto al error de método, frente a la pretensión manifiesta por Solari de atenerse a pruebas documentales, a juicio de Ardao, las pruebas han sido escasas, seleccionadas sin criterio y establecidas sin ordenamiento y en definitiva sustituidas por impresiones personales. Finalmente, la identificación por parte de Solari del tercerismo como ideología, constituye según Ardao justificará, su error de concepto.

El error básico de hecho

12 Arturo Ardao, *Tercerismo y desarrollismo*, *MARCHA*, N° 1299 del 15 de abril de 1966, N° 1300 del 22 de abril de 1966, N° 1302 del 6 de mayo de 1966.

El análisis de Ardao respecto del que considera el error básico de hecho cometido por Solari, orbita sobre la siguiente tesis que a su juicio ubica objetivamente el fenómeno del tercerismo:

“ Como fenómeno político contemporáneo configurado por una posición (la llamada tercera) en materia de política internacional, el tercerismo es un fenómeno mundial aparecido en el primer semestre de 1947” (p. 15).

Mientras Solari sostiene que el tercerismo tiene antecedentes “lejanos” y “precisos” en la década del 30 y que se comienza a definir nítidamente en el curso y finalización de la Segunda Guerra Mundial, Ardao afirma enfáticamente que antes del primer semestre de 1947 el tercerismo no tiene antecedentes de ningún tipo, ni “precisos” ni “imprecisos” y que por lo tanto no comenzó a definirse con claridad ni durante, ni una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial:

“La tercera posición -y en consecuencia el tercerismo- apareció en todo el mundo recién cuando en la política internacional de pos-guerra quedó el planeta bi-partido en torno a dos grandes centros de poder: Washington y Moscú. *Ello no ocurrió hasta 1947*” (p. 15).

Argumenta Ardao que en la década del 30, así como durante la Primera Guerra Mundial no podía hablarse de tercerismo pues las tendencias eran tres, las “democracias occidentales”, el “fasci-nazi-nipo-falangismo” y el “comunismo soviético” y los centros de poder muchos más, dado el pluricentrismo de las dos primeras tendencias mencionadas. Y agrega que la fórmula “ni Roma ni Moscú” de circulación en ese tiempo en las democracias occidentales como forma de autoafirmación, se recorta “en el plano estrictamente ideológico” y no en el de “política internacional” que es el que en su argumentación corresponde al nacimiento y definición del tercerismo en sentido estricto¹³.

Recordar como lo hace Solari la frase de Luis Alberto de Herrera “Allá los rubios del norte y los amarillos del este”, significa según la estimación de Ardao una “gruesa confusión entre tercerismo y neutralidad y aún neutralismo”, desde que la frase de Herrera expresa específicamente una posición de neutralidad.

En el lapso que transcurre entre 1945 y 1947, argumenta Ardao, el mundo se encontraba en una suerte de la que podría calificarse como transición: no obstante dos tendencias, el comunismo y las democracias occidentales mantenían su vigencia, los centros de poder eran tres, Moscú era, como lo había sido antes y como lo sería después, el centro de poder del comunismo internacional, mientras que las democracias occidentales reconocían en Londres y Washington sus respectivos centros de poder internacional. Esta etapa, recuerda Ardao, es “la etapa de los tres grandes”, en la que, no obstante la aspiración francesa de promover a París apara ingresar al Club de los grandes y dar lugar así al “Club de los cuatro grandes”, las fuerzas en juego en

13 Agrega Ardao en anotación manuscrita al margen del texto impreso de Semanario *MARCHA*, que la fórmula “ni Roma ni Moscú”, fue la “réplica al personal desafío del propio Mussolini, en 19...: ‘‘Roma o Moscú’’”. Además de dejar constancia de que supuestamente al no tener precisión de la datación exacta de la consigna de Mussolini, Ardao escribe “19...”, seguramente en la perspectiva de obtener información fidedigna al respecto; es interesante reflexionar sobre el sentido estratégico de los operadores lógicos que Mussolini y las democracias occidentales ponen en juego en sus respectivas fórmulas. A través del uso de la “o”, Mussolini apunta a presentar a Roma y con ella al fascismo, como la única alternativa (y además preferible) al comunismo representado por Moscú: el fascismo pretende relativizar y eventualmente legitimar su agresión a la democracia, al presentarse como el único capaz de defenderla de la única agresión esencialmente antidemocrática, la del comunismo. Las democracias occidentales, mediante el uso de “ni...ni...”, se salen de la alternativa de hierro que de una u otra manera las niega y apuestan a su autoafirmación más allá de ella.

el campo político internacional determinan que en marzo de 1947, las dos grandes tendencias internacionales, pasen a responder a solamente dos centros de poder internacional, los “Dos Grandes”¹⁴: Washington y Moscú.

La configuración de esta inédita situación, cuya anticipación tocquevilleana de 1835 Ardao se complace en citar, marca las condiciones de posibilidad para la emergencia de un hasta entonces también inédito tercerismo:

“Es entonces y solo entonces, que hace su entrada en la historia el tercerismo. Mientras no se haya entendido esto, de tercerismo nada se habrá entendido. El tercerismo contemporáneo sólo ha sido tal, en cuanto tercera posición en materia de política internacional entre los dos grandes imperios de la Casa Blanca y el Kremlin, surgida en el momento justo -y no antes- en que por primera vez se cumple la genial profecía formulada por Tocqueville en 1835:

“Hay actualmente sobre la tierra dos grandes pueblos que partiendo de puntos diferentes, parecen adelantarse hacia la misma meta: son los rusos y los angloamericanos...Su punto de vista es diferente, sus caminos son distintos; sin embargo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la providencia a sostener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo” (Parte final del Tomo I de *La Democracia en América*)” (p. 15).

Henry Wallace: el verdadero fundador del tercerismo

En el proceso que va a desembocar en el comienzo de la bipartición del mundo entre “los dos Gigantes”, Ardao destaca la campaña iniciada por Henry Wallace con un discurso en el Madison Square Garden de Nueva York en septiembre de 1946, en contra de la política del Departamento de Estado ostensiblemente orientada a provocar la referida polarización. Como hecho decisivo para la misma, señala Ardao el lanzamiento el 12 de marzo de 1947 por parte de la Casa Blanca de la que sería llamada “Doctrina Truman”.

La “Doctrina Truman”, al propiciar ayuda económica y bélica a Grecia y a Turquía, suponía la directa intervención norteamericana en la que tradicionalmente había sido zona de fuerte influencia británica,

“...objetivándose de este modo la abdicación de Londres como centro autónomo de poder internacional, puesto en lo sucesivo bajo el protectorado yanqui. Unos meses atrás brillaba todavía por encima del Támesis un destello de política internacional independiente; en pleno gobierno laborista, ese destello se apagaba del todo. Es éste el momento exacto en que uno de los “Tres Grandes” es despedido del Club, desde ahora quedan frente a frente los *Dos Grandes*¹⁵, cumpliéndose al fin, cabalmente, la profecía de Tocqueville” (p. 15).

En conjunción con ello, la alarma relativa al avance del comunismo en el mundo que la doctrina sembró, implicaba que la “Doctrina Truman”:

“...marcaba el comienzo preciso de lo que se iba a llamar la *Guerra Fría* entre EE.UU. y Rusia” (p. 15).

14 Anota Ardao en cursiva, al margen “...o mejor todavía Dos Gigantes”.

15 “Convertidos en Gigantes”, complementa Ardao al margen, en cursiva.

Ardao menciona algunos aspectos significativos del correlato histórico de la “Doctrina Truman”, señalando que la misma está asociada a la presencia del Gral. Marshall en el Departamento de Estado lo cual debe leerse a la vez como:

...la ingerencia desde ese momento irreversible del Pentágono en la conducción de la política exterior norteamericana (p.15).

Apunta también la aparición del Plan Marshall que sucederá a la “Doctrina Truman” para promover la recuperación de Europa asolada por la Guerra, valorando:

“...es la eufórica hora del “Imperio Norteamericano” -expresión creada con sentido de crítica por Henry Wallace- al estilo del Romano Antiguo, con el Atlántico por neo-Mediterráneo, desde el doctrinarismo de Walter Lippman, al gigantismo cinematográfico de evocaciones cinematográficas de Cecil B. De Mille” (p. 15).

Henry Wallace queda así presentado por Ardao como la autoconciencia crítica de los EE.UU. en materia de política internacional para el contexto de referencia, desde que “Imperio Norteamericano” es una denominación que él ha acuñado para referirse a su país de manera crítica y no laudatoria en la coyuntura que de alguna manera le tocó protagonizar. También Ardao lo señala, para “sorpresa de los anti-terceristas vernáculos y tal vez de muchos terceristas” como “el verdadero fundador del tercerismo”:

“Debemos recordar hoy que el primer propulsor del tercerismo en escala mundial, secundado por otras prestigiosas figuras norteamericanas como Norman Thomas, fue el grande e injustamente olvidado Henry Wallace, tal vez el mejor amigo de Latinoamérica que en cualquier tiempo haya pasado por los altos puestos del gobierno de la Unión” (p. 15).

Como “fundador” o “primer propulsor” del tercerismo, Wallace desarrolla su campaña de resistencia en Europa, en la perspectiva de la creación de un *New Deal* a escala mundial, con la finalidad de posibilitar la recuperación económica de los pueblos europeos arruinados por la Guerra y de generar un equilibrio internacional que tornara posible colaborar con la Unión Soviética para mantener la paz. Serían fundacionales las palabras que Wallace expresara en Londres en abril de 1947 al iniciar su gira europea y que Ardao reproduce:

“Están los británicos en una situación peculiarmente poderosa para provocar un *New Deal* -les dijo-, porque se encuentran como un puente entre EE.UU. y Rusia y ninguno de los dos puede permitirse ignorar a ustedes” (p. 15).

Valora Ardao el significado de las palabras de Wallace en Londres:

“Toda la sustancia del tercerismo -tercera posición de política internacional entre las poderosas dos de la Casa Blanca y el Kremlin, con el objetivo esencial y perentorio de asegurar la paz, en función de una filosofía antiimperialista- se halla tempranamente condensada en esas palabras de Wallace” (p. 15).

Recoge además algunas profecías que Wallace formula en un artículo de una serie que comienza a publicar en EE.UU. a partir de abril de 1947, las cuales, evalúa Ardao, fueron “luego cumplidas todas”:

“Una vez que se concedan los préstamos norteamericanos a los gobiernos no democráticos de Grecia y Turquía, todos los gobiernos reaccionarios y los dictadores agitarán el fantasma comunista y pedirán que el gobierno y el pueblo norteamericano corran en su ayuda. Mañana Perón y Chiang Kai Shek pueden ser los que estén de turno. Los dólares americanos serán el primer pedido, después los técnicos y oficiales del ejército, y más tarde los soldados.

Esta política es totalmente fútil. Ningún pueblo puede ser comprado. América no puede permitirse gastar billones y billones de dólares para propósitos no productivos. El mundo está hambriento e inseguro, y los pueblos de todas las latitudes demandan cambios. Los préstamos americanos con propósitos militares no los detendrán. Una vez que América se coloque en oposición al cambio, será la nación más odiada del mundo” (p. 15).

En referencia a Wallace, destaca finalmente Ardao el énfasis de su prédica antiimperialista que ostensiblemente comparte:

“Nuestro mayor peligro es que se conciba un nuevo Imperio Americano...Una vez que se niega a los pueblos el derecho de comunicarse unos con otros, entonces las Naciones Unidas cesan de existir y la guerra se hace inevitable”¹⁶.

El tercerismo doctrinario de fuente francesa y el tercerismo en *MARCHA*

Destacado el papel fundacional de Wallace en la articulación conceptual y prédica del tercerismo, Ardao se refiere al “tercerismo doctrinario de fuente francesa” y al tercerismo de *MARCHA* que se define a partir de esos antecedentes; señalando el relevo en Occidente del Imperio Británico por el Imperio Americano, el inicio de una nueva época en las relaciones entre las Américas en función del Plan Truman para América Latina y fundamentalmente “la conmixión del poder militar y el poder civil” en el “Imperio del Oeste”, tanto como en el “Imperio del Este” que transforma fuertemente el “campo de las relaciones internacionales” en tanto campo de fuerzas y luchas:

Fue a continuación que empezó a definirse un tercerismo doctrinario de fuente francesa, que tuvo sus primeros y grandes representantes en el radical socialista Jacques Kayser y el líder socialista León Blum. Este tercerismo, sumado al de Wallace, contribuyó decisivamente a definir el nuestro, desde el momento en que la Doctrina Truman, formulada en marzo para Europa, bajo la forma de ayuda a Grecia y Turquía, se prolongó¹⁷ en el *Plan Truman* para la América Latina, proyecto de ley por el cual se autorizaba al gobierno a suministrar armamento y adiestrar a todas las fuerzas del hemisferio americano.

Nuevamente, detrás de Truman el Pentágono. No olvidemos la fecha. Sólo dos meses después de Grecia y Turquía, le tocaba el turno a nuestra América. En cierto modo, para buena parte del continente, aquí como allá el Imperio Americano de que hablaba Wallace, aparecía como la rueda de recambio del Imperio Británico; y aquí como allá, toda una nueva era histórica quedaba inaugurada en el campo de las relaciones internacionales, por la conmixión del poder militar y el poder civil en el Imperio del Oeste, no menos seguramente, que en el Imperio del Este”(p.14).

En lo que respecta al tercerismo doctrinario francés y su presencia en el tercerismo de *MARCHA*, registra Ardao la publicación efectuada el 20 de junio de 1947 en Semanario *MARCHA* del artículo de Jacques Kayser *El tercer bloque*. Entre el

¹⁶ Arturo Ardao, *Sobre el tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA*, N° 1286, 24 de diciembre de 1965, 14.

¹⁷ ...“en mayo”, anota Ardao sobre el texto impreso para darle mayor precisión al conjunto de su argumentación sobre los errores “de hecho” que impugna en el libro de Solari.

“pacifismo” y el “antiimperialismo” que fueron ejes fundamentales del tercerismo, el primero fue el único que nunca estuvo ausente. Pero, aclara Ardao:

“No como mera defensa o afirmación del ideal de la Paz, al modo tradicional, sino como preocupación y ocupación angustiosas por y para impedir la transformación de la *Guerra Fría* entre los Dos Grandes, en simplemente *la Guerra*: más que la *Guerra Mundial* N° 3, estaba ella destinada a ser el gran incendio del planeta”(p.14).

Aquí ostensiblemente, en lugar de la operación de la razón que pudiera reivindicar la Paz como bien universal en abstracto, se trata de la operación de la inteligencia que le da sentido histórico, al impulsar en el contexto de referencia, la paz como alternativa necesaria, en el sentido de que de su consolidación dependerá la sobrevivencia misma de la humanidad. Esta reivindicación inteligente de la paz constitutiva del tercerismo incluye a todos sus impulsores, notoriamente también al propio Ardao.

En cuanto al ingrediente antiimperialista, analiza Ardao, el mismo será solamente “a segundo grado” en aquellos países que, no obstante su desplazamiento como centros imperiales de primera magnitud, no habían abdicado sin embargo de su condición imperial. Así cabría catalogar a la “conversión” a la “descolonización” de Charles De Gaulle o de aquellos economistas del partido laborista y sector del parlamento que sin declinar “de la tradición imperial británica” apoyaron en Londres frente al sector del propio partido en el gobierno, la prédica antiimperialista de Wallace referida a los EE.UU.

Acto seguido transcribe Ardao varios pasajes del artículo de Kayser:

“..para que se comprenda del todo la génesis mundial del *tercerismo*, al finalizar aquél memorable *primer semestre de 1947*, no suficientemente valorado todavía, que más que nada por la claudicación de Londres -evitable o inevitable- cambió casi de golpe el horizonte universal de la post-guerra”(p. 15).

En ese artículo Kayser plantea la alternativa para los estados pequeños y medianos de no escoger entre ninguno de los dos “gigantes”, pues hacerlo significaría “acelerar la evolución hacia la guerra”. En lugar de ello, afirmaba Kayser al final de su artículo publicado en semanario *MARCHA*:

“..asociar a todas las potencias llamadas “medias” o “pequeñas”, crear un *tercer estado*, quebrar el dilema “yo o tú”, introduciendo un *tercer término* que, al ser complejo, sería mucho más flexible que los dos primeros, ¿no es lo dicho un programa que podría unir a todas las buenas voluntades y salvar a la humanidad?

No se diga, sobre todo que este programa carece de virilidad, que implica una pasividad ante la cual los gigantes no tendrían otra cosa que hacer sino afrontarse. La diplomacia, o mejor, la política del *tercer estado*, del *tercer término*, implica imaginación en los propósitos, tenacidad en la acción, constante voluntad de resistencia al “chantaje”, y perseverancia en la lucha por la paz”(p. 15).

La propuesta de Kayser que *MARCHA* y Ardao hacen suyas, tiene entonces el rango de un “programa” de racionalidad estratégica de carácter político por el cual los estados pequeños y medianos podrían evadir el círculo de hierro de la alternativa particularista excluyente “Washington o Moscú” y crear una efectiva alternativa para toda la humanidad. La apelación a “las buenas voluntades” en su condición de titulares empíricas de la buena voluntad, conecta a dicha racionalidad estratégica con la racionalidad práctica de una ética política que encuentra su fundamento en la voluntad de hacer el bien, identificado en la coyuntura en los términos del universalismo ético de la salvación de la humanidad, a través de la articulación de una tercera

posición que apunta a evitar los eventuales efectos negativos no intencionales que podrían derivarse de la totalización y profundización de la polarización entre los dos gigantes. Tal es el concreto sentido histórico de la paz por la que lucha el tercerismo.

Escribe Ardao que en relación al artículo de Kayser publicado en *MARCHA*, en la siguiente entrega del semanario, el 27 de junio de 1947, él mismo cree haber introducido por primera vez en la prensa nacional la expresión “tercera posición”:

“Creemos -no podríamos asegurarlo con absoluta certidumbre- que era la primera vez que en la prensa nacional se introducía, con referencia al problema de la nueva época, la expresión *tercera posición*. Ni antes, ni durante, ni inmediatamente después de la Guerra pudimos ser terceristas, por la sencilla razón de que el tercerismo no existía, ni podía haber existido.

Ahora sí, desde marzo de 1947 en escala mundial, desde mayo de 1947 en escala latinoamericana, el tercerismo, como tercera posición frente a los *Dos Grandes*¹⁸, se convertía en una consigna concreta para los que no se hallaban enfeudados ni a uno ni a otro de ambos centros de poder”(p. 15).

Relaciones entre antiimperialismo, nacionalismo, ideología demócrata-social y tercerismo en *MARCHA*

Aclarada la génesis histórica del tercerismo, es relevante visualizar con Ardao, que de acuerdo a sus argumentos, no hay ningún tercerismo *avant la letre* en la que él y la generación de los fundadores de *MARCHA* pudieran haber militado antes de marzo de 1947, no obstante lo cual la militancia antiimperialista de orientación ideológico-política social-demócrata en que se articulaban desde 1928 los posicionaba en la nueva coyuntura en convergencia con el emergente tercerismo, haciendo de su semanario un órgano de su difusión para el Uruguay y la región:

“En lo que respecta a nuestra agrupación política de entonces, la *Democracia Social Nacionalista*, con ininterrumpida militancia antiimperialista social-demócrata desde su fundación por Quijano en 1928, el enfrentamiento de los dos Imperios la empujaba de antemano al naciente tercerismo. *MARCHA* iba a ser lógicamente su órgano de expresión” (p.15).¹⁹

Ardao y *MARCHA* no fueron terceristas antes del tercerismo, fueron nacionalistas para decirlo positivamente y antiimperialistas para decirlo negativamente. La “tercera posición” como posición de política internacional en el contexto de la “Guerra Fría” y el “tercerismo” como fundamentación, expresión y difusión de esa posición de pretensión alternativa para los países pequeños y medianos y por su me-

18 “Gigantes” rectifica Ardao al margen del texto impreso.

19 De manera más abundante argumenta Ardao en el mismo sentido en el artículo *Tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA* N° 1294, 4 de marzo de 1966: “Curioso ha sido así que, enjuiciándose las ideas, tesis o definiciones esenciales sustentadas por esta hoja desde su fundación en 1939, se las haya referido “ideológicamente”, al llamado tercerismo que (como simple posición de política internacional) aparece recién en 1947. Olvido, y objetivamente ni sospecha siquiera, de la ideología del grupo demócrata-social, establecida en su plataforma inicial de 1928, uno de los documentos capitales de este siglo en la evolución de las ideas políticas en el Uruguay. Esta ideología fue desenvuelta en la continuidad periodística del diario “El Nacional” (1930-31), el semanario “Acción” (1932-39), y esta hoja (1939 a la fecha), más allá de la existencia orgánica de aquel grupo partidario. En el curso de esa presencia ideológica, la tercera posición advino en cierto momento como un fenómeno político meramente estratégico, de carácter accidental, episódico, pasajero -aunque en su coyuntura histórica haya sido muy importante como tal fenómeno político- con relación a aquella presencia” (p. 10).

diación, alternativa para la humanidad; queda encuadrada como racionalidad estratégica atenta a la coyuntura, en la definición antiimperialista “a primer grado “que la precede. Puede evaluarse que si bien la estrategia del “tercerismo” probablemente resignifica al “antiimperialismo” en cuanto al modo de operar; en lo que a Ardao y a *MARCHA* se refiere, en cuanto el “antiimperialismo” militante que despliegan no es “a segundo grado” como el subsistente en los países imperiales desplazados al menos en las orientaciones dominantes a las que responden sus gobiernos, sino, como aquí enfatizamos “a primer grado”, puede también estimarse con plausibilidad, que este “antiimperialismo” habría de resignificar al “tercerismo” proporcionándole mayor radicalidad. No se registra en el análisis de Ardao una conciencia explícita de esta posibilidad. En lugar de ello y declinando analizar el proceso del tercerismo en los diferentes espacios de su formulación y difusión, parece registrarlo en principio como una construcción conceptual homogénea en cuanto mera posición de política internacional, no obstante la heterogeneidad de sus manifestaciones empíricas²⁰:

“Convencidos estamos de que el tercerismo -de Wallace a Blum, de Kayser a Quijano, de De Gaulle a Nehru, de Einstein a Russell, de Estocolmo a Bandung, de *Cuadernos Americanos* a *MARCHA*-, incluyendo en ese de intento heterogéneo pero congruente enunciado, el materialmente minúsculo tercerismo uruguayo (puesto que del *Tercerismo en el Uruguay* se trata aquí), ha sido el más poderoso factor de paz en el mundo en los últimos lustros, cualquiera sea lo que el futuro, lejano o próximo, le tenga reservado a la humanidad. Lo ha sido, con todo lo que ha tenido, como desde el principio quiso Kayser que tuviera, de “imaginación en los propósitos, tenacidad en la acción, constante voluntad de resistencia al “chantaje” y perseverancia en la lucha por la paz”.

De profundo interés sería seguir el proceso del tercerismo mundial, latinoamericano y uruguayo, a lo largo de los años, y sobre todo, establecer su real situación presente, muy distinta de la de la primera hora. Ello escapa a nuestro actual objeto” (p. 15).

Ardao le dedica el artículo de *MARCHA* N° 1287 correspondiente al 31 de diciembre de 1965, al que ya había caracterizado como “error básico de método” cometido por Aldo Solari en el libro de referencia. Relevante sin lugar a dudas en términos del análisis crítico de dicha obra, no lo es centralmente a los efectos del interés del artículo en curso. En todo caso, resulta oportuno reproducir de allí un texto de Quijano de 1950 que Solari considera en su libro como presunto texto tercerista, en tanto, aclara Ardao, se trata en realidad de un texto antiimperialista. Como ya fuera expresado, en la generación de los fundadores de *MARCHA*, con Quijano a la cabeza, el “antiimperialismo” es una suerte de matriz en la cual arraigará, tal vez resignificándose, el “tercerismo”. El texto de Quijano, tomado por Solari y reproducido a su vez por Ardao, discernidos en su respectiva significación “antiimperialismo” y “tercerismo” es relevante para documentar la visión y acción antiimperialista en *MARCHA*:

20 Tal vez sea posible matizar o eventualmente rectificar la estimación realizada que parece sostenerse en el texto citado, si consideramos el siguiente pasaje correspondiente a un artículo de Ardao de 1951, que aquí reproduce en uno posterior de la serie que hemos tomado como fuente documental: “Por eso mismo y porque no se confunde con la política de ninguna nación y de ningún bloque de naciones, carece de homogeneidad o de unidad, fuera de su esencial razón de ser, que acabamos de indicar. Por eso mismo, no hay propiamente una “tercera posición”, sino “terceras posiciones”, en atención a la diversidad de matices por razones de *situación doctrinaria*, nacional o simplemente política *con que aparece profesada*”. Citado por Arturo Ardao, *Tercerismo y desarrollismo*, *MARCHA*, N° 1299, 15 de abril de 1966, 12.

“La médula de nuestra acción es el enfoque antiimperialista de los problemas. Tenemos la conciencia de nuestra pequeñez nacional, medimos las fuerzas entre las cuales por la imposición de la geografía vivimos, creemos que a la lucha de clases en el campo interno, corresponden en el internacional la lucha de esfuerzos entre los poderosos y los débiles. El imperialismo, no es la primera vez que lo decimos, no constituye un hecho que dependa de la buena o mala voluntad de los gobernantes foráneos. Es un hecho económico sustancialmente, y por derivación un hecho político. América Latina es hoy, por imposición de aquella geografía antes aludida y por la imposición de las formas económicas de supercapitalismo avasallador que domina en otros países, una especie de zona de influencia de uno de los pocos grandes. Continente productor de materias primas, semicolonial, de masas populares atrasadas y sin clarificada conciencia nacional, regido por oligarquías venales, escépticas y corroidas por la ambición simiesca de asemejarse al extranjero, admirado y también envidiado”²¹.

Puede destacarse en la visión de Quijano, que es la visión de *MARCHA* a cuya configuración aporta singularmente Ardao, la consideración el carácter estructural del imperialismo en tanto análogo de la lucha de clases en el campo internacional y en cuanto a su condición de “hecho económico” determinante de un “hecho político”. La pequeña nación, por su lugar en la estructura imperial, puede encontrar en el nacionalismo en tanto antiimperialismo la orientación para su afirmación y subsistencia. La identificación para la pequeña nación y para el conjunto de las naciones latinoamericanas del centro imperial que por razones tanto geográficas como económicas las afecta especialmente, da lugar a un antiimperialismo concreto. La condición semicolonial de América Latina en cuanto productora de materias primas, constituida por masas populares atrasadas “sin clarificada conciencia nacional” y regida por oligarquías estructuralmente corruptas que distorsionan la profundización y consolidación de la identidad nacional por su ambivalente relación con el espejo imperial aparece en principio inerte frente al mismo. La conciencia nacional como sustento subjetivo de la profundización y consolidación de la identidad nacional, se presenta entonces como la perspectiva de afirmación cultural autónoma que permite acotar o transformar la heteronomía de las determinaciones estructurales del imperialismo. Un efecto no intencional del imperialismo es levantar la resistencia del antiimperialismo. La resistencia encuentra fundamento a nivel de la subjetividad en la articulación de la conciencia nacional y del nacionalismo, que desde lo cultural intenta proyectarse a través de lo político en lo social y lo económico, discerniendo las determinaciones de carácter estructural que desde lo económico se articulan en lo político, propendiendo a colonizar tanto el campo objetivo como el espacio subjetivo de lo cultural. El tercerismo, al cual Quijano no considera en el pasaje citado, será asumido, elaborado y difundido por *MARCHA* a partir de mayo de 1947 de acuerdo a las consideraciones de Ardao antes comentadas, estrictamente en cuanto racionalidad estratégica conveniente a las necesidades del antiimperialismo latinoamericano en el contexto de la polarización Washington-Moscú. El tercerismo no es entonces “la médula” de la acción de Quijano y del grupo político fundador de *MARCHA*, como sí la es el antiimperialismo; tiene sin embargo la significación de una actualización coyuntural performativa de aquella orientación medular.

21 Citado por Arturo Ardao, *Sobre el tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA*, N° 1287, 31 de diciembre de 1965, 12.

A diferencia de los señalamientos de Ardao respecto del “error básico de método”, los que tienen como objeto el “error básico de concepto” en referencia al tratamiento del tercerismo por parte de Solari, interesan centralmente a la presentación en curso de la estricta determinación conceptual de esta posición. Como en la consideración de los errores anteriores por parte de Ardao, se mantendrá focalizada la atención en su discernimiento del tercerismo, dejando en un nivel marginal las afirmaciones de Solari y las respuestas de Ardao en lo que no aportan centralmente a esta comprensión no obstante ilustran señaladas diferencias, así como también las observaciones de Carlos Real de Azúa, quien sale a terciar en defensa de Solari a través de diez notas en el periódico *Epoca*, entre el 4 de enero y el 3 de marzo de 1966 frente a la primera de las cuales, en la medida en que es aludido, Ardao se siente obligado a responder, cobrando cuerpo la polémica que en sus respuestas a Real de Azúa, incluye precisiones²² sobre el tercerismo, que son las que en definitiva aquí importan.

El error básico de concepto: el tercerismo no es una ideología

Frente a la afirmación de Solari según la cual el tercerismo es una “ideología”, con la cual entraría en contradicción al afirmar también que es “esencialmente” una posición de política internacional, de la cual dice además que ha sido sostenida por “grupos de muy diferente extracción ideológica”, Ardao es categórico en afirmar que ni ha sido ni es una ideología, que solo ha sido y es una posición de política internacional, que en cuanto tal no puede ser una ideología en ninguno de los sentidos que ese concepto tiene en la ciencia social:

“El tercerismo no ha sido ni es una ideología, por la sencilla razón de que no es ni ha sido más que una *posición de política internacional*: la llamada *tercera posición* entre las de los *Dos Gigantes*, Washington y Moscú, ecuación de poder internacional sucesora definitivamente desde 1947 de la ecuación *Tres Grandes*, que conoció su apogeo en 1945 y empezó a conmovirse en 1946.

Una posición de política internacional, en sí misma, no es una ideología en ninguno de los diversos sentidos en que la ciencia social maneja ese concepto. Sin ser ella ideología, no puede ser el resultado de ninguna ideología. Ni siquiera éste es el caso del tercerismo. Aunque detrás de cada tercerista pueda haber una ideología determinante de su posición, el tercerismo como tal, lejos de ser una ideología él mismo, *ha sido el resultado de las más diversas y hasta contrapuestas ideologías*.

¿Resultado de que índole? Resultado *político*, pero sólo en el sentido de la estrategia, convertido muchas veces en resultado *diplomático* cuando el tercerismo ha sido ejercitado por un gobierno, como ha sucedido en forma sistemática u ocasional, de Estocolmo a Belgrado, de París a Nueva Delhi, de Buenos Aires a El Cairo²³.

También Real de Azúa, al terciar en defensa de Solari contra los argumentos de Ardao relativos al “error básico de hecho” y en consonancia con sus propias posiciones personales ya muy elaboradas²⁴, caracteriza al tercerismo como ideología. Discutiendo la afirmación de Ardao respecto al origen preciso del tercerismo en marzo de 1947, en la que podría estimarse una suerte de falsa precisión, producto de extrapolar hacia las “ideas, tendencias, costumbres, actitudes, ideologías” grados de la precisión cronológica que sólo sería conveniente a una “historia de hechos”, Real de Azúa entiende que tal pretensión sería como buscar un origen preciso para el “liberalismo”, el “socialismo”, el “nacionalismo” o el “humanismo”, a los que entiende no es “prudente” extenderles “certificados de nacimiento indiscutibles”. Aquello que en la perspectiva de una historia de las ideologías es altamente plausible para las mencionadas, y en esto puede concedérsele razón a Real de Azúa, en cambio no sería aplicable al “tercerismo” en cuanto no sea una ideología y en esto habría de asistirle la razón a Ardao.

Refuerza Ardao su argumento señalando que mientras “liberalismo”, “socialismo”, “nacionalismo” y “humanismo” se articulan sobre la base de la carga axiológica de ciertos sustantivos como “libertad”, “sociedad”, “nación” y “humanidad”:

“El tercerismo tiene por raíz los términos *tercer* y *tercera*. Meros adjetivos de orden , en el dominio neutro de la cantidad discontinua, accesorios de determinados sustantivos - *camino*, *actitud*, *posición*, etc.- cuya misma significación recortan y precisan al darles sentido sólo con referencia a *dos caminos*, *actitudes* o *posiciones*, etc., preexistentes “(p. 13).

El análisis de Ardao en el nivel del lenguaje corriente, apunta a evidenciar una suerte de pecado de inconmensurabilidad en que incurría Real de Azúa al asimilar “tercerismo” con aquellas orientaciones ideológicas, al buscar descalificar la tesis de la precisión de su origen.

Considerar el tercerismo como ideología, error básico de concepto a juicio de Ardao, que Solari comete y en el que Real de Azúa lo acompaña desde importantes, anteriores y por entonces inéditas consideraciones sobre la cuestión, promueve, parafraseando a Ardao, una *enanización* de la ideología y una *gigantización* del tercerismo:

“Visto el tercerismo como una ideología, se ha partido de una verdadera caricatura (en deformación enana) del concepto de ideología, pero a la vez de una verdadera caricatura (en deformación gigante) del concepto de tercerismo²⁵”.

El sobredimensionamiento del tercerismo como ideología se traduce como confusión en la comprensión de la efectiva diversidad ideológica en función de la cual, desde distintas ideologías (la *demócrata social nacionalista antiimperialista* sustenta-

22 Ardao dedica al análisis del “Error básico de concepto”, los artículos *Tercerismo en el Uruguay*, correspondientes a *MARCHA* N° 1288 del 14 de enero de 1966, N° 1290 del 28 de enero de 1966 y N° 1294 del 4 de marzo de 1966, así como el artículo *Tercerismo y nacionalismo*, *MARCHA* N° 1298 del 1° de abril de 1966. En el número del 14 de enero, aparece también *Respuesta a un tercero* y en el del 28 de enero *Segunda respuesta a un tercero*, mientras que salen en *MARCHA* N° 1293 del 18 de febrero de 1966 *Tercera respuesta a un tercero*, en *MARCHA* N° 1295 del 11 de marzo de 1966 *Cuarta respuesta a un tercero*. *El impulso sin freno*, y finalmente en *MARCHA* N° 1296 del 18 de marzo de 1966 *La zona Caribe*, todos ellos motivados por los dichos de Carlos Real de Azúa en las páginas de *Epoca*.

23 Arturo Ardao, *Tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA*, N° 1288, 14 de enero de 1966, 13.

24 El trabajo de Carlos Real de Azúa *Tercera Posición, Nacionalismo Revolucionario y Tercer Mundo. Una teoría de sus supuestos*, recién publicado en 1996, había sido redactado por su autor entre el 1° de septiembre de 1961 y el 28 de febrero de 1963. Al presentar el objeto de su trabajo, escribe Real de Azúa que es “analizar los elementos que tienden a integrar la ideología, la doctrina de este confuso aunque tangible movimiento universal que recibe nombres tan variados como “tercerismo”, “nacionalismo popular”, política “no comprometida”, “tercer mundo”, “revolución marginal” u otros análogos. “, en *id.* Vol. 1, 3. El mero comienzo del texto ya muestra el abismo que en la concepción del tercerismo, separa a Real de Azúa y Ardao, en visiones que en principio definieron cada uno con independencia del otro y que a propósito del libro de Solari y las consideraciones de Ardao sobre el mismo, llegan a confrontarse en ardiente polémica.

25 Arturo Ardao, *Tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA*, N° 1294, 4 de marzo de 1966, 10.

da formalmente por los fundadores de *MARCHA* desde 1928²⁶, es notoriamente una de ellas) que se ubican ya sea a la derecha, al centro o a la izquierda, se adopta una coyuntural posición “tercerista” que resulta entonces común a esa diversidad ideológica en la cual pueden encontrarse fuertes polarizaciones.

Agrega Ardao que no siendo el “tercerismo” estrictamente una ideología, sino una posición de política internacional asumida desde distintas ideologías en el marco de la bipolaridad del poder político internacional Washington-Moscú, a partir de marzo de 1947:

“...por otra parte, fue un término polémico creado e impuesto por los adversarios de derecha (los pro- Washington), para reunir bajo una sola denominación y atacarlos juntos a todos los sostenedores de una tercera posición. Para atacarlos juntos a todos ellos, identificándolos a la vez con sus adversarios de izquierda (los pro-Moscú). Crearon el término tercerismo, precisamente para utilizarlo, conforme a sus fines, como sinónimo de comunismo o por lo menos de pro-comunismo.

De una actitud de estrategia política (que en el caso de algunos gobiernos -de izquierda y de derecha- fue además diplomática), puramente ocasional, traída por el curso de los acontecimientos internacionales y destinada a ser arrastrada un buen día por ese mismo curso, se ha venido a hacer ahora nada menos que *una ideología*” (p. 10).

Ardao no está registrando aquí la transformación de la posición de política internacional en “efectiva ideología”, ni tampoco “el error básico de concepto” en que a su juicio incurren explícitamente Solari y Real de Azúa, sino el uso ideológico de la palabra “tercerismo” por parte de la derecha alineada con Washington, que al vaciarla de su objetivo sentido alternativo entre los polos de poder internacional de los dos Gigantes, apunta a significar que quien no está con Washington está con Moscú y el comunismo y por lo tanto contra Washington y lo que supuestamente representa. Hacer del “tercerismo” una “ideología”, es la operación ideológico-estratégica de la derecha para deslegitimar la “tercera posición” a los ojos occidentales, al asimilarla al comunismo, profundizando la bipolaridad al eliminar toda alternativa a la misma, apuntando a hacer de Washington la única opción legítima.

La confusión del tercerismo como ideología está en la base de una serie de confusiones derivadas en las que Solari de acuerdo a Ardao incurre lo largo de su libro, cuyo análisis es obviamente relevante a los efectos del discernimiento del tercerismo en *MARCHA*:

“Confunde al tercerismo: a) con neutralismo; b) con antiimperialismo; c) con grupo; d) con tercera fuerza, tercer bloque o tercer poder; e) con tercer mundo; f) con nacionalismo”²⁷.

Tercerismo no es neutralismo

Señala Ardao que la frase enunciada por Luis Alberto de Herrera en la década de los 40 “Allá los rubios del norte y los amarillos del este”, en cuanto refiere al conflicto entre EEUU y Japón, no puede en ningún sentido ser señalado como formulación del “tercerismo” ni como anticipación del mismo, en cuanto, insiste:

²⁶ Por Ardao seguramente desde 1931, a sus 19 años de edad.

²⁷ Arturo Ardao, *Tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA*, N° 1288, 14 de enero de 1966, 13.

“...el tercerismo, en su verdadero y *único* significado histórico, terció entre Washington y Moscú, y no antes de 1947, por lo que carece de sentido vincularlo con esa frase de Herrera, que corresponde a otro bien claro y diferente contexto de política internacional”²⁸.

La frase de Herrera expresa una posición neutralista en un específico conflicto. Explica además Ardao que en el contexto de la Segunda Guerra Mundial:

“...los *entonces* neutralistas del Río de la Plata eran simpatizantes del Eje, sin que todos los simpatizantes del Eje, a su vez, fueran neutralistas, por cuanto muchos proclamaban abiertamente su simpatía. Los que, por razones políticas u otras, ocultaban en público esa simpatía, se declaraban neutralistas, a la espera de mejores tiempos en una zona del planeta como ésta, de cobertura militar y diplomática de las Democracias Aliadas” (p. 8).

El análisis de Ardao revela entonces que el “neutralismo” que proclamaban quienes en el Río de la Plata se decían “neutralistas”, carecía absolutamente de “neutralidad”. Su proclamado “neutralismo” cumplía simplemente la función de un manto protector en una región que respondía al dominio de la orientación en abierto conflicto planetario con la de su preferencia.

Argumenta además Ardao acerca de la no pertinencia de la pretendida relación histórica o conceptual entre “neutralismo” y “tercerismo”. El grupo que Solari ha tomado como emblemático representante del “tercerismo”, escribe Ardao, el de *MARCHA*, lejos de ser “neutralista”, ha estado siempre en “la vanguardia antifascista”. En otras palabras, reivindicando *MARCHA* el “tercerismo” a partir de mayo de 1947 como posición de política internacional conveniente a su ideología demócrata social nacionalista y a su militancia antiimperialista, en cambio no ha suscrito el “neutralismo” eventualmente encubridor de una simpatía fascista, sino que se ha declarado abiertamente “antifascista”, militando en el “antifascismo” con el mismo vanguardismo que en el “antiimperialismo”:

“Tan no tiene nada que ver ese neutralismo de entonces con el tercerismo que vino después, que el grupo llamado a ser más tarde el más típico de los sectores de éste según el mismo autor del libro -o sea el representado por nuestro semanario- muy lejos estuvo de ser neutralista, como parte que siempre fue de la vanguardia antifascista.

El 15 de setiembre de 1939, al estallar la Guerra, iniciábamos así un editorial titulado *La Guerra y América*: “Frente a la guerra que comienza, nuestro pueblo se ha definido ya, espontáneamente, como lo hizo cuando Etiopía, cuando España, cuando Checoslovaquia: contra la barbarie fascista, aniquiladora de la libertad de los pueblos en lo interior y en lo exterior. De otro modo, hubiera traicionado su entraña democrática.” A continuación denunciábamos el carácter inter-imperialista de la Guerra y la necesidad de que América sacara de ella las necesarias lecciones para preparar su “Segunda Emancipación”. Pero decíamos también, muy lejos, repetimos, de cualquier neutralismo: “No queremos significar con esto que tanto dé el triunfo de uno como de otro bando. Mientras exista el fascismo no habrá posibilidades ni de paz ni de justicia en el mundo. Como hecho histórico es una vertiginosa sucesión de crímenes. Como doctrina política es la negación más flagrante de la libertad del espíritu y de la solidaridad de los hombres. Hay que derrotarlo, pues, aniquilarlo, exterminarlo. El triunfo de los aliados -a los cuales nos unen, especialmente por el

²⁸ Arturo Ardao, *Tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA*, N° 1290, 28 de enero de 1966, 8.

lado de Francia , profundos vínculos de cultura cuya importancia no podría nunca desestimarse- debe ser en consecuencia, y es, nuestro anhelo”(p. 8).

Establece Ardao, que así como el neutralismo a que se hizo referencia no puede ser confundido con el tercerismo emergente a partir de 1947, tampoco este tercerismo puede ser confundido con el neutralismo. Mientras algunos “terceristas” de extrema derecha (ex - fascistas) o de extrema izquierda (anarquistas, trotskistas) fueron “neutralizantes”, el “tercerismo” de *MARCHA* no lo fue, no obstante reivindicar su libertad para proclamar eventualmente su neutralidad frente a conflictos bélicos puntuales.

Para mayor precisión Ardao aborda el discernimiento de los conceptos “neutralismo”, “neutralización” y “neutralidad”. Aclara, citando una editorial suya en *MARCHA* del 1º de junio de 1951, en la que teniendo a la vista los casos de “neutralización” notorios de Suiza, Bélgica y Luxemburgo y las “tratativas de neutralización” del Uruguay del siglo XIX por entonces recordadas, señalaba que *MARCHA*, promotora de la “tercera posición” no defendía en cambio la “neutralización” como “solución internacional estatutaria para el Uruguay”. Reivindicaba en cambio la “neutralidad” como perspectiva posible frente a conflictos concretos. En lo que hace referencia para aquél contexto de discusión, el de 1951, en referencia a la posibilidad de una tercera guerra mundial, Ardao concluía:

“Ahora, con respecto a la eventual tercera guerra mundial, ¿somos también neutralistas? Respondemos que ni somos neutralistas ni dejamos de serlo, desde el momento en que esa tercera guerra mundial es una hipótesis o conjetura, que en caso de ocurrir -por ahora bregamos para que no ocurra- habrá que ver cómo ocurre, en qué términos se presenta, qué naciones o bloques de naciones entran en lucha, cómo esta lucha afecta o interesa al destino esencial de la nacionalidad”(p. 8).

Tercerismo no es antiimperialismo

Dejando en el margen la justa observación de Ardao, en cuanto a que el libro de Solari a su juicio, pretendiendo hacer una crítica a la “ideología tercerista”, hace en realidad una “crítica al antiimperialismo”, afirmación para sustentar la cual cita algunos pasajes del libro de referencia, lo que importa destacar es que “tercerismo” no puede según su entender, identificarse ni conceptual ni históricamente con “antiimperialismo”. Ello vale en general, desde que, como señala Ardao, es ostensiva una crítica antiimperialista en referencia a EEUU por parte de “marxistas-leninistas pro-soviéticos” que por definición son “tan ajenos a la tercera posición”, como por razones en un sentido definitorio opuestas, también lo son “los pro-yanquis”²⁹. Vale también en particular en lo que a *MARCHA* y el grupo de fundadores que Ardao integra se refiere. En efecto, según ya quedara claramente consignado, el “antiimperialismo” es la “médula” de la acción comunicativa de este órgano periodístico, mientras que el “tercerismo” no es más que la estrategia ocasional en política internacional afín a aquella orientación medular, en el contexto ya abundantemente referido.

29 Arturo Ardao, Confusión del tercerismo con antiimperialismo, en *Tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA* N° 1294, 4 de marzo de 1966, 10.

El tercerismo no constituye un grupo

Atendiendo a la que considera otra confusión de Solari, Ardao sostiene que así como hay distintos grupos que coyunturalmente adhieren al tercerismo, hay también terceristas que no pertenecen a ningún grupo. A su juicio, el tercerismo no constituye pues un grupo ni de primer nivel, ni tampoco de segundo nivel entendiendo por tal una articulación de grupos, desde que lo constituyen aleatoriamente tanto grupos como personas que se afilian a él fuera de toda pertenencia grupal previa³⁰.

Tercerismo no implica “tercera fuerza”, “tercer bloque” o “tercer poder”

Frente a expresiones de Solari que se registran, Arturo Ardao sostiene que:

“El tercerismo uruguayo, en cualquiera de sus manifestaciones, nunca intentó propiciar la organización de una tercera fuerza, tercer bloque, o tercer poder en escala mundial”.

Aclara Ardao que la idea de formar un tercer bloque en términos de poder político internacional “equivalente” o “aproximado” al de cualquiera de los dos Gigantes, fue más bien propio de algunas expresiones del tercerismo europeo:

“..desde un inicial y fugaz conato franco-inglés (fines del 47 a principios del 48), encabezados por Blum y Attle, hasta los más recientes sueños de “grandeur” de de Gaulle “ (p. 10).

En cambio, destaca Ardao:

“Otras formas de tercerismo europeo, el tercerismo afro-asiático y el tercerismo latinoamericano, sólo participaron en tentativas de agrupamientos regionales” (p.10).

Por tanto, el tercerismo en el Uruguay y el tercerismo de *MARCHA* en cuanto expresión paradigmática del mismo, no apuntan en la definición de esta estrategia de política internacional a generar un nuevo foco de poder que por la maximización de su fuerza política fuera capaz de transformar la bipolaridad vigente a escala planetaria en una nueva tripolaridad o minimalísticamente, desplegara fuerza suficiente para imponer en función de la misma el equilibrio entre los dos Gigantes.

En términos de poder político internacional a lo más que ha apuntado *MARCHA*, cabal representante del tercerismo en el Uruguay, ha sido a la creación de la “Unión Latinoamericana”, aspiración no proveniente del tercerismo emergente en 1947, sino de la ideología demócrata social nacionalista antiimperialista en torno a la cual se articuló su grupo fundador y fundamental impulsor desde 1928:

“En el plano de la política internacional de poder, a lo más que ha aspirado el tercerismo uruguayo ha sido a constituir la Unión Latinoamericana. Y eso mismo, sólo en algunas de sus tendencias, como la representada por esta hoja, sin que, por otra parte, fuera en este caso un aporte de la tercera posición en cuanto tal, sino una constante de la ideología (ahora sí, *ideología*), del grupo demócrata social, definida desde 1928” (p. 10).

La orientación del tercerismo en *MARCHA* ni aspiraba ni propiciaba la creación de un grupo de poder:

30 Arturo Ardao, Confusión de tercerismo con grupo, en *Tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA* N° 1294, 4 de marzo de 1966, 10.

“A crear un tercer poder, si no equivalente por lo menos aproximado al de los otros dos grandes poderes”, (como se dice en el libro sin apoyarse en ninguna documentación), no sólo no se aspiró en nuestro tercerismo, sino que tampoco, por muchos motivos, se podía y se debía aspirar. Sólo se podía y se debía aspirar a que la tercera posición sostenida en el pequeño Uruguay, se integrara en una gran corriente mundial de opinión a favor de la paz, alimentada por los terceristas de todos los continentes “ (p. 10).

No ha sido el tercerismo en *MARCHA* de orientación beligerante. En tanto no “puede” (constatación fáctica o empírica), no “debe” orientarse a la construcción de un poder internacional a la altura de los ya constituidos, desde que lo que no se “puede”, no se “debe”. En cambio, sí se “puede” desde “el pequeño Uruguay” y por lo tanto se “debe”, en cuanto constituye una alternativa para toda la humanidad; propiciar a través del ejercicio comprometido de la acción comunicativa “una gran corriente mundial de opinión a favor de la paz”. Frente a la “Guerra Fría” que amenazaba permanentemente en transformarse en guerra sin más con una proyección planetaria de una destructividad presumiblemente inédita en las anteriores conflagraciones mundiales, desde un pequeño país ni se “podía” ni se “debía” alimentar el argumento de la fuerza, en cambio se “debía” porque se “podía” propiciar la mayor fuerza de los argumentos por la paz.

El tercerismo no se confunde con el Tercer Mundo

Argumenta Ardao que en el libro de Solari, la confusión entre “tercerismo” y “Tercer Mundo” en que según sus consideraciones incurre, más que deberse a que los identifique, se explica porque no los distingue adecuadamente, remitiendo el argumento a algunas páginas del libro. Ardao aclara que si bien el tercerismo se da de manera característica en el Tercer Mundo, la tercera posición es también alimentada desde los mundos primero y segundo. E inversamente, no escasean en el Tercer Mundo las orientaciones pro-Washington o pro-Moscú; añadiendo para rematar el discernimiento:

“Los terceristas europeos o los propios terceristas norteamericanos - desde un Russell hasta un Oppenheimer-, en cuanto terceristas, han sido más solidarios de los terceristas del Tercer Mundo, que las caudalosas corrientes nativas “alineadas” tras uno u otro de los Dos Gigantes, que en ese mismo Tercer Mundo circulan y en general dominan” (p. 10).

Tercerismo y nacionalismo

A juicio de Ardao, ni conceptual ni históricamente es el nacionalismo un ingrediente del tercerismo. Basta, de acuerdo a sus consideraciones constatar la existencia de posiciones terceristas tanto nacionalistas como internacionalistas, aún de tercerismos antinacionalistas. En lo que al tercerismo en *MARCHA* se refiere, el mismo arraiga como estrategia coyunturalmente conveniente a partir de 1947 en el marco de una previa orientación nacionalista en cuanto antiimperialista, formulada conceptualmente y articulada como grupo político desde 1928:

“La tercera posición en política internacional sostenida por el mismo (el semanario *MARCHA*) desde el comienzo de la Guerra Fría en 1947, era el circunstancial

precipitado estratégico de una ideología democrática-social, nacionalista y antiimperialista, organizada en grupo político muchos años atrás”³¹.

Si bien el centro del análisis es aquí deslindar “tercerismo” de “nacionalismo”, lo cual se cumple claramente con la consideración anterior, no es de importancia menor aprovechar la concentrada referencia que con ese motivo efectúa Ardao acerca de la identidad ideológica de *MARCHA* ya suficientemente elaborada y consolidada mucho antes de la recepción, adopción y adaptación del tercerismo, de acuerdo a los requerimientos de aquella matriz ideológica y de la práctica política y periodística con ella consecuentes:

“En 1928, dos décadas antes de que, como consecuencia de la polarización Washington-Moscú, el tercerismo surgiera en el mundo, la Plataforma de Principios fundadora de la Agrupación Nacionalista Demócrata - Social, incluía ya un primer capítulo titulado “Nacionalismo-Antiimperialismo”. Era la primera vez que en el pensamiento político uruguayo del siglo XX, el concepto de nacionalismo aparecía ligado con el concepto de antiimperialismo.

A este capítulo seguían otros dos: “Democracia política”, en el que por primera vez en el país, en un documento de su naturaleza se alertó contra el fascismo (“Así como el imperialismo, el fascismo - y por tal entendemos toda reacción autocrática-es hoy un peligro universal”), y se reclamó la síntesis de los términos sindicalismo y democracia (“Entendemos que es necesario dar intervención en el manejo de la cosa pública a las grandes fuerzas sindicales cuya creación es necesario auspiciar”); y “Democracia Social” en el que también por primera vez en el país en un documento de su naturaleza se empleó la expresión “reforma agraria” (“La reforma más urgente que exige este país es la reforma agraria”) (p.14).

Interesa destacar la novedad para el Uruguay de 1928 de los planteos de la agrupación política liderada por Quijano e integrada por Ardao que habría de desembocar en 1939 en la fundación de *MARCHA*, así como la conciencia histórica de Ardao en cuanto al estricto tenor de esa novedad. Sin desmerecer la significación de los planteamientos registrados, importa aquí destacar el sentido antiimperialista de la definición nacionalista que coloca al nacionalismo de *MARCHA* en tensión y oposición explícita con el imperialismo, así como el sentido antifascista de su definición democrática, que lo coloca en análoga relación con el fascismo.

Abundando en el sentido del nacionalismo de la generación fundadora de *MARCHA* que integra hoy como único sobreviviente, Ardao reproduce pasajes del ya mencionado capítulo “Nacionalismo-Antiimperialismo” del documento fundacional de su agrupación política:

“Entendemos por nacionalismo una política de creación o de vigorización de la nacionalidad, de estudio constante de nuestra realidad, de soluciones, ya lo hemos dicho, basadas en esa realidad. Un grave peligro amenaza a estas Repúblicas del Nuevo Mundo. El capitalismo moderno se ha hecho netamente imperialista (...) Ningún capitalismo más imperialista en la actualidad que el de los Estados Unidos (...) El imperialismo es un fenómeno mundial pero empieza por ser para nosotros un fenómeno especialmente continental” (p. 15).

31 Arturo Ardao, Confusión de tercerismo con tercera posición, tercer bloque o tercer poder, en *Tercerismo en el Uruguay*, *MARCHA* N° 1294, 4 de marzo de 1966, 10.

Como se señaló desde prácticamente el comienzo de este estudio respecto de Ardao, podemos hacerlo también respecto al conjunto de los que con él se nuclean en torno a esta declaración de principios: una ética intelectual en función de la cual la política busca sus fundamentos en el riguroso conocimiento de la realidad en la que va a operar. Es una política con dimensión teórica “de estudio” de la propia realidad y con dimensión práctica “de creación o de vigorización de la nacionalidad”.

El nacionalismo antiimperialista y antifascista latinoamericano del que *MARCHA* y Ardao participan y en buena medida vanguardizan, debe ser claramente distinguido del “nacionalismo de derecha, fascista o pro-fascista” que tuvo cierto empuje en la década del 30, en la cual, recuerda Ardao, se referían a él críticamente como “*nazionalismo*”, pero que no por ello llegó a desplazar en significación al nacionalismo antiimperialista y antifascista. Un documento fuerte para este discernimiento, lo constituyen los párrafos correspondientes al artículo que el 29 de agosto de 1938, siendo Ardao estudiante, publicó en el periódico *El Pueblo* de Tacuarembó y que reproduce en el ejemplar de *MARCHA* que tenemos a la vista:

“El fascismo se ha proclamado el campeón de la idea nacional, llegando a convertirla en el nervio de su ideología autoritaria. Empieza por ser nacionalista al afirmar el primado de la Nación, ente abstracto, sobre el individuo de carne y hueso; fundamento éste, de la dictadura interna. De ahí se va a la exaltación de la nacionalidad proyectada hacia el exterior con un sentido imperialista y guerrero. La Nación está por encima del individuo, pero también por encima de las demás naciones.

En otro sentido está el nacionalismo de raíz popular, con carácter de defensa y no de ataque: defensa de la nacionalidad por los pueblos que avasallan las grandes potencias imperialistas. Esta defensa, según el grado en que peligre la nacionalidad, se limita a veces al patrimonio económico, como es el caso nuestro, por ahora; otras veces alcanza a la soberanía política, como es el caso del nacionalismo hindú; otras veces da un paso más y tiene que ir a la salvaguardia de su propia integridad territorial, como es el caso del nacionalismo chino y del auténtico nacionalismo español, el de la España republicana; otras veces, todavía, es preciso defender hasta la lengua natal y la religión propias como es el caso trágico del nacionalismo de Puerto Rico que preside la figura mártir de Albizu Campos, el nuevo Martí de las Antillas.

Este doble significado del nacionalismo, no es, por cierto, exclusivo de la época actual. Las fuerzas reaccionarias siempre han ocultado bajo el ropel del ideal nacional sus desmanes internos y sus tropelías exteriores. Y a su vez los pueblos oprimidos han tenido en el ideal patriótico de la nacionalidad, una fuente fecunda de energías libertadoras. Tal fue el sentido de la identificación en el siglo pasado, tanto en Europa como en América, de la lucha de las nacionalidades por su independencia, con la lucha del liberalismo contra la autocracia. Y no deja de ser una ironía de la historia, el que las dos naciones europeas en que esa identificación fue más característica, donde el nacionalismo *libertador* y *liberal* fue más acusado -Alemania e Italia- sean aquéllas donde hoy triunfe con más violencia el aberrante nacionalismo *imperialista* y *dictatorial*.

En América, y por tanto en nuestro país, también se manifiestan los dos nacionalismos: el auténtico, del pueblo, y el falso, de las oligarquías dominantes. Con el agregado de que el de éstas, como no puede expandirse hacia fuera, se pone tranquilamente al servicio del extranjero explotador sin dejar por ello de llamarse nacionalismo, tal como el de Franco en España.

Frente a ese nacionalismo de industria de los vendepatrias, es preciso que las fuerzas democráticas antiimperialistas desarrollen con creciente energía una política orientada a la depuración y fortalecimiento de la nacionalidad, en sus valores materiales y morales fecundos. Tanto los del pasado, que es preciso rastrear e interpretar con un moderno sentido militante, como los del presente”(p. 15).

Surge del artículo publicado casi diez años antes de que apareciera el tercerismo en escena, que la definición ideológica del nacionalismo antiimperialista y antifascista en él expresa, que se remontaba para el propio Ardao y el grupo fundador de *MARCHA*, otros diez años atrás, hacia 1928, que la significación de este nacionalismo no puede en absoluto verse conmovida por la ausencia o presencia del tercerismo. Puede en cambio suponerse que el tercerismo no podrá evitar proyectarse con las marcas de esta firme matriz ideológica.

Tercera Posición

Señalados los errores de hecho, de método y de concepto, queda en pie la sencilla afirmación según la cual “tercerismo” remite a “Tercera Posición”. En uno de los últimos artículos de la serie dedicada al análisis del libro de Solari, Ardao reproduce dos pasajes publicados en *MARCHA* en 1951, uno de ellos, oportunamente reproducido también por Solari, es del propio Ardao, publicado en el mes de abril. El otro está tomado del artículo de Alvaro Fernández Suárez, *Lo que es y lo que no es la tercera posición*, publicado el 15 de junio de 1951.

Caracterizaba así Ardao a la Tercera Posición en 1951, precisando en algún sentido la idea que ha recorrido con centralidad el presente artículo:

“...una actitud específicamente de política internacional, dirigida desde un punto de vista mundial a impedir una nueva conflagración y desde el punto de vista nacional a preservar los destinos autónomos de la nacionalidad”³².

En cuanto a Alvaro Fernández Suárez, puntualizaba:

“En general el hombre de tercera posición puede profesar y de hecho *profesa cualquier ideología política* o cualquier filosofía. Lo esencial de esta actitud no es la filiación en el seno de un grupo o el pertenecer a una tendencia de derecha o de izquierda, sino sencillamente esto: no aceptar la capitancia de las potencias y fuerzas sociales que encarnan la polarización del mundo actual en dos bandos enemigos. Estar y sentirse libre de enganche. Con esto basta y ya es “tercera posición”.

De ahí que militen en la tercera posición hombres *de ideología tan dispar* como Mauriac, católico, y Sartre, jefe de una escuela de existencialismo ateo. Hay terceristas en la derecha, y los hay -aunque en mayor abundancia quizá- en la izquierda” (p.12).

De la conjunción de los dos textos, alcanza ahora con destacar, además de la ya abundantemente señalada especificidad de la tercera posición y el consecuente tercerismo en el plano de la política internacional en la coyuntura de la bipolaridad entre los dos Gigantes, la distinción de dos puntos de vista con dos finalidades diferentes aunque probablemente solidarias o convergentes: el punto de vista “mundial” orientado a impedir la Guerra Mundial N° 3 y el punto de vista “nacional” orientado a “preservar los destinos autónomos de la nacionalidad. Esto en lo referido al texto de

32 Arturo Ardao, *Tercerismo y desarrollismo*, *MARCHA* N° 1299, 15 de abril de 1966, 12.

Ardao. En cuanto al otro, que Ardao hace suyo, interesa destacar el carácter transideológico y transfilosófico de la tercera posición, al mismo tiempo que el sentido de libertad negativa que la identifica, tanto en el nivel objetivo del “estar” como en el subjetivo del “sentirse”.

Tercerismo, ayer y hoy

El título que antecede, corresponde al artículo con el cual Ardao cierra sus incisivas observaciones críticas al libro de Solari³³, las que nos han dado elementos suficientes para entender su visión del tercerismo, ver el lugar que le ha correspondido en su pensamiento y en su práctica política y periodística, entender en definitiva qué ha sido y qué ha significado el tercerismo en *MARCHA*.

Estima Ardao en su artículo del 13 de mayo de 1966, con el que cierra el programado esclarecimiento de la cuestión del tercerismo motivado por el libro de Solari, que la menor presencia de esa cuestión en la década entonces en curso, comparativamente con la década anterior, no debe ser estimada como fracaso de la tercera posición, sino como triunfo de la misma:

“Es un hecho que en la década del 60 se ha hablado y se tiende a hablar de la tercera posición -por partidarios y adversarios- mucho menos que en la década anterior. Ese hecho es un hecho auspicioso: y lo es porque constituye una prueba del éxito histórico de la referida tercera posición. La aparente paradoja de esta afirmación se desvanece desde el momento en que se repara que se habla menos de la tercera posición en la misma medida en que se habla menos de la Guerra Fría.

La tercera posición surgió,- lo hemos visto abundantemente en las notas anteriores- como una consecuencia directa de la Guerra Fría, desde que fue una forma de definición, ya meramente política, ya diplomática, frente a ella, en cuanto su objetivo esencial fue evitar que pasara de *fría* a *caliente*, es decir, evitar el estallido de la Guerra Mundial N° 3. Para muchos espíritus, para muchos partidos, para muchos gobiernos, y hasta para determinadas zonas o regiones del planeta, resultó esencial -desde muy diversas posiciones ideológicas, geográficas o estratégicas- *no alinearse* tras uno de los *Dos Gigantes* y por lo tanto no incorporarse a ninguno de los *Dos Bloques* en que el mundo tendió a bipartirse. Resultó ello esencial, como gran fórmula de contención espiritual y material de la inconmensurable catástrofe pendiente sobre la civilización humana “(p. 14).

Pasados los momentos más álgidos marcados por el año de 1947 en que tiene lugar la ya recordada ayuda a Grecia y Turquía y el año 1953 con el Armisticio de Corea, año en el que también tuvo lugar la muerte de Stalin, se percibe un incipiente proceso de “distensión”, evalúa Ardao:

“...en el que la tercera posición hace grandes avances en todo el mundo, hasta culminar en la histórica Conferencia de Bandung de abril de 1955. Esta Conferencia del mundo afro-asiático, que, contrariamente a lo que suele pensarse en relación con otras Conferencias del Tercer Mundo, tuvo carácter gubernamental, fue el más importante triunfo diplomático del tercerismo (“tercerismo” aquí de tercera posición y no de Tercer Mundo) en escala mundial “(p.14).

Es en Bandung, continúa escribiendo Ardao, que:

“...los gobiernos participantes, entre los que había algunos inclinados a uno y otro bloque, aceptan esta histórica fórmula de la mayoría tercerista orientada por Nehru: “Abstención de toda participación en acuerdos de defensa colectiva interviniendo para servir a los intereses de una gran Potencia”. Declaraban además su propósito de “coexistir pacíficamente”. Es un episodio decisivo en la historia de la Guerra Fría. Con la primera consagración diplomática de la expresión “Coexistencia pacífica”, episodio que cierra definitivamente toda una gran etapa inicial y abre la que se iba a caracterizar por lo que pudo llamarse y se llamó “estrategia de paz” “ (p.14).

Distintos episodios de agrietamiento de los dos bloques que entre 1956 y 1965 parecerían invertir al menos relativamente la inicial tendencia “centrípeta” sobre los centros de Washington y Moscú bien visible en 1950, lo cual explicaría la menor presencia del tercerismo en la agenda política y en el debate público al promediar los 60, respecto de cuya naturaleza y significación en *MARCHA*, Ardao establece en la serie documental considerada, las siguientes consideraciones finales:

“No es una “ideología” -ya lo sabemos- lo que ha pasado así a segundo plano con el tercerismo. Es una simple posición de política internacional. Bienvenido ese pasaje desde que es la obligada consecuencia de una atenuación de la Guerra Fría, y por lo tanto una forma o expresión del logro, así sea parcial, de su fundamental objetivo histórico. Ese su relativo desvanecimiento que se llama “fracaso”, no es otra cosa que su triunfo mismo. Convencidos estamos -dijimos al comienzo de estas notas y lo repetimos al finalizarlas- de que el tercerismo ha sido el más poderoso factor de paz en el mundo en los últimos lustros, cualquiera sea lo que el futuro, lejano o próximo, le tenga reservado a la humanidad.

Simple posición de política internacional, las circunstancias internacionales que lo trajeron, lo mantienen ahora latente. Las circunstancias internacionales pueden también en cualquier momento reavivarlo más que nunca o hacerlo desaparecer del todo, desde que otro tipo de antagonismos o de bloques llegue a configurarse.

Para esta hoja -que por sostenerlo ha sido objeto de una impugnación a la que ha obedecido esta respuesta - ha sido y sigue siendo tan sólo una forma accidental de estrategia, en materia internacional definida desde su ángulo ideológico -ese sí sustancial- de nacionalismo latinoamericanista. Muy al margen de tales o cuales ópticas electorales, ese superior nacionalismo latinoamericanista avanza y crece en la historia”(p. 14).

En estos registros finales de Ardao en 1966 respecto de la vigencia y validez del tercerismo en su estricto sentido de estrategia de política internacional en el contexto de un mundo que tendió a polarizarse entre Washington y Moscú de un modo inequívoco a partir 1947, se observan afirmaciones de interés que merecen algunas consideraciones.

En primer lugar, cuando en el universo discursivo del campo cultural y especialmente en el político-cultural, que sin dejar de ser un campo de fuerzas es centralmente un campo de luchas, una tesis que tenía visibilidad en el mismo, tiende a desaparecer, no hay que descontar apresuradamente su derrota. Para el caso específico del tercerismo, si su pérdida de centralidad es asociada a la distensión y, por lo tanto al *entibiamiento* de la Guerra Fría, puede estimarse que la misma no es efecto de su fracaso sino de su triunfo. En tanto se ha universalizado en términos significativos como estrategia de política internacional, en tanto se ha convertido en una suerte de sentido común que ha logrado distender la polarización, *entibiando* la Guerra

33 Arturo Ardao, *Tercerismo, ayer y hoy*, *MARCHA*, N° 1303, 13 de mayo de 1966, 14.

Fría y por lo tanto quitándole base a la eventual perspectiva de la Guerra Caliente al articular de manera creciente el universo de las prácticas estratégicas de política internacional en curso, evidenciándose el objetivo reconocimiento de sus virtudes, ya no requiere ser argumentada y reivindicada en el espacio discursivo.

En segundo lugar, más allá de la tesis del carácter transideológico o no ideológico del tercerismo ya señalada aunque incluyéndola, interesa aquí destacar que no solamente “diversas posiciones ideológicas” convergieron en él, sino también “muchos espíritus”, “muchos partidos”, “muchos gobiernos”; “zonas” y “regiones” del planeta, así como posiciones “geográficas” y “estratégicas”. Probablemente no son muchos los principios del carácter que sea, que salvando tantas eventuales diferencias y oposiciones cruzadas correspondientes a diferentes niveles o cortes de la realidad, pueden exhibir, de ser consistentes con ella las afirmaciones de Ardao, el grado de unidad en la diversidad que concitó el tercerismo de manera creciente entre 1947 y 1966.

En tercer lugar, la visualización del tercerismo como “fórmula” que frente a la tendencia polarizante del alineamiento en los “Dos Bloques”, lo fue de “contención”, expresa Ardao, tanto “espiritual” como “material”, poniendo en relieve el papel de lo subjetivo y lo objetivo en la historia; ante “la inconmensurable catástrofe pendiente sobre la civilización humana”, mostrando entonces que la “fórmula” no es una forma sin contenido, sino que logra identificar en la coyuntura el bien común de la “civilización humana” por lo que aquella diversidad arriba señalada que la sustentó, en la medida en que lo hacía, había colocado a ese interés común en cuanto condición de posibilidad de todos los intereses en el futuro, como criterio para acotar en el presente los intereses particulares.

En cuarto lugar, siguiendo la “Abstención de toda participación en Acuerdos de defensa colectiva interviniendo para servir los intereses de una gran Potencia” que en la fórmula mayoritaria orientada por Nehru, significaba el no alineamiento bélico en defensa de intereses imperiales.

En quinto lugar, la consagración de la expresión “Coexistencia pacífica” en el nivel del universo discursivo que impulsará su universalización y consolidación en el de las prácticas estratégicas de política internacional, en donde fue definida como “estrategia de paz”. Podría evaluarse que frente a la amenaza de la Guerra en el contexto específico, en cuanto ella arrojaría serias interrogantes sobre el futuro de la “civilización humana” en su conjunto, la “estrategia de paz” era la única posible. En la discutible hipótesis de que la política fuera la guerra por otros medios, no podría en cambio sostenerse que la guerra fuera la política por otros medios. La política es el arte de lo posible, mientras que la guerra, específicamente la Tercera Guerra Mundial, significaría la imposibilidad futura de la “civilización humana”, convirtiendo a la política que ella desplegaría por otros medios en el arte de lo imposible. Por lo tanto, al menos para la coyuntura considerada, la política como arte de lo posible, coincide en el plano de la política internacional, con la “estrategia de paz”.

En sexto lugar, interesa la convicción de Ardao respecto al papel central en la promoción de la paz que ha jugado el tercerismo y el que eventualmente pueda jugar en otro contexto internacional por entonces inédito: “Las circunstancias internacionales pueden también en cualquier momento reavivarlo más que nunca o hacerlo desaparecer del todo, desde que otro tipo de antagonismos o de bloques llegue a configurarse”.

En séptimo lugar, el carácter “accidental” estratégico del tercerismo para la orientación “sustancial” ideológica del “nacionalismo latinoamericanista” que es el de “esta hoja” (*MARCHA*) y notoriamente el de Ardao, quien ha llegado a mostrar que en la perspectiva de la filosofía de la historia, el latinoamericanismo es propiamente un nacionalismo³⁴. Retomando aquí las consideraciones de Ardao en su artículo publicado en 1938 en *El Pueblo* de Tacuarembó antes citado, puede entenderse que “ese superior nacionalismo latinoamericanista que avanza y crece en la historia” según sus afirmaciones de 1966, frente al “aberrante nacionalismo” del fascismo que en aquél contexto se había proyectado dictatorialmente intrafronteras y “con un sentido imperialista y guerrero” en el escenario internacional, que en América era “el falso” nacionalismo, el “de las oligarquías dominantes”, el “nacionalismo de industria de los vendepatrias”, se continúa tratando en el nuevo contexto y con perspectiva de futuro del nacionalismo “auténtico, del pueblo”, de un “nacionalismo de raíz popular, con carácter de defensa y no de ataque: defensa de la nacionalidad por los pueblos que avasallan las grandes potencias imperialistas” en el escenario internacional y frente a las “oligarquías dominantes” “vendepatrias” que, en cuanto su nacionalismo “no puede expandirse hacia fuera, se pone tranquilamente al servicio del extranjero explotador sin dejar por ello de llamarse nacionalismo, tal como el de Franco en España”.

Este “sustancial” nacionalismo latinoamericanista, democrático y antiimperialista, desde el cual es asumido el “accidental” tercerismo, según el aristotélico juego de categorías utilizado por Ardao, sin dejar de ser según su explícita afirmación, de carácter “ideológico”, no debe perderse la perspectiva de estar en presencia al mismo tiempo de una opción de la *inteligencia filosófica* puesta en la situación límite en lo que respecta a su función. Así puede leerse en un texto de Ardao que no obstante corresponder a un momento posterior, 1975, y a otro contexto de discusión, el de la función “actual” de la filosofía en América Latina, evidencia la significación filosófica que en el pensamiento y en la práctica político-cultural del autor y por su mediación, en *MARCHA*, han tenido el “sustancial” nacionalismo latinoamericanista y el “accidental” tercerismo:

“Genérico si se quiere, un principio de ordenación es posible a partir de la distinción entre un condicionamiento vertical impuesto por la diferenciación de niveles sociales, a escala de estratos y clases, y otro horizontal, determinado por la diferenciación de distancias culturales, a escala de naciones y regiones. En uno y otro caso, en tanto condicionada, la filosofía recepciona y asume procesos que se remontan desde la infraestructura material bio-económica; y en tanto condicionante, trasmite y rige procesos que descienden desde la superestructura intelectual, científico-ideológica. En uno y otro caso también, el entrecruzamiento socialmente más significativo se produce, cualquiera sea la dirección o el sentido de los procesos, en los campos de la educación y la política. En uno y otro caso, en fin, las relaciones de dominio -o de dependencia, según se las mire- entre los sectores o grupos que forman parte de los sistemas o estructuras, se vuelven decisivas en el juego de los condicionamientos. Tanto, que son ellas, en definitiva, las que de modo más directo dan carácter a la función de la filosofía. Explícita o implícitamente, como consecuencia, el propio filo-

34 Arturo Ardao, *Panamericanismo y Latinoamericanismo*, en *América Latina en sus ideas* (Coordinador: Leopoldo Zea), UNESCO-Siglo XXI, México, 1986, 157-171.

sofar resulta tironeado desde los opuestos extremos, para servir, con mayor o menor eficacia, de agente intelectual de dominación o de emancipación.

Es así en uno y otro caso, en el condicionamiento vertical tanto como en el horizontal. Pero en este último, cuando las relaciones de dominio enfeudan unas naciones con otras, unas regiones a otras, el condicionamiento viene a ser, si cabe decirlo, a segundo grado, porque incluye o subsume de antemano el de los niveles sociales. Las conflictualidades propias de uno y otro son inseparables por interdependientes, de donde su paralelismo en la incipencia, como en el crecimiento y en la agudización. Un momento histórico llega entonces, en las áreas dominadas, de situación límite para la función de la filosofía. En un tipo o forma de la misma, exteriormente dependiente, con conciencia o sin ella, opera en lo interno como filosofía de dominación. A la inversa, toda filosofía de emancipación nacional o regional, obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana -y por ende a la universalidad- de la emancipación misma³⁵.

El “sustancial” nacionalismo latinoamericanista que según la estimación de Ardao en 1966 “avanza y crece en la historia” y el “accidental” tercerismo como estrategia entonces triunfante por la distensión de la polarización que la había motivado, pueden ser señalados también como opciones del “propio filosofar” del autor que se orienta a aportar como “agente intelectual” de “emancipación”, por el desarrollo de una “filosofía de emancipación nacional o regional” que “obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana - y por ende a la universalidad- de la emancipación misma”. Nacionalismo latinoamericanista y tercerismo en su específica articulación, ahora en su registro pretendidamente filosófico desde un pensar y actuar situados, pueden estimarse como contribuciones históricamente pertinentes a la universalidad de la emancipación social y humana.

FUENTES.

Artículos de Arturo Ardao en *MARCHA*:

Sobre el tercerismo en el Uruguay, *MARCHA*, N° 1285 del 17 de diciembre de 1965, pp. 14-15, N° 1286 del 24 de diciembre de 1965, pp. 14-15, N° 1287 del 31 de diciembre de 1965, pp. 12-13, N° 1288 del 14 de enero de 1966, pp 13 y 24., N° 1290 del 28 de enero de 1966, p. 8, N° 1294 del 4 de marzo de 1966, p.10.

Respuesta a un tercero, *MARCHA*, N° 1288 del 14 de enero de 1966, pp. 13 y 24.

Segunda respuesta a un tercero, *MARCHA*, N° 1290 del 28 de enero de 1966, p. 8.

Tercera respuesta a un tercero, *MARCHA*, N° 1292 del 18 de febrero de 1966.

Cuarta respuesta a un tercero: el impulso sin freno, *MARCHA*, N° 1295 del 11 de marzo de 1966.

La zona Caribe, *MARCHA*, N° 1296 del 18 de marzo de 1966.

Nacionalismo y tercerismo, *MARCHA*, N° 1298 del 1° de abril de 1966, pp. 14 y 18.

Tercerismo y desarrollismo, *MARCHA*, N° 1299 del 15 de abril de 1966, p. 12, N° 1300 del 22 de abril de 1966, p. 14 y 18, N° 1302 del 6 de mayo de 1966, p. 12 y 18.

Tercerismo ayer y hoy, *MARCHA*, N° 1303 del 13 de mayo de 1966, p. 14.

BIBLIOGRAFÍA.

Ardao, Arturo. *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, dp, Universidad de la República, 1971.

_____. *Espacio e inteligencia*, Caracas, Equinoccio, 1983. (“ª edición, Montevideo, Biblioteca de *MARCHA*-FCU, 1993).

_____. *Panamericanismo y latinoamericanismo*, en *América Latina en sus ideas* (Coordinador Leopoldo Zea), México, UNESCO-Siglo XXI, 1986, pp. 157-171.

_____. *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, dp, Universidad de la República, 1987.

_____. *¿Dos MARCHAS?*, en Cuadernos de *MARCHA*, Tercera Epoca, Año XIV, N° 151, junio 1999, pp. 14-15.

_____. *Tesis sobre MARCHA en La Sorbona*, en Cuadernos de *MARCHA*, Tercera Epoca, Año XIV, N° 151, junio 1999, pp. 15-17.

_____. *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de *MARCHA*-FHCE, 2000.

Real de Azúa, Carlos. *Tercera Posición, Nacionalismo Revolucionario y Tercer Mundo. Una teoría de sus supuestos*. (Apéndice con textos de Arturo Ardao y Aldo Solari) Montevideo, Cámara de Representantes, República Oriental del Uruguay, Tres volúmenes, Volumen 1 y Volumen 2, 1996, Volumen 3, 1997.

Solari, Aldo. *El tercerismo en el Uruguay*, Montevideo, Alfa, 1965.

35 Arturo Ardao, *Función actual de la filosofía en Latinoamérica*, en *id.*, *La inteligencia latinoamericana*, dp, Universidad de la República, Montevideo, 1987, 131-139, 135.

Desde “*Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*”¹ de 1945 hasta “*Artigas y el artiguismo*”² de reciente publicación, si pensamos solamente en su intensa y extensa producción bibliográfica; o desde la labor periodística iniciada en el semanario *Acción* en 1932, continuada en *Marcha* desde 1939 hasta su clausura por la dictadura uruguaya y retomada en *Cuadernos de Marcha* en el marco de la democratización institucional operada a partir de 1985, hasta la desaparición de la publicación por la dolorosa pérdida de dos de sus principales protagonistas; el rico, riguroso e infatigable aporte intelectual de Arturo Ardao, ha proporcionado condiciones fundamentales de posibilidad a la afirmación y continuidad de nuestra conciencia cultural, que su exilio en Venezuela desde 1976 hasta su definitivo regreso al Uruguay en 1988, no hizo más que potenciar.

En su exilio venezolano, mantuvo Ardao una importante producción intelectual, que en *Espacio e inteligencia*³ publicado en Caracas en 1983, sin romper con su inteligente indagación de la inteligencia históricamente producida, como surge de sus palabras en la “Advertencia” al libro de referencia cuando anuncia “diversas apelaciones a la historia de la filosofía o a la historia general”⁴; se permitió nuestro autor, tal vez por primera vez en su producción escrita publicada, poner en un primer plano su propia inteligencia filosófica, siempre presente aunque normalmente desplazada a un segundo plano, por su preocupación más dominante: poner de relieve y lograr transmitir con rigor analítico los perfiles de la herencia intelectual analizada. Una segunda oportunidad, en que sin renunciar a los insumos proporcionados por la histo-

* Texto correspondiente a la ponencia presentada en la mesa “Homenaje a pensadores/as latinoamericanos/as contemporáneos/as” en el marco del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política, El Colegio de Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, Sinaloa, México, 17 a 21 de mayo de 2004. Publicado en Revista de Filosofía N° 47, Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, Universidad del Zulia, Facultad de Humanidades y Educación, Maracaibo, Venezuela, 2004, 5 a 11.

- 1 Arturo Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Claudio García & Cia. Editores, Montevideo, 1945.
- 2 Arturo Ardao, *Artigas y el artiguismo*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2002.
- 3 Arturo Ardao, *Espacio e inteligencia*, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1983. (Segunda edición: Fundación de Cultura Universitaria-Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1993).
- 4 *Ibidem*, 1983, p. 5; 1993, 6.

ria de las ideas filosóficas, Arturo Ardao ensaya exponer de manera más explícita su personal inteligencia filosófica, que ha presidido todas sus investigaciones en historia de las ideas filosóficas, así como todas sus incursiones en el periodismo cultural y en el campo político y sus responsabilidades de orden docente e institucional; lo constituye el libro publicado en Montevideo en el año 2000, *Lógica de la razón, lógica de la inteligencia*⁵. Esta filosofía que como *inteligencia filosófica* se explicita de manera directa hacia 1983, para volver a manifestarse del mismo modo en el 2000; aunque aparentemente viene después de una enjundiosa labor de historia de las ideas como una suerte de coronación; seguramente subyace esa labor como su fundamento.

Puede sostenerse que el Ardao que ha trascendido en el campo intelectual de nuestro país, de América Latina, y del ámbito de lengua española en su conjunto, es fundamentalmente un filósofo. Un filósofo en el que de manera fundante y desde sus comienzos, la *inteligencia* ha destronado a la *razón*.

En un contexto como el actual, de *crisis de racionalidad* como fundamento de una *crisis de sentido*, producida por una racionalidad instrumental fragmentaria totalizada, que busca legitimarse e imponerse en nombre de la *razón*, descalificando cualquier apreciación crítica o divergente como *irracionalismo*, la perspectiva de la *inteligencia* desde la que Arturo Ardao ha realizado su rica peripecia filosófica y vital, adquiere, más allá de la intención del propio autor, una vigencia y una validez que no debe dejar de ser señalada y recuperada.

En cuanto la crisis de *racionalidad* y la crisis de *sentido* que con ella se articula son globales, por lo que la globalización como figura presente de la globalidad, en lugar de potenciar el universalismo ilustrado de la modernidad, parece tornarlo imposible, frente a una visible *irracionalidad de lo racionalizado*, que en nombre de la *razón* totalizada se hace visible tanto en las crisis ambientales como económicas, sociales y políticas cada vez más amenazantes; la *inteligencia* se presenta como espacio de racionalidad posible entre la *irracionalidad del irracionalismo* explícitamente anti-universalista y la *irracionalidad de la razón* totalizada, que tras su pretensión de universalidad profundiza determinaciones objetivamente anti-universalistas.

La perspectiva de la *inteligencia filosófica* que ha presidido la labor intelectual de Ardao, como una suerte de *ética intelectual de la responsabilidad*, no consiste solamente en responsabilidad intelectual por el adecuado discernimiento de las objetivaciones intelectuales que analiza, terreno en el cual la misma es inocultable e incuestionable⁶; sino también responsabilidad intelectual por la proyección de esa *inteligencia filosófica* en el conjunto de la sociedad y la cultura.

La perspectiva de la *inteligencia filosófica*, resulta ser entonces una posibilidad para el universalismo. La *inteligencia filosófica* que en la producción dominante de Ardao pareciera quedar recluida dentro de los límites de lo nacional uruguayo o latinoamericano, tiene dentro de estos límites y también más allá de ellos, hoy en el escenario planetario de la globalización, el carácter de una perspectiva posible para

superar el anti-universalismo vigente de la razón totalizada; aporta entonces de un modo significativo y responsable a la efectiva realización de la tradicional pretensión filosófica de la universalidad.

Aportar a la afirmación y continuidad de una conciencia cultural, la nacional uruguaya y la de Latinoamérica como nación⁷, en un contexto de crisis de las identidades tradicionales y hacerlo al mismo tiempo a la afirmación y continuidad de la universalidad en un contexto fuertemente anti-universalista; son virtudes cardinales de la *inteligencia filosófica* y de la *ética intelectual de la responsabilidad* en que ella consiste, constitutivas de la producción intelectual que Arturo Ardao ha venido cultivando con dedicación y sin declinación, desde comienzos de la década de los treinta del pasado siglo, en el entorno de sus juveniles y maduros dieciocho años.

El aporte a la afirmación de la conciencia cultural y, por su mediación, de la autonomía cultural de América Latina y de sus culturas y naciones constituyentes, es tal vez el aporte más visible de la producción intelectual de Ardao, dado el volumen de su producción en el campo de la historia de las ideas filosóficas en el Uruguay y en América Latina, que abona intencionalmente esa pretensión de autonomía: “La recapitulación, así, de nuestro pasado espiritual, se convierte en un elemento decisivo de nuestro destino como cultura. La historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente. Para América no pierde de ningún modo esa significación la historia de la filosofía universal. Pero se le suma la de la suya propia, que la tiene igualmente, aunque de manera especialísima. La inteligencia americana ha sido esencialmente receptiva de los contenidos de la inteligencia europea. Averiguar cómo ha pensado históricamente esos contenidos, cómo los ha escogido o se le han impuesto, cómo los ha incorporado, cómo los ha aprovechado o desperdiciado, cómo los ha sustituido unos por otros, será entonces averiguar a través de qué mecanismos la inteligencia americana, como entidad social, se ha constituido, y de ese modo tomar conciencia de su comportamiento presente así como de las condiciones y posibilidades de su autonomía futura”⁸.

Estos aportes en términos de autonomía cultural, lo son también en términos de afirmación universalista.

Cuando Ardao reflexionaba en 1975 sobre la función de la filosofía en América Latina, escribía:

“El problema de la emancipación mental, para nuestra actual filosofía, se vuelve entonces, al par que más complejo, más grave que antes. Más grave porque no es cuestión de vérselas ya con la tutela sufrida por la inteligencia latinoamericana en su infancia o en su mocedad, sino con la reválida de su enajenación cuando ella ha llegado, o se ha acercado a su madurez. Pero más grave sobre todo, porque ese tipo de filosofar, en función de coordenadas históricas ultramarinas, supuestas representativas de la universalidad, opera, advertida o inadvertidamente, como cúpula intelectual de una dependencia nacional o regional hacia afuera, que es al mismo tiempo de dominación social o cultural hacia dentro”⁹.

5 Arturo Ardao, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000.

6 Así lo han destacado las rigurosas evaluaciones que Javier Sasso ha efectuado de la historiografía practicada por Arturo Ardao en particular y por la historiografía de la historia de las ideas en América Latina, considerada en un espectro más amplio. Ver: Javier Sasso, *Arturo Ardao historiador de las ideas*, en Cuadernos Americanos N° 36, UNAM, México, 1992, 140-151 y *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Avila Editores-Cátedra Unesco de Filosofía, Idea, Embajada de España, Caracas, 1998.

7 En *Panamericanismo y latinoamericanismo*, en América Latina en sus ideas (Coordinador: Leopoldo Zea), Unesco-Siglo XXI, México, 1986, 157-171, Arturo Ardao sustenta la tesis del latinoamericanismo como nacionalismo.

8 Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Editorial Alfa, Montevideo, 1963, 71.

9 Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, DP, Universidad de la República, Montevideo, 1987, 138-139.

La *autonomía técnica* sin *autonomía espiritual* en lo que al ejercicio de la filosofía se refiere, supone en la valoración de Ardao, una “reválida de la enajenación” desde nosotros mismos, “dependencia nacional o regional hacia fuera” y “dominación social o cultural hacia adentro”, y con ello una objetiva renuncia a la “universalidad filosófica” correspondiente a los sujetos de la filosofía, por una implícita renuncia a la “autonomía espiritual”. No obstante, frente a esa orientación tal vez dominante en el ejercicio de la filosofía en América Latina, entiende que se visualiza otra emergente, en la que la *autonomía espiritual* transforma el efecto enajenante de la *autonomía técnica*, que tiene lugar cuando esta opera sin las orientaciones de aquella, comenzando a operar en cambio “...en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos”¹⁰. Percibía Ardao en ese contexto, que “Latinoamérica se asume, más reflexivamente cada vez, en la peripecia de su historia, su cultura y su gente marginadas. Y es autoclarificándose de ese modo, desde sus vitales circunstancias a sus intransferibles situaciones, objetivas y subjetivas, que se reconoce protagonista de la universalidad humana a igual título que cualquier otra región del planeta; vocada, por lo mismo, a encarar con independencia también igual, los más universales, por humanos, objetos filosóficos”¹¹.

No obstante, tanto el mapa del planeta como el de la región se han transformado radicalmente desde la década de los setenta del pasado siglo hasta nuestro presente, la reivindicación de *autonomía espiritual* como condición de la doble *universalidad* filosófica no ha perdido en absoluto validez y por lo tanto vigencia en perspectiva instituyente.

La contribución filosófica a la autonomía espiritual y, con ella a la doble universalidad antes mentada y a una efectiva universalidad de lo humano que no sea la de una particularidad legitimada como universalidad, alcanza su definición más explícita en el discernimiento entre *razón* e *inteligencia* y en la opción por la segunda como criterio para la primera:

“Consideradas razón e inteligencia en el solo ámbito subjetivo de las facultades –empleando aquí con todo el convencionalismo del caso el historiado término facultad- muy lejos están de resultar intercambiables. Una cosa es *la razón*, facultad del sujeto en tanto *sujeto racional*, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; y otra *la inteligencia*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto inteligente*, inmediata aprehensora supralógica de toda la compleja relación viviente entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce. Sirviéndose de las visiones directas que por distintas fuentes la inteligencia le aporta, la razón relaciona, identifica y cuantifica; lo hace en un abstracto plano en el que se ha establecido el vacío neumático –tropo léxico a la vez que literalidad etimológica- no solo de las sensaciones sino también del movimiento, incluso el psíquico. Pero la inteligencia reconduce todavía el orden formal así logrado, a la realidad de donde fue abstraído, para darle en lo que de orden tiene, su sentido más profundo: el de la diversidad y la cualidad, antitéticas al mismo tiempo que solidarias, de la identidad y la cantidad”¹².

La imposición de *la razón* sobre nuestra *inteligencia* en el grado en el que ha tenido lugar, podría ser leída en términos de la hegeliana astucia de la razón, para legitimar

particularismo como universalismo, heteronomía como autonomía, dependencia como independencia, dominación como emancipación.

No se trata de eliminar a la *razón* y poner en su lugar *nuestra inteligencia*. Se trata simplemente de destronarla a los efectos de que deje de imponerse como *la razón*. Vazferreirianamente se trata de que la *razón* se torne *razonable*.

La razón se relaciona con sus objetos en un marco de leyes lógicas que terminan diluyendo al sujeto de la propia razón. *La razón* termina desplazando al *sujeto* que la produce y sometiéndolo a sus leyes de funcionamiento. La opción por la *inteligencia*, en tanto esta atiende a “la compleja relación viviente” entre el *sujeto* y el *objeto*, evita la aniquilación del *sujeto* en las leyes de funcionamiento de la razón y resitúa el ejercicio de la racionalidad en la trama de la “compleja relación viviente”, que la razón formalizada y rigORIZADA, eventualmente se torna incapaz de comprender.

La opción por *la razón* que renuncia a la inteligencia, constituye una *ética de principios rigORIZADA*, en la que el cumplimiento de los principios se constituye en el criterio de validez.

La opción por la *inteligencia* que no renuncia a la *razón*, sino que la acota al reinstalarla en los niveles supralógicos de la “compleja relación viviente” y que por lo tanto evalúa con discernimiento a la *razón*, por considerar la relación entre el *sujeto* y el *objeto* de la misma en esa trama relacional que trasciende el nivel de la lógica; constituye una *ética intelectual de la responsabilidad*, desde cuyo ejercicio es posible sustentar con plausibilidad la rectificación de las eventuales limitaciones de aquella lógica de la razón totalizada.

La perspectiva de la *inteligencia filosófica* en su carácter de *ética intelectual de la responsabilidad* tanto en el plano del conocimiento como en el de la acción, cultivada sin claudicaciones por el maestro Ardao hasta alcanzar los límites de su fecunda existencia, constituye una orientación medular para la afirmación y consolidación de nuestra autonomía cultural.

10 Arturo Ardao, *Ibidem*. 130.

11 Arturo Ardao, *Ibidem*. 139.

12 Arturo Ardao, *Espacio e inteligencia* (1983: 36; 1993: 34-35); *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, 11.

Respecto del pensar filosófico y el saber filosófico de Arturo Ardao, objetivados en su magnífica, extensa e intensa producción escrita, así como articulados en su docencia y en el ejercicio ineludible de las diversas responsabilidades universitarias, ciudadanas y humanas, que asumió en su fecunda trayectoria vital, apuntaré a sustentar y desarrollar la siguiente tesis: de un modo muy singular, nos encontramos frente al caso de una *filosofía*, en el hegeliano sentido de *la época puesta en pensamiento*.

En efecto, la trayectoria intelectual de Arturo Ardao sobre el eje de la inteligencia filosófica, orientador de su trayectoria vital, tanto en el sentido de “ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo” como en el de “realidad ya fijada en el espíritu objetivo”¹, presenta méritos elocuentes para justificar sobre distintos fundamentos y de modo actualizado y resignificado, liberado de sus ambigüedades y limitaciones, la aplicación a la misma del célebre *dictum* hegeliano.

Bajo el título *La filosofía como pensamiento de su tiempo*², dice Hegel en sus *Leciones sobre la historia de la filosofía*, en referencia precisamente al sentido de la filosofía, en sus relaciones con la totalidad, de la que forma parte: “Es la suprema floración, el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual del estado todo; el espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo. El todo multiforme se refleja en ella como en el foco simple, como en su propio concepto que se sabe a sí mismo”³. El título en el que Hegel inscribe su tesis sobre el sentido de la filosofía en la totalidad⁴, al enunciar que “la filosofía” es “pensamiento de su tiempo”, afirma simplemente la historicidad de toda filosofía, como de toda otra producción

* Texto correspondiente a la exposición efectuada en el Homenaje a Arturo Ardao a un mes de su deceso, organizado por la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 22 de octubre de 2003. Publicado en *Ardao por diez*, Ministerio de Educación y Cultura, Dirección de Cultura, Montevideo, 2004, 43-54. También en Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Volumen 20, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Mendoza, Argentina, 2004, 55-63. También en Personajes latinoamericanos del siglo XX (Mario Magallón Anaya, Coordinador), CCYDEL, UNAM, México, 2006, 17-26.

1 Arturo Ardao, *Función actual de la filosofía en Latinoamérica*, en *id. La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, División Publicaciones y Ediciones, Montevideo, 1987, 131.

2 G.W.F. Hegel, *Leciones sobre historia de la filosofía* (1833), FCE, Tomo 1, 2ª reimpresión, México, 1979, 55 y 56.

3 G.W.F. Hegel, *ibidem.*, 55.

4 Suponiendo la adecuación al sentido original alemán de la traducción de Wenceslao Roces al castellano.

histórico cultural. En cambio, la tesis misma sugiere sin contradicción con el título, pero más allá de los límites de significado visible del mismo, que compete a “la filosofía” la función de expresar con la precisión del concepto, “el espíritu de la época”, por lo que esta última alcanza el mayor nivel de autoconciencia posible, a través de la mediación de aquella.

Apuntemos los diversos argumentos que permiten, sin violencia conceptual alguna, inscribir la trayectoria intelectual de Ardao como ilustración paradigmática del *dictum* de Hegel, pero trascendiendo las limitaciones del mismo, a través de una interesante y fecunda ruptura epistemológica, que habilita un nuevo paradigma de vigencia y validez instituyente desde América Latina en la perspectiva del siglo XXI.

En primer lugar, que la filosofía sea la época puesta en pensamiento, es explícitamente el supuesto sobre el que Arturo Ardao ha construido su obra en el campo de la historia de las ideas en América. Así lo destaca Javier Sasso, quien en su libro póstumo *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, se relaciona críticamente con esta disciplina, apuntando a deconstruir la que entiende una “puesta en escena de la totalización”, que a su juicio implica una casi inevitable distorsión de los sentidos en relación a la totalidad histórico-cultural de sus niveles constitutivos, entre ellos, el del pensamiento filosófico. Escribe Sasso: “Tal concepción sistemática de la conexión estructural en el mundo histórico ha sido expresada con nitidez —a la vez que con moderación— por uno de los historiadores más relevantes del pensamiento latinoamericano —Arturo Ardao—, quien la presenta del modo siguiente: dentro de la “forma mental” que marca cada período del proceso histórico, “entre los sectores de ideas, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos (...) Es el sector de las ideas filosóficas”. No hay contingencia alguna en el carácter animador e impulsor que, para la historia global de las ideas, reviste la de las ideas filosóficas, pues “es inherente a la inteligencia filosóficamente constituida la visión filosófica del mundo y de la existencia humana”. De este modo, “por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época las demás manifestaciones de la inteligencia”⁵.

Esta “puesta en escena de la totalización”, le merece a Sasso fuertes críticas analítico-deconstructivas, que de acuerdo a su valoración de “moderación” para el caso de Ardao, lo alcanzan menos a éste que a Leopoldo Zea⁶ o Arturo Andrés Roig⁷. El análisis de Sasso, en cuya fundamentación y desarrollo no habremos de ingresar, plantea una nueva e intencional ruptura epistemológica. Tengo serias dudas de que exclusivamente sobre los resultados de su deconstrucción, pueda articularse un nuevo paradigma constructivo. Entiendo en cambio que el paradigma del cual Ardao establece sus fundamentos⁸, puede encontrar en las observaciones de Sasso, ele-

mentos crítico-reflexivos cuya consideración e integración con “autonomía técnica”, pero fundamentalmente con “autonomía espiritual”⁹, aporta criterios para optimizar eventuales posteriores desarrollos. Sostengo, matizando una observación central de Sasso, que no hay una “puesta en escena de la totalización” sin más, sino que ella constituye la mediación legible e inteligible, que permite considerar a las ideas filosóficas en la perspectiva de la totalidad: la escenificación de la *totalización* no es más que la puesta en obra de la perspectiva de la *totalidad* como espacio de sentido; pero la escena no es más que un recorte visible y plausible sobre el campo de lo real, simplemente un mapa para poder conocer y orientarse en el territorio.

Aplicando ahora los supuestos epistemológicos de Ardao a su propia trayectoria intelectual, la misma es “la época puesta en pensamiento”, pero con las siguientes señas de identidad.

En primer lugar, por poner en pensamiento, al pensamiento que desde la Escolástica, pasando por la Ideología, el Socialismo Utópico, el Racionalismo, el Liberalismo, el Espiritualismo y el Positivismo, llega hasta la crisis de este último en el umbral del siglo XX¹⁰. Así para la larga duración que temporalmente va de 1787 al entorno de 1900, en específica referencia al espacio uruguayo, aunque en sus relaciones con otros espacios y tiempos, más de una época es puesta en pensamiento, en la acepción fuerte de ser construidas o reconstruidas sobre la referencia a sus ejes de pensamiento filosófico, que plausiblemente para esta cartografía, marcan tanto sus orientaciones de sentido como sus respectivos límites epocales.

En segundo lugar, por poner en pensamiento al pensamiento filosófico del primero de los dos siglos que le tocó vivir¹¹: Filosofía de la Experiencia, Filosofía de la Materia, Filosofía de la Idea, Filosofía de la Iglesia, Filosofía de la Cultura, fue la cartografía filosófica que efectuó del siglo XX uruguayo hasta 1955, proporcionando orientaciones para recorrer nuestro territorio en sus ejes filosóficos de entonces, que no parece verosímil, pueda ser superada.

En tercer lugar, por poner en pensamiento también al segundo siglo que le tocó vivir, adelantándose a él y trascendiéndolo. Si hay cierto consenso en que los acontecimientos de 1989 marcaron un cambio de época, que ha permitido señalar ese año como fin del siglo XX “corto”¹² y comienzo de una nueva época; debe señalarse que *Espacio e inteligencia*¹³ de Arturo Ardao, adelanta el cambio de época sobre otras

Ardao ha hecho el análisis y deslinde de la historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina. El propio Ardao es, por su obra, parte muy importante de esta historia, de allí la significación de su estudio. Ha deslindado el sentido que para el pensamiento latinoamericano tiene esta historia, del que ha tenido y tiene para el pensamiento y filosofía europeos u occidental”. *Op. Cit.* 15.

9 En la visión de Ardao, el ejercicio de la filosofía y el ejercicio de la historia de las ideas filosóficas, que son aspectos de una misma actividad, desde que se hace filosofía a partir de una específica relación con la historia de la filosofía y solamente puede hacerse historia de la filosofía en términos de ejercicio filosófico, se ejercen en sus modos auténticos, cuando la “autonomía técnica” se encuentra redimensionada por su articulación con la “autonomía espiritual” del sujeto de tal actividad. Cfr. Arturo Ardao, *Función actual de la filosofía en Latinoamérica*, en *La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, División Publicaciones y Ediciones, 1987, 131 a 139.

10 Arturo Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Claudio García & Cía. Editores, Montevideo, 1945, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, FCE, México, 1950, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Universidad de la República, D.P., Montevideo, 1962.

11 Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956.

12 Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1998.

13 Arturo Ardao, *Espacio e inteligencia*, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1983.

5 Javier Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Avila Editores Latinoamericana, Cátedra UNESCO de Filosofía, Idea, Embajada de España, Caracas, 1998, págs. 5 y 6. Sasso cita aquí pasajes de Arturo Ardao, de *Sobre el concepto de historia de las ideas*, en *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963 y de *Historia de las ideas filosóficas en América Latina*, en *La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, Montevideo, 1987.

6 Leopoldo Zea, *América como conciencia*, (Cuadernos Americanos, México, 1953), *América en la historia* (F.C.E., México, 1957), *Filosofía de la historia americana* (FCE, México, 1978).

7 Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

8 Leopoldo Zea inicia su *Introducción a Filosofía de la historia americana*, de 1978, bajo el título *Historia de las ideas y filosofía de la historia*, con las siguientes palabras: “Recientemente, en un apretado estudio, Arturo

referencias, que implican trascender “la *geo-historia*” por el “advenimiento de la *astro-historia*”¹⁴ y una nueva dimensión de la “*praxis*” en el “espacio exterior”¹⁵ que a la misma corresponde; perspectivas para el pensamiento y la acción que marcan una novedosa apertura de su *dialéctica de la occidentalidad*¹⁶.

A partir de *Espacio e inteligencia* la filosofía de Ardao comienza a ser entonces la *época puesta en pensamiento*, pero ahora en el sentido de orientación inteligente para la construcción de una *nueva época*, en cuanto la apertura de un horizonte alternativo al de la “geo-historia” hasta ahora dominante, que en el actual contexto de la globalización, parece haber alcanzado los límites de su expansión posible. Respecto de la globalización, escribe: “Mucho antes que un lenguaje de dominante inspiración económica, impusiera el expansivo término *globalización*, el lenguaje de la filosofía había formalizado –en sentido afín–, el de *unificación* de la humanidad habitante del globo planetario”¹⁷. Luego de pasar revista a diferentes versiones de la idea de unificación en la historia de la filosofía, expresa: “Con más o menos énfasis, para todos, la unificación, una vez alcanzada, cierra definitivamente la expansión física de la humanidad en el espacio, constreñido el hombre por la epónima redondez del *globo terráqueo*.”¹⁸ Este pensamiento dominante en la tradición occidental, recuerda Ardao, es sintetizado por Hegel en el aserto “El hombre averiguó que la tierra es redonda, o sea, algo cerrado para él”¹⁹. No obstante, argumenta Ardao, la apertura de la era cósmica, viene a quebrar la clausura de la filosofía de la historia hegeliana, en tanto un nuevo espacio probablemente ilimitado se abre para alimentar la imaginación, el pensamiento y la acción en un tiempo futuro de correspondiente identidad.

La referencia a Hegel, ahora por parte del propio Ardao, permite retomar la anunciada cuestión de la actualización y resignificación del *dictum* hegeliano, liberado, para el caso de Ardao, de sus ambigüedades y limitaciones.

En efecto, mientras en Hegel *la filosofía es la época puesta en pensamiento* como clausura de la misma, que queda objetivada y fijada en las ideas-conceptos de la razón, en Ardao lo es siempre como apertura a la novedad de las ideas-juicio de la inteligencia²⁰ en las que desde cada presente “el ejercicio todavía viviente en el

espíritu subjetivo” actualiza la “realidad ya fijada en el espíritu objetivo”. Mientras la dialéctica cerrada de la totalización de la razón (Hegel) niega desde Europa la espiritualidad del Nuevo Mundo que no cuenta más que como espacio vacío para la expansión del espíritu europeo²¹, la dialéctica abierta hacia el futuro y el espacio exterior de la inteligencia filosófica (Ardao) desde América Latina, supone para esta la posibilidad de la afirmación de su “autonomía espiritual”. Hegel consagra el pasado por el presente y el presente mismo, negando posibilidades de un futuro-otro. Ardao responde a los desafíos del presente por la actualización inteligente de las ideas en tanto que juicios, afirmando un futuro-otro posible.

Pero entre tanto se dan apenas los primeros pasos en la *astro-historia*, debemos seguir caminando en la *geo-historia*.

Para hacerlo, en la época de la globalización y los fundamentalismos, la inteligencia filosófica de Ardao proporciona ideas-fuerza, que como ideas-juicios permanentemente resignificadas en respuesta a circunstancias siempre nuevas, mantienen vigencia y validez para orientar nuestra *praxis* desde América Latina en la perspectiva de nuestra emancipación, como modo de contribuir también a la emancipación humana y por lo tanto a la construcción de un efectivo universalismo²²: *nacionalismo anti-imperialista - antifascista y tercerismo*.

Nacionalismo, especialmente en su carácter de “sustancial” “nacionalismo latinoamericanista”, “anti-imperialista” y “anti-fascista”: “nacionalismo de raíz popular, con carácter de defensa y no de ataque: defensa de la nacionalidad por los pueblos que avasallan las grandes potencias imperialistas ... (y) “las oligarquías dominantes”²³ escribía Ardao en 1938, completando sus mapas con las orientaciones de la brújula que atravesando el siglo XX, nos permiten mantener el rumbo de la universalidad de la emancipación humana²⁴, en un escenario en el cual la presunta omnipresencia del imperio²⁵ no es tal vez más que una actualización y profundización del imperialismo²⁶ y en el que se torna visible la emergencia de un neo-fascismo planetario, en los espacios local, nacional, regional y mundial²⁷.

En cuanto al *tercerismo*, no obstante haber defendido Ardao la tesis de ser solamente una posición de política internacional en el contexto de la Guerra Fría, llegó a escribir: “Simple posición de política internacional, las circunstancias internacionales que lo trajeron, lo mantienen ahora latente. *Las circunstancias internacionales*

14 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 100.

15 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 101.

16 Hacia 1960, dentro del horizonte de la “geohistoria”, Ardao distinguía cuatro formas históricas de la cultura occidental, “...dos de eje mediterráneo, que corresponden respectivamente a las épocas antigua y medieval, y dos de eje atlántico, que corresponden a las épocas moderna y contemporánea. Bajo el ángulo rector de la filosofía, se expresan esas formas por las llamadas filosofía griega, filosofía cristiana, filosofía moderna y filosofía occidental contemporánea” (Arturo Ardao, “Dialéctica de la occidentalidad,” en *id. Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, 15 - 21, 17.

17 Arturo Ardao, “Diversidad y unidad en la globalización”, en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia* (Compiladores: Alvaro Rico y Yamandú Acosta), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Nordan, Montevideo, 2000, 33 - 38, 34.

18 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 38.

19 Arturo Ardao, *Ibidem.*, 38.

20 Siguiendo a Ortega y Gasset, Ardao distingue entre *idea-concepto* e *idea-juicio*. Esta última, a diferencia de la anterior supone la “reacción de un hombre ante determinada situación de su vida” (Cfr. Arturo Ardao, *Historia de las ideas filosóficas en América Latina*, en *id. La inteligencia latinoamericana*, págs. 115 a 118). Implica entonces un sujeto empírico afectado por las circunstancias y no un sujeto absoluto impermeable a las mismas. Por otra parte, sin oponerse a la razón, sino más bien tornándola razonable, Ardao pone énfasis en la *inteligencia* (Cfr. *Espacio e inteligencia*, también *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000.).

21 G.W.F. Hegel, “El Nuevo Mundo”, en “La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”, en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1837), Alianza Universidad, Madrid, 1980, 169 - 177.

22 Cfr. Arturo Ardao, “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”, en *La inteligencia filosófica*, cit. supra.

23 Pasajes de un artículo de Ardao del 29 de agosto de 1938, en el periódico *El pueblo* de Tacuarembó, reproducido por él mismo en semanario *Marcha* en 1966. Citado en Yamandú Acosta, “Arturo Ardao: la inteligencia filosófica y el discernimiento del tercerismo en *Marcha*”, en *Marcha y América Latina* (Mabel Moraña y Horacio Machín, Editores), Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2003, 123-161, 148 y 149.

24 “...toda filosofía de emancipación nacional o regional, obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana –y por ende a la universalidad– de la emancipación misma” (Arturo Ardao, “La función actual de la filosofía en Latinoamérica”, en *La inteligencia latinoamericana*, 135).

25 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

26 Atilio A. Boron, *Imperio & Imperialismo (Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri)*, Clacso, Buenos Aires, 2002.

27 Wim Dierckxsens, “La lucha por la inclusión a costa de otros versus la lucha por una sociedad donde haya lugar para todos: los proyectos futuros”, en *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1997, 94 - 97.

*pueden también en cualquier momento reavivarlo más que nunca o hacerlo desaparecer del todo, desde que otro tipo de antagonismos o de bloques llegue a configurarse*²⁸.

Tal vez, las circunstancias internacionales en curso, en las que el fundamentalismo imperial, sustituye el horizonte ilustrado de *la paz perpetua*²⁹ por el de *la guerra infinita*, sosteniendo que quien no está con él, está contra él y en este escenario de guerra es su enemigo, requieren hoy “más que nunca”, un *tercerismo* como lógica internacional de resistencia a las imposiciones de la fuerza.

En el pensamiento de Arturo Ardao encontramos pues, orientaciones fundamentales para la resistencia en el marco del nihilismo antiuniversalista hoy globalizado, que permiten pensar y trabajar en la construcción de otra época para América Latina y para el mundo, sobre el referente universalista de la emancipación humana.

SER Y VALER EN AMÉRICA LATINA. NOTAS SOBRE EL ETHOLOGISMO DE MARIO SAMBARINO*

I

El interés por una problemática no es un puro azar, particularmente cuando habitamos un mundo que parece resquebrajarse, en el cual los cimientos tenidos otrora por muy firmes y ciertos, han mostrado una debilidad innegable.

Los sueños colectivos de un pasado ya lejano, fueron las pesadillas de un presente colectivo que queremos convertir en un “ayer” ya abolido. Con lucidez interpretativa, comprendemos que esta ruptura, por la cual nuestra conciencia quiere afirmar el “hoy”, por contraposición a ese “ayer”, para abordar la construcción de un “mañana”; está preñada de dificultades.

Muchas son las concepciones constructivas. Habrá quienes preferirán mantener los viejos cimientos, quizás porque no han sufrido el daño provocado por los derrumbes y deterioros del edificio social. Otros aspirarán a reformarlos lo suficiente para prevenir toda eventualidad de derrumbe, superar los deterioros más molestos y hasta hacer más agradable la fachada de nuestra construcción. Quizás haya quienes solamente piensen en demolerlos en cuanto han sido la causa de su infelicidad, pero tal vez no sepan qué poner en su lugar. Finalmente otros pensarán en transformarlos, transformando el edificio todo de la sociedad, para lo cual habrán de contar con los materiales existentes y los que puedan emerger en el propio proceso de transformación.

Cada vez más seriamente –y cada vez menos retóricamente- los latinoamericanos nos planteamos estos problemas de arquitectura social para el mundo que hemos heredado y del que debemos hacernos cargo con urgencia y responsabilidad.

28 Texto de Ardao en “Marcha”, 1966; citado en Yamandú Acosta, *Ibidem.*, pág. 152. La cursiva es mía.

29 I. Kant, *La paz perpetua*, 1796.

* Texto correspondiente a la ponencia presentada en las Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética, organizadas por la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (F.E.P.A.I.) y la Katolische Universität Eichstätt, Buenos Aires, 11-13 de setiembre de 1985. Publicado en: *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. Akte der Ersten Germano-Iberoamerikanischen Ethik-Tage*, (Raúl Fornet-Betancourt, Celina A. Lértora Mendoza, Editores), Europäische Hochschulschriften, Peter Lang, Frankfurt am Main, Reihe XX, Philosophie, Bd./Vol. 223, 1987, 90-95. También en *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*, Año 2, N° 3-4, (Homenaje a Mario Sambarino), Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1990, 97-103.

Debemos saber cuáles son los materiales con que contamos y estimar qué es lo que ellos valen. Qué es América Latina –qué ha sido-, qué hay de valioso en su presente – pasado, qué puede ser; de que fundamentos partimos para encaminarnos hacia lo que debe ser.

La obra de Mario Sambarino nos proporciona análisis rigurosos para esta problemática de fundamentación. El interés por el autor y su obra está pues plenamente justificado para “nosotros” los latinoamericanos que hacemos cuestión de nosotros mismos.

II

La experiencia de la conciencia es la de una realidad axiosignada. Por ello se explica su confusión entre el orden ontológico y el orden axiológico. Así se ha desarrollado como conciencia ingenua que, por incompreensión de las diferencias entre el plano de lo que es y el plano de lo que vale, carece de posibilidad de fundar adecuadamente su acción.

Por su esfuerzo reflexivo, la conciencia ha superado su ingenuidad original y tornándose crítica separa: natura y cultura, orden *physiológico* y orden *nomológico*, lo ontológico y lo axiológico. Queda así en mejores condiciones para orientar correctamente su vida práctica. El nivel de lo que es impone condiciones pero no confiere valer.

Ubicado adecuadamente el nivel de lo natural, la conciencia crítica, atenta al nivel de lo cultural –que es inseparable de un sistema de valores-; debe proceder a la distinción entre “el orden de lo que es según valores” y el “orden de lo que es valioso que sea”, lo que significa “la distinción entre lo que en un universo cultural está vigente, y lo que de él es válido”. El timón de nuestra vida práctica recibe así una segunda orientación: en el orden de lo cultural las vigencias no determinan la validez.

Podemos extraer ya dos conclusiones: 1) de la sola realidad natural de esta macro-área geográfica que llamamos América Latina, no se deriva ningún valor a respetar, a negar o a desarrollar. 2) De las diversas “vigencias” (en áreas culturales, naciones, países, clases sociales) no se sigue ninguna “validez”.

Estas conclusiones parecen dejar sin fundamento a nuestras posibles opciones prácticas que son opciones de valor.

Desde sus primeros escritos Sambarino señalaba este aspecto problemático en la esfera de la eticidad: “La mayor parte de los problemas éticos se discuten dentro del marco de la preadmisión de un contexto de valores no discutidos, cuya vigencia, sin hacer problema alguno sobre su validez, es presupuesta por los que discuten. Se comprende entonces que si se va de un individuo a una profesión, de una profesión a una clase; de una clase a una sociedad; de una sociedad a una cultura; de una cultura a un grupo de culturas, y de éstas a la humanidad en general, se irán encontrando comunes consentimientos en valores cada vez más restringidos y cada vez más básicos. Pero también estos son enjuiciables en cuanto a su valencia; la excepción los enjuicia, y siempre es posible concebir esa excepción.”¹

1 Mario Sambarino: *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959.

En cuanto al problema de los fundamentos de la eticidad, la línea de análisis propuesta no concluye en un escepticismo o nihilismo ético, sino en un relativismo *ethológico*.

III

El criterio para las decisiones prácticas, lo proporciona el “*ethos*” vigente en la concreta situación histórico-cultural del agente –colectivo o individual.- que debe tomarlas.

El “*ethos*” consiste justamente en un sistema de criterios interpretativos, estimativos y normativos, aproximadamente coherente, históricamente vigente y rectificable. Se caracteriza por la “transpuntualidad”, la “transinstantaneidad” y la “transindividualidad”, haciendo así posible tanto la autoevaluación como la evaluación de culturas distintas y distantes, con las que pueda guardar algún tipo de relación.

En consecuencia, no disponemos de un fundamento supra-cultural por el cual podamos estar ciertos que el curso de nuestra eticidad se orienta indubitablemente en el sentido de la moralidad.

La inexistencia de un fundamento absoluto en un mundo que en todos sus niveles está signado por la relatividad, nos hace abandonar la búsqueda ilusoria de una verdad axiológica en un desplazamiento hacia la validez, determinable en el marco situacional y contextual de una vigencia *ethológica*.

La noción de “*ethos*” se constituye en clave fundamental para una cabal comprensión del modo histórico en función del cual el hombre adviene como tal: “...la ciencia de lo histórico como histórico alcanza su progresivo desarrollo con la experiencia del conflicto entre distintas formas de *ethos* y el de las transformaciones que en el tiempo sufren éstos. Puede decirse que al mismo tiempo que el hombre ha hecho historia, se ha historizado. Por eso, hablar de una “pre-historia” tiene un sentido más profundo y radical del que se cree. El hombre no es histórico, sino que ha devenido histórico y ha tomado conciencia de ello. Y el mayor acontecimiento de la historia es el advenir a sí de la historia misma”.²

Si la cuestión que nos atañe fundamentalmente en nuestro aquí y ahora es la de América latina, surge con total naturalidad la pregunta por un *ethos* latinoamericano cuya identificación permita situar un marco de referencia interpretativo-estimativo-normativo; dado que la búsqueda de un “ser” latinoamericano carece de sentido.

La ausencia de un fundamento absoluto hace necesaria la presencia de un fundamento relativo.

Sambarino considera que América Latina “tiene un nombre propio, da lugar a gentilicios abstractos; invoca un origen cultural que es distinto al de otras regiones del planeta; pero no posee un *ser*, ni lo poseen sus nacionalidades, no admite una consideración de tipo óptico ni ontológico...”³; por otra parte desde la óptica de su investigación “ha quedado excluida la idea de un *ethos* latinoamericano”⁴.

2 Mario Sambarino, *Hecho histórico e historicidad*, Montevideo, 1982.

3 Mario Sambarino, *Identidad, tradición y autenticidad: tres problemas de América Latina*, CELARG, Caracas, 1980.

4 *Ibidem*.

Se desplaza una vez más la solución al problema del fundamento. Sólo buscamos un punto de apoyo en el que fundar nuestras elecciones. Hemos de recorrer aún otro trecho.

IV

En la búsqueda de ese fundamento, en función del cual se pueda hablar de América Latina, como de una realidad que es y una realidad que vale, se han planteado una y otra vez en el discurso latinoamericano las interrogantes por la identidad, la tradición y la autenticidad de ésta; nuestra realidad.

Frente a la pregunta por la identidad de América Latina, el examen rigurosos arroja el resultado de la pluralidad de áreas culturales, diversidad de niveles históricos y de procesos de transculturación. Tal resultado no permite hablar de una situación cultural común en el diverso-universo latinoamericano. No hay un ser latinoamericano, ni una esencia latinoamericana. Si hay una identidad posible en América Latina, es de carácter nomológico y se procesa históricamente, por entrecruzamientos interpretativo-estimativos en el camino de las mediaciones del auto-reconocimiento y del hetero-reconocimiento. Por lo demás tal identidad nomológica carece de proyección deontológica.

En lo referente a la búsqueda de fundamentos en la tradición; nos conduce a la pluralidad de tradiciones de raíces étnicas y culturales diversas, muchas veces compatibles, pero otras prácticamente inconciliables. El hecho de integrar el acervo de lo tradicional no es además garantía de su valer.

Finalmente, la cuestión sobre la autenticidad nos lleva a confrontarnos con una categoría multívoca y de dificultosa decidibilidad. Por auténtico puede entenderse lo verdadero, lo legítimo, lo genuino, lo autóctono, lo conforme a las raíces, lo que sigue el sentido de la historia, lo que hace autoridad, etc. A la indeterminación categorial se suma la dificultad genérica ya anotada respecto de la identidad y la tradición: "...no hay autenticidades en sí y por sí, sino dentro de los marcos de un universo axiológico situado. Pero la situación más general de América Latina es la de la dependencia cultural, en sentido lato y en sentido estricto. Esta dependencia no excluye la autenticidad, pero puede determinar inautenticidades por inmadurez endógena e imitación exógena desadaptada"⁵.

Si tomamos *auténtico* en el sentido griego ("*authentēs*": dueño absoluto), el sistema cultural latinoamericano se perfila inauténtico al presentar todos los síntomas de la alienación cultural, situación que según Sambarino se caracteriza por: "a) formas de sometimiento respecto de centros de poder o núcleos de interés; b) que el ejercicio de ese poder o la fuerza de ese interés no tenga un sentido de universalidad, no cumpla una auténtica función de medio para el todo social, sino que opere como principio particular; c) que su acción aleje el sentido de universalidad a quienes le están sometidos o, a través de invocaciones al todo, los haga servir al interés de una parte de ese todo social; d) que ese proceso deformante de la relación social entre las partes y el todo, engendre correlativamente un mundo de pseudo-valores, que refuerzan la deformación expuesta y al mismo tiempo la ocultan y la justifican"⁶.

5 *Ibidem*.

6 Mario Sambarino, *Origen y estado actual del concepto de alienación*, Montevideo, 1967.

La búsqueda de un fundamento a nuestras espaldas o bajo nuestros pies ha resultado infructuosa. No hay ser ni esencia. No hay identidades, tradiciones ni autenticidades por sí mismas. No hay un *ethos* común latinoamericano en cuanto no hay una situación cultural común a lo largo y ancho del continente. Nuestras realidades culturales muestran los síntomas de la alienación. La conciencia crítica da los primeros pasos en la superación de la alienación interpretativo-estimativo-normativa, al aventar definitivamente la consideración de todo absoluto metafísico.

V

El fundamento está en el hombre mismo. No en un hombre genérico o abstracto inexistente, sino en el hombre concreto, real, que ha devenido histórico y cuyo modo de existencia es el de la vida colectiva.

Tal hombre real existe en una situación concreta, no una situación ontológica, sino una situación cultural que como tal es histórica y colectiva.

El individuo humano existe en relación a las estructuras transindividuales de los grupos, las clases sociales, las áreas culturales, las culturas, las subculturas, los dominios culturales y los sistemas culturales. Entre estas determinaciones del orden de lo cultural, de lo "nomológico" –como gusta decir Sambarino en un sentido contrapuesto al de la epistemología al uso– se dan todas las relaciones de indeterminación que puedan ser pensables. En cuanto nos movemos, en la óptica del autor, fundamentalmente en los niveles superestructurales de lo cultural, la indeterminación se procesa por el tendido de múltiples "redes nomológicas" que operan interpretaciones, estimaciones y propuestas normativas en todas las direcciones que los hilos de las redes permiten transitar.

Quizás el talón de Aquiles de esta concepción antropocéntrica del fundamento de la "eticidad" que quiere realizar la "moralidad", esté radicado en el papel de privilegio que en el todo cultural parece tener el nivel reflejo de la cultura simbólica. Esta concepción de lo cultural, diseñada por el autor a lo largo de por lo menos tres décadas de investigación y reflexión, se explicita definitivamente en la última comunicación –de la que nosotros tengamos noticia– que lleva su firma: "Una cultura es un sistema de existencia colectiva, a la vez interpretativo, estimativo y normativo, que se objetiva bajo la forma de comportamientos, instituciones y producciones y que permite, en niveles diferentes, opciones individuales o colectivas. El núcleo es una constelación axiológica, históricamente rectificable, transpuntual, transindividual y transinstantánea, que se evalúa ella misma, y evalúa a la otras culturas y subculturas con las que está en relación"⁷.

El camino de la genética cultural parece ser para Sambarino, el que va de las ideas a las cosas, de las representaciones a los actos, de la conciencia a la realidad.

Encuadrado críticamente el fundamento, pasamos a explicitarlo: es desde nuestro presente cultural que se puede fundar un proyecto identificacional, que determinadas tradiciones adquieren relevancia y son elegidas como valiosas; que podemos en fin querer superar las formas alienadas de pensar, sentir y actuar, en la búsqueda de una autenticidad más profunda. Escribe Sambarino: "Ese *presente* debe ser colec-

7 Mario Sambarino: "Cultures, valeurs et relations interculturelles, XVIIe Congrès Mondial de Philosophie, Montréal, 1983.

tivo, regional o nacional o por áreas culturales, ha de ser un presente situado en el marco de espacios y tiempos delimitados por vigencias estimativas ligadas con una situación cultural; ha de ser multigeneracional, ha de provenir de historias y conducir hacia historias; ha de ser un presente que se reconoce a sí mismo en sus contenidos vigentes, o al menos que selecciona entre ellos; ha de ser un presente de axiosignaciones axiosignantes y axiosignables; ha de ser un presente que se exprese en conjuntos nomológicos de redes regulativas de comportamientos de significado colectivo; ha de ser un presente fundamentante y que, a pesar de que tengan lugar en él evaluaciones divergentes, sea trans-individual, trans-instantáneo y trans-puntual, por cuanto no existen valoraciones aisladas, ni tampoco evaluaciones aisladas, ajenas a un contexto evaluacional”⁸.

Desde nuestro presente apuntamos a un futuro, las elecciones se fundamentan teológicamente al promover el tránsito de la “eticidad” a la “moralidad”, en la progresiva construcción de un “nosotros” sin exclusiones: “el yo no es concreto sino en función de un *nosotros* y es en el *nosotros* donde originariamente nos movemos, vivimos y somos. Es por la fuerza con que en este *nosotros* avancemos, expresa y volitivamente, hacia metas definidas que adquirimos un pasado en el que nos integramos. Por eso lo nacional, lo propio, lo nuestro, no constituyen realidades-guías porque ahora sean o hayan sido, sino que se construirán como tales en la medida en que el nosotros colectivo, desde sus circunstancias y en función de ellas, quiera tenerse a sí mismo por fin a realizar, como un nosotros colectivo pleno”⁹.

Desde “nuestro” presente, desde “nuestra” situación, los uruguayos, los rioplatenses, los latinoamericanos nos proponemos transitar por los hilos de las redes ya existentes, así como tender otras nuevas, apuntando a la superación de las incomprendiones entre “nosotros” para ir haciendo posible esa plenitud colectiva en que fundamentamos nuestras elecciones de hoy.

Quizás entonces “el mayor acontecimiento de la historia” pueda ser el advenir de la historia de la humanidad comprendida en su totalidad, a la plenitud de ese “nosotros”.

Introducción

En 1985, luego de nueve años de exilio en México, en que Lucía Sala (Montevideo, 1925-2006) desarrolló tareas de investigación y docencia en la Universidad Nacional Autónoma de México, por las que recibió importantes reconocimientos y en los que desplegó una intensa militancia solidaria en defensa de los derechos humanos, de los presos políticos y de la recuperación de la democracia en Uruguay que también ha sido justamente reconocida; regresó en el contexto de esta, para contribuir a partir de entonces a su consolidación en la perspectiva de su profundización.

Lo hizo desde el ejercicio republicano de su condición de ciudadana históricamente comprometida con la causa de la justicia social y desde un trabajo académico exigente y riguroso –en primer lugar y muy fuertemente consigo misma- comprometido con la aproximación a la verdad –en el grado en que tal aproximación es humanamente posible- a través de la investigación y docencia focalizada sobre la problemática histórica y teórica de la democracia, en el marco de su línea institucional de investigación “Democracia: teoría e historia”, al interior del hoy Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos “Profa. Lucía Sala”, del que fuera Directora a poco de su retorno al país, bajo el nombre entonces de Centro de Estudios Latinoamericanos, en la también entonces Facultad de Humanidades y Ciencias, hoy Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

El título elegido para esta presentación y reflexión sobre las aproximaciones de Lucía Sala al problema de la democracia –“De la revolución a la democracia”- reproduce el del primer capítulo del libro del autor germano-chileno Norbert Lechner (Karlsruhe, Alemania 1939–Santiago, Chile 2004) *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*¹, en donde sostiene: “ Si la revolución es el eje articulador

8 Mario Sambarino: *Identidad, tradición y autenticidad: tres problemas de América latina*, CELARG, Caracas, 1980.

9 Mario Sambarino: *La cultura nacional como problema*, Montevideo, 1970.

* Texto correspondiente a la exposición desarrollada en las Jornadas de Homenaje a Lucía Sala, organizadas por el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos “Prof. Lucía Sala”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 11-13 de junio de 2008. Publicado en *Encuentros latinoamericanos*, Año II, N° 5, Sección “Pensamiento, Sociedad y Democracia” (Yamandú Acosta, Editor), Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, www.fhuce.edu.uy, Montevideo, diciembre de 2008, 25 - 36.

1 N. Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, 2ª ed., Santiago de Chile, 1990, 17-38.

de la discusión latinoamericana en la década del 60, en los 80 el tema central es la *democracia*².

La línea de investigación institucional de Lucía Sala antes señalada, dos libros que en el marco de la misma ella proyectaba publicar en el lustro que comenzaba en 2006 -año de su fallecimiento- y su última intervención pública en México en el *Primer Coloquio Internacional "América Latina: historia, realidades y desafíos"* en febrero de 2005 con la exposición "Democracia: un tema prioritario en América Latina"³, inscriben plenamente la preocupación y la producción de Lucía Sala en el eje articulador de la discusión latinoamericana de los 80 señalado por Lechner, desde los 80 hasta su deceso, el 29 de septiembre de 2006.

El común denominador de los dos libros proyectados era una "muy larga historia" de "desencuentros" entre "América Latina" y la "democracia"⁴, a saber: *América Latina esquiva a la democracia* -el que incluiría consideraciones sobre la estabilidad democrática después de la independencia, la democracia frustrada a mediados del siglo XIX y los primeros procesos de democratización en el siglo XX, entre 1900 y 1930, todas las cuales ya avanzadas en ponencias y publicaciones, habrían de ser objeto de revisión, ampliación o modificación- y *La democracia esquiva en América Latina. El último medio siglo*, -del cual manifestaba tener redactada una primera versión-, destacando respecto del mismo que, sin dejar de ser un libro histórico se proponía perfilarse especialmente sobre la perspectiva teórica, atendiendo a la producción sobre la democracia desde la filosofía política, la sociología, la ciencia política y otras disciplinas, incorporando también al volumen algunos documentos representativos de los enfoques sobre el punto, provenientes de organizaciones políticas y sociales.

Algunos comentarios a lo antes señalado.

Primer comentario: dando por buena la tesis según la cuál todo hombre es producto o expresión de su tiempo, Lucía Sala -para asumir ahora un énfasis en la perspectiva de género que ella también asumió como compromiso de profundización democrática-, al haber focalizado la problemática de la democracia como centro de sus preocupaciones humanas, ciudadanas y académicas desde los '80, ha sido cabalmente una mujer de su tiempo, el que vivió con intensidad, con enorme lucidez y con el mayor grado de conciencia posible.

Mientras Norbert Lechner en el libro citado y en otros textos exploró con especial referencia al caso chileno en el último tercio del siglo XX la dimensión de la subjetividad, Lucía Sala en los libros anunciados y en las ponencias y artículos publicados -que son la base documental de esta exposición- procuró explorar para los siglos XIX y XX en los distintos países de América Latina, con acentos más visibles en los casos argentino, brasileño, colombiano, chileno, guatemalteco, mexicano, uruguayo y venezolano, en la dimensión de la objetividad de los hechos y procesos. Si dificultosa ha sido la tarea que Lechner cumplió en su importante libro, seguramente no menos dificultosa, aunque en razón de otro orden de dificultades, es la tarea que Lucía Sala se propuso cumplir, dejando varios artículos publicados y dos libros en

proceso de elaboración, cuyo estado de desarrollo solamente una investigación de sus archivos podrá develar.

Segundo comentario: la identificación de Lucía Sala en el 2005 de la democracia como un "tema prioritario" para América Latina, en comparación con la de Lechner en 1988⁵ como el "tema central", trasunta tal vez los matices entre una referencia con énfasis valorativo en la expresión de aquella y una de carácter constatativo en la de este.

En lo personal, en lo que a la democracia se refiere, me interesa señalar que ha sido y es entre nosotros "tema prioritario" (de derecho) y no solamente un "tema central" (de hecho), al entender que es "un problema...auténtico...en cuanto se encuentra *situado* en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural"⁶. Los temas pueden ser elegidos algunos entre muchos posibles, los *problemas auténticos* se imponen en la agenda de investigación por encontrarse situados en relación con la problemática radical de la configuración histórico-cultural dada, tal es el caso de la democracia en América Latina: a nuestro juicio, un problema más que un tema.

Tercer comentario: en el proyecto de los dos libros de Lucía Sala, la idea de que los mismos expondrían "una muy larga historia", coloca a la autora en las líneas historiográficas que privilegian los procesos de larga o muy larga duración, distinguiéndola en un contexto en el que las pequeñas historias, historias mínimas o historias de vida habían adquirido fuerte protagonismo en la investigación y exposición del quehacer historiográfico.

Por otro lado, la pretensión de dar cuenta en dichos libros de los "desencuentros" entre América Latina y la democracia, mirada a la luz del compromiso democrático de la autora y por qué no del nombre "Encuentros" que denomina la revista que el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos compartió como vehículo de difusión con el Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos; se puede hipotetizar con plausibilidad que la finalidad de la investigación y su exposición, al elucidar las razones de los "desencuentros", es aportar los conocimientos que permitieran propiciar los "encuentros". La dialéctica de los títulos *América Latina esquiva a la democracia - La democracia esquiva en América Latina* que Lucía Sala concibió para sus libros proyectados, más allá de su intención como historiadora y autora, sugieren un tercer título en el horizonte del deber ser, en el que "esquiva", sería sustituido por "encuentra", en la síntesis en que América Latina y la democracia en la reciprocidad de sus relaciones, ya no serían tesis y antítesis inconciliables. Todo hace pensar que ese era el horizonte que animaba la cotidianidad de Lucía Sala no obstante los resultados de su propia investigación sobre el pasado-presente de Latinoamérica.

Cuarto comentario: finalmente, para seguir en relación a nuestro título "De la revolución a la democracia" con la dialéctica de las fórmulas, podríamos señalar en el último artículo publicado de Lucía Sala un año después de su fallecimiento, titulado "Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta"⁷, una reflexión que se orienta "de la democracia a la revolución".

2 *Ibidem.*,18.

3 L. Sala, "Democracia: un tema prioritario en América Latina", en *América Latina: historia, realidades y desafíos* (N. de los Ríos e I. Sánchez Ramos, Coordinadoras), UNAM, México D.F., 2006, 419-440.

4 La lectura del informe de actividades cumplidas por Lucía Sala en el período febrero 2000 - febrero 2005 en el marco del régimen de Dedicación Total de la Universidad de la República, nos ha permitido dar cuenta aquí de su proyecto de publicación de estos libros.

5 Año de la primera edición del libro de Lechner citado.

6 Alteramos para ponerla al servicio de nuestra afirmación, la fórmula de Mario Sambarino que en otro contexto de discusión dice "un problema filosófico es auténtico cuando se encuentra *situado* en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural". Cfr. M. Sambarino, "La función sociocultural de la filosofía en América Latina", en *id. et al. La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, 165-181, 172.

7 L. Sala, "Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta", en *La democracia en América Latina. Un barco a la deriva* (W. Ansaldi, Director), FCE, Buenos Aires, 2007, 201-235.

Señala en el cuarto párrafo introductorio al mismo para el momento de su redacción –probablemente el 2006-: “Comienza también a ser invocado el carácter revolucionario de algún proceso, no a la manera sesentista, sino entendido como transformación sustancial del sistema político y de las relaciones en el interior de la sociedad”⁸. El registro de la objetividad de hechos y procesos que este breve texto recoge, parece coincidir a la lectura atenta de quien puede leer la exposición de lo investigado a la luz del conocimiento de la trayectoria de compromiso con la construcción de un mundo mejor de su autora, su percepción y eventualmente su confianza en cambios revolucionarios en democracia –en los términos en que revolución democrática y democracia revolucionaria podrían articularse crítica y creativamente-, en el horizonte de lo posible.

Usos del término democracia: la democracia en construcción

En el esfuerzo de Lucía Sala por aportar a la problemática “Democracia: teoría e historia”, no solamente por oficio y vocación, sino a nuestro juicio por sólida y sedimentada convicción epistemológica y metodológica; en la *historia* como facticidad y por la *Historia* como reconstrucción, explicación e interpretación de esa facticidad, se encuentran las claves explicativas e interpretativas de las prácticas democráticas efectivamente existentes y de los usos del término democracia, tanto por parte de los actores sociales y políticos como de los académicos en el contexto de cada totalidad concreta, y por lo tanto de la teoría de la democracia.

Los artículos que consideramos, publicados entre 1999 y 2007, focalizan los usos del término democracia en los siglos XIX y XX, fundamentalmente en América Latina, pero también en referentes europeos y estadounidenses de significación en el asunto, en una suerte de ejercicio de historia de las ideas que desde el oficio de la historiadora supone la búsqueda, exposición e interpretación en documentos y textos de distinta índole del término clave de la investigación, aportando insumos de relieve en términos de aclaraciones contextualizadas de sentido, que tenidas en cuenta ayudan a evitar anacronismos y falacias como algunas de las que señalaba Vaz Ferreira en su *Lógica viva* de 1910, permitiéndonos mayor claridad para saber de qué hablan los diferentes actores cuando hablan de democracia, en una perspectiva en que la pragmática se constituye en clave de la semántica.

Afirma Lucía Sala: “A lo largo de la historia ha habido lo que podría llamarse una contienda por la democracia. Con la sola excepción tal vez de la antigua Grecia, el término siempre tuvo más de un sentido y fue empleado con una fuerte carga ideológica por movimientos, líderes y estudiosos, desde posiciones distintas y a veces enfrentadas. Esto ha sucedido también en quien recién a partir de mediados del siglo XIX comenzaría a ser conocida como América Latina, donde democracia –casi sin excepción adjetivada- ha referido no sólo a tipos de gobierno y sistemas políticos, sino a estructuras sociales y culturales”⁹.

8 *Ibidem.* 201.

9 L. Sala, “La contienda por la democracia”, en *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (J. de la Fuente y Y. Acosta, Coordinadores Académicos), Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, 410.

En esta afirmación debe destacarse, en primer lugar, que si la democracia es históricamente controversial y no hay tal cosa como “el fin de la historia”, seguramente lo seguirá siendo en adelante.

En segundo término, el que la palabra haya tenido siempre más de un sentido y que su uso haya estado siempre inficionado de una “fuerte carga ideológica”, implica que no puede darse por descontado que *un* sentido que circunstancialmente se imponga frente a otros deba ser considerado necesariamente como *el* sentido. Debe también tomarse nota respecto a la “carga ideológica” que acompaña al uso, el que remite al sujeto del mismo.

En tercer término, el lugar del sujeto de ese uso lo ocupan “movimientos, líderes y estudiosos”, es decir, actores colectivos o individuales, sociales, políticos o intelectuales que se relacionan como diferentes u opuestos en un campo de luchas, por lo que el uso teórico desde los actores intelectuales, ni está incontaminado ideológicamente ni es inocente en ese campo de luchas que dinamiza el acontecer histórico.

En cuarto lugar, frente a quienes para imponer un uso –inevitablemente ideológico y al servicio de una posición en el campo del poder- han pretendido que la democracia no es más que el régimen de gobierno que cumple con las condiciones que establece alguna versión de la teoría de la democracia y que como tal, es *la* democracia que no admite adjetivos; la historia da cuenta de un uso recurrentemente adjetivado a través del cuál la posición que se defiende se hace patente, por lo que la tesis del uso de *la* democracia sin adjetivos no sería sino el escamoteo del interés de la posición que defiende ese uso para procurar imponerlo sin despertar resistencias desde las otras perspectivas de interés, tesis que además se auto-destruye, desde que la democracia sin adjetivos tendría el adjetivo “sin adjetivos”¹⁰.

Algunos usos del término democracia en el siglo XIX

Los usos del término democracia en el siglo XIX, en la producción editada de Lucía Sala consultada, es asunto central en los artículos “La Democracia en los nuevos Estados: Chile y el Río de la Plata”¹¹, “Jacobinismo, democracia y federalismo”¹², “Democracia en América Latina: liberales, radicales y artesanos a mediados del siglo XIX”¹³.

Complementariamente, el artículo “La contienda por la democracia”¹⁴ pasa revista a los usos más significativos tanto del siglo XIX como del siglo XX. En lo que al siglo XIX se refiere, este artículo condensa suficientemente los dos primeros publicados sobre este siglo a los efectos de intentar aquí una presentación sumaria de algunos ejes y referencias centrales: “Durante la revolución de independencia, en el

10 Nos apropiamos aquí, transformándola, de la fórmula empleada por Franz J. Hinkelammert para hacer elocuente que la pretendida “democracia pura” que pretende expresarse en la fórmula “la democracia”, no es más que un “mito”: “La democracia sin apellido tiene este apellido: sin apellido”, F.J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José de Costa Rica, 1990, 228.

11 En *Revista Encuentros* N° 8, CEIL-CEIU, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2002, 5-35.

12 En *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente* (W. Ansaldi, Coordinador), Ariel, Buenos Aires, 2004.

13 En *Secuencia* N° 61, Instituto Mora, México 2005.

14 En *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (J. de la Fuente y Y. Acosta, Coordinadores Académicos), Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, 409-418.

marco de la oposición entre facciones, democracia fue asimilada en sentido despectivo a jacobinismo, roussonianismo, además de soberanía popular, mito legitimador de la independencia y de la constitución de los nuevos estados y, en algunos casos, utilizada como federalismo. Desde los primeros años posindependentistas en que comenzó la construcción de los nuevos estados, los conservadores justificaron los gobiernos fuertes, centralizados e incluso el mantenimiento de fueros y privilegios, en la desigualdad natural entre los hombres estatuida por Dios y en la ignorancia y falta de virtudes de las mayorías. Democracia y federalismo fueron a veces empleados, sin embargo, de manera demagógica por dictaduras que combinaron represión con apoyo popular.

Hacia mediados del siglo XIX, algo antes y también algo después de las revoluciones europeas del 48, jóvenes liberales que aspiraban a encabezar el proceso de cambios aludieron a democracia como sistema institucional republicano, sin fueros ni corporaciones, con propiedad privada consolidada –que mayoritariamente estimaron sería pequeña-, vigencia de libertades y derechos individuales. Según tuvieran la capacidad o esperanza de controlar a los sectores populares, pudieron propugnar el sufragio “universal” masculino o la exclusión temporal de las mayorías de la ciudadanía activa, el acceso a la educación, el desarrollo de las artes, las ciencias y la economía. Hacia mediados del siglo XIX en Colombia se caracterizaron como Sociedades Democráticas organizaciones de artesanos que en 1854 proclamaron el derecho al trabajo proclamado por la Revolución de Febrero en Francia. Como los jóvenes liberales, estuvieron influidos por el utopismo socialista y el democratismo radical.¹⁵

Para la segunda mitad del siglo XIX, Lucía Sala señala algunas “versiones sobre la democracia” que identifica como democracia “desde arriba”. En Argentina Bartolomé Mitre que a la “democracia radical” o “semibárbara” opuso su partido liberal “al que declaró heredero de la tradición democrática de la Revolución de Mayo” y Juan Bautista Alberdi quien distinguió “entre democracia en las leyes y en la realidad”. En México la “democracia orgánica” de Porfirio Díaz y la idea del “gobierno del pueblo concebido como el de las gentes cultas” opuesta a la “democracia roussoniana y jacobina” de Emilio Rabasa “jurista y en su hora gobernador de Oaxaca”¹⁶.

En “Democracia en América Latina: liberales, radicales y artesanos a mediados del siglo XIX” ya citado, presenta analíticamente la democracia en el pensamiento de Esteban Echeverría como “lo opuesto a tiranía y terror”, implicando en el 48 “regeneración de la sociedad, lo que permitiría superar el proletariado y la explotación”. También plantea allí la perspectiva de los “Iguales” y de las “Sociedades Democráticas” para las que en sus versiones más radicales “la democratización de la sociedad fue un componente insoslayable de la democracia política y aun su misma esencia”. El mismo texto se refiere a los “neogranadinos” y a los “gólgotas” señalando que

15 Lucía Sala pone aquí una nota a pie de página que dice: “Sala de Touron, L. *La democracia esquiva en América Latina. Un largo camino de un difícil proceso*. Inédito, en proceso de revisión final”, que nos lleva a las siguientes consideraciones. Por el título, pareciera referirse a uno de los libros anunciados, no obstante no aclara que se trata de un libro, aunque el mismo correspondería –en su primera parte- al que en su informe de Dedicación Total estaba dedicado al siglo XX. Tal vez últimamente, Lucía Sala podría haber optado por “La democracia esquiva en América Latina” como título o primer título de sus dos libros, subtitulando al primero “Un largo camino de un difícil proceso” y al segundo “El último medio siglo”. En cualquier hipótesis, lo interesante es que el texto de referencia –libro o artículo- estaría hacia 2004 “en proceso de revisión final”.

16 L. Sala, *ibidem*, 411-412.

“opusieron el sufragio universal a la democracia ilustrada, que lo restringía a los propietarios” conjuntamente con otros componentes de pensamiento orientados a la democratización social. No obstante, concluye el artículo señalando que “Ninguna de las versiones que incluyeran como componente o como condición la democratización de la sociedad predominó en las últimas décadas del siglo XIX en parte alguna de América Latina”¹⁷.

Algunos usos de democracia en el siglo XX

En cuanto a la democracia en el siglo XX, los usos del término, los modos de ejercicio de la misma y las teorizaciones, los artículos de referencia son la “Introducción” a libro de Pablo González Casanova *¿De qué democracia hablamos? La democracia universal no excluyente. La explotación global*¹⁸, “Repensar la democracia”¹⁹, “La contienda por la democracia”²⁰ -que, como ya lo señaláramos comparte las consideraciones sobre el siglo XX con otras sobre el siglo XIX-, “América Latina. Algunas consideraciones sobre las democracias posdictatoriales”²¹, “Democracia: un tema prioritario en América Latina”²² y “Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta”²³.

No es posible aquí más que una lectura muy selectiva acompañada de la correspondiente reflexión, sobre apenas algunos de los muchos tópicos históricos y teóricos que a través del ejercicio de la historiadora, de investigar y exponer la complejidad que articula al eje articulador de la discusión latinoamericana de –y desde- los ochenta, desafía las pretensiones del pensamiento de lo complejo, –como el de Lucía Sala que orienta y se orienta en el exigente ejercicio del oficio de historiadora con vocación de develamiento de la diversidad y discernimiento de los matices-, muy especialmente al momento de intentar una síntesis.

Uno de los tópicos más recurrentes y significativos, es la focalización de la concepción procedimentalista de la democracia de fundamentos teóricos schumpeterianos, el señalamiento de su itinerario y su significación en los distintos contextos históricos, para sostener que pese a la pretensión de Samuel Huntington enunciada en los años noventa, según la cual el debate sobre la democracia habría terminado con el

17 L. Sala, “Democracia en América Latina: liberales, radicales y artesanos a mediados del siglo XIX”. De este texto publicado en *Secuencia* N° 61, Instituto Mora, México 2005, no hemos podido disponer de su versión editada, aunque sí de su versión en archivo electrónico que agradezco a Alcides Beretta.

18 L. Sala, “Introducción”, en Pablo González Casanova, *¿De qué democracia hablamos? La democracia universal no excluyente. La explotación global*, Departamento de Publicaciones, Universidad de la República, Montevideo, 1999, 5-25.

19 L. Sala, “Repensar la democracia”, en *Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia* (A. Rico y Y. Acosta, Compiladores), Nordan Comunidad, Montevideo, 2000, 177-213.

20 L. Sala, “La contienda por la democracia”, en *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del I Encuentro del Corredor de las Ideas del cono Sur* (J. de la Fuente y Y. Acosta, Coordinadores Académicos, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, 409-418.

21 L. Sala, “América Latina: algunas consideraciones sobre las democracias posdictatoriales”, en *Revista Encuentros* N° 10, CEIL-CEIU, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo 2006, 5-24.

22 L. Sala, “Democracia: un tema prioritario en América Latina”, en *América latina: historia, realidades y desafíos* (N. de los Ríos e I. Sánchez Ramos, Coordinadoras), UNAM, México D.F., 2006, 419-440.

23 L. Sala, “Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta”, en *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (W. Ansaldo, Director), FCE, Buenos Aires, 2007, 201-235.

triunfo de dicha visión en sintonía con la tesis del fin de la historia de Francis Fukuyama, pasados los noventa y avanzando más allá del primer lustro del siglo XXI, el debate se revitaliza con nuevos aportes, muchos de los cuales tienen relación con nuevas experiencias sociales y políticas en América Latina. Escribía en este sentido: “En un mundo muy difícil, pero en definitiva no inmutable, existen hoy nuevas experiencias en América Latina. Vale la pena analizar sin ingenuidad pero sin prejuicio, en qué medida replantean el tema de la democracia, ése que Huntington consideraba saldado hace más de una década”²⁴.

Entre estos aportes latinoamericanos, tienen una especial presencia en las consideraciones de Lucía Sala, las de aquellos científicos sociales con muchos de los cuales participó del debate en su exilio mexicano, pudiendo compartir al menos con dos de ellos –Pablo González Casanova y Atilio Borón- las instancias del *Primer Coloquio Internacional América Latina: historia, realidades y desafíos*, realizado en México del 14 al 17 de febrero de 2005, en la que sería su última intervención pública en el país que tan generosamente la recibió en su exilio, que tanto la reconoció y al que ella tuvo también tanto reconocimiento, intervención que cierra con esa invitación al análisis “sin ingenuidad, pero sin prejuicios” de las “nuevas experiencias en América Latina” en cuanto a “en qué medida replantean el tema de la democracia”.

“Sin ingenuidad, pero sin prejuicios” dedica por ejemplo en esta intervención una aproximación razonada y razonable para la información y experiencia acumulada, disponible y abarcable en el momento de la misma, a “Democracia y revolución en Venezuela”²⁵, que ilustra el complicado equilibrio creativo entre revolución democrática y democracia revolucionaria a que hiciéramos antes referencia, poniendo en relación ambos términos, que tanto en ciertas visiones de la democracia como otras de la revolución, no podrían ser compatibles. Aquí, “de la revolución a la democracia” que es el título de nuestra exposición, dejaría de ser el cambio de registro en el corte diacrónico que separa los sesenta de los ochenta, para colocarnos en un corte sincrónico altamente problemático del primer lustro del siglo XXI, en tanto se pretende ir en un contexto muy específico tanto “de la revolución a la democracia”, como de la democracia a la revolución.

La propuesta e inicio de análisis de las “Miradas desde los movimientos populares”²⁶, focaliza los movimientos de trabajadores, destacando “el papel desempeñado por los trabajadores en la lucha por la democracia y contra las dictaduras, poco reconocido pese a su importancia en los casos de Brasil, Bolivia, Argentina, Chile y Uruguay”²⁷. Es sin lugar a dudas un aporte a la democratización de las democracias en estos países, hacer visible el protagonismo democratizador de estos actores, frecuentemente invisibilizados por el análisis que en un reduccionismo politicista, impone la exclusiva y eventualmente excluyente visibilidad de los actores del sistema político.

También las experiencias del Frente Zapatista de Liberación Nacional y del Foro Social Mundial en términos de construcción práctica y teórica de la democracia, son consideradas.

Del primero destaca las tesis de “construir una democracia en que todos quepan”²⁸ y de “mandar obedeciendo”²⁹, es decir el criterio del universalismo concreto de la inclusión como medida de sustantiva legitimidad democrática y el de la restitución del lugar de la soberanía al pueblo que ha sido vaciada de la misma por las “partidocracias” o las “democracias delegativas”, ni que decir las autocracias, tiranías o dictaduras.

Del segundo, la tesis “Otro mundo es posible”³⁰, significa la cabal recuperación de la política como arte de lo posible, frente al sometimiento de la misma a la economía en el marco de las relaciones mercantiles totalizadas como objetivación estructural e institucional del “pensamiento único” neoliberal, en la procura de alternativas al mundo “basado en el patriarcado, el racismo y la violencia” hoy dominante.

El primero de los movimientos, que ha despertado interés en el mundo, lo ha hecho especialmente en quienes, como Lucía Sala con singular sensibilidad social e intelectual, han vivido la experiencia mexicana. Por las mismas razones, además de sus intrínsecas calidades, el pensamiento que en México ha elaborado teóricamente en relación a la realidad pluriétnica mexicana y al movimiento zapatista en particular, es parte de su investigación tanto en el carácter de objeto de análisis y exposición, como en cuanto parte de su caja de herramientas para el ejercicio del mismo análisis. Así es que se interesa por este pensamiento, al que también considera “sin ingenuidad pero sin prevención” y procura hacerlo visible en nuestras latitudes, en las cuáles otras son las referencias que ocupan el escenario del pensamiento académico dominante. Es el caso, entre otros mencionados, de Pablo González Casanova, autor del cual el ya mencionado pequeño libro *¿De qué democracia hablamos? La democracia universal no excluyente. La explotación global* en 1999, fue publicado por la Universidad de la República a iniciativa de Lucía Sala, quien redactó la “Introducción” al mismo, en la que –entre otros muchos aportes- podemos leer: “(González Casanova) propone la perspectiva de la construcción de una democracia universal como un objetivo en sí mismo. La caracteriza como “universal, plural y multidimensional, esto es, cultural, social, política, económica y moral, con un sistema de tolerancia, autonomía, pluralismo ideológico y religioso, que imponga un modelo de desarrollo sin pobreza y democracia sin miserables, autosostenido desde el punto de vista económico, tecnológico y de la preservación del medio ambiente”. La fórmula de González Casanova sobre la democracia que Lucía Sala seguramente consideró y nos propondría considerar “sin ingenuidad pero sin prevención” cuyo significado se fortalece en el conjunto del libro y de la obra de su autor, se ubica claramente en la vereda de enfrente de la versión procedimentalista schumpeteriana celebrada por Huntington y aporta a la renovación del debate que este pretendía ya definitivamente superado.

El planteamiento de las aristas más significativas de las versiones de la democracia en los países centrales a partir de la Guerra Fría y de la obra de Schumpeter *Capitalismo, socialismo y democracia* publicada en 1942, la discusión entre democracia “formal” y “real” en ese contexto, la cuestión de las “democracias populares” y de la “democracia socialista”, la de “las democracias de todo el pueblo” con que se caracterizó a las pretensiones en estados emergentes de pasar del estatuto colonial previo

24 L. Sala, “Democracia: un tema prioritario en América Latina”, *ibidem.*, 440.

25 L. Sala, *ibidem.*, 437-440.

26 Lucía Sala, *ibidem.*, 430-432.

27 Lucía Sala, *ibidem.*, 431.

28 L. Sala, *ibidem.*, 431.

29 L. Sala, *ibidem.*, 432.

30 L. Sala, *ibidem.*, 432.

al socialismo, sin pasar por el capitalismo, la “democracia occidental” en las visiones de la “poliarquía” de Robert Dahl y las críticas de Wright Mill, el “consenso social-demócrata” y el “Estado de Bienestar”, “la democracia y el mundo de los pobres”, los “años sesenta” y sus emergentes intelectuales (Marcuse, Sartre, Foucault, el “marxismo occidental”: Perry Anderson, E.P. Thompson, E. Hobsbawm; la Teología de la Liberación, etc.), “nuevas miradas sobre la democracia”, el énfasis de los setenta en la “democracia directa” y en la “opción revolucionaria” en América Latina y otras partes del Tercer Mundo, la reivindicación de las dimensiones social, económica y cultural de la democracia, la democracia en las relaciones internacionales, Macpherson y sus cuatro modelos de democracia, los neoconservadores y la limitación de la democracia, el neoliberalismo y su protagonismo, la “democracia pura” en el pensamiento de Giovanni Sartori, la visión de Norberto Bobbio, “Del “Fin de la Historia” a la resurrección de la teoría de Schumpeter y su valoración por Huntington a que ya se ha hecho referencia, “la mala hora de la democracia en América Latina durante la guerra fría”, el término democracia en la versión de la OEA, democracia, comunismo y populismos, “de la cresta de la ola democratizadora al pozo dictatorial”, las “nuevas dictaduras”, las “nuevas democracias”, visiones desde Estados Unidos y desde América Latina sobre éstas, “alertas sobre los peligros actuales para la democracia” considerando apreciaciones de G. O’Donnell, A. Touraine, A. Cueva, A. Borón y B. Kliksberg, “democratizar la democracia” en una serie de perspectivas que incluye a los ya nombrados y a otros, la perspectiva “marxiana abierta” de Adolfo Sánchez Vázquez, son algunos de los muchos asuntos que Lucía Sala aborda sumariamente en el texto que, con la excepción de la “Introducción” al libro de González Casanova, es el que abre en Uruguay su serie de publicaciones sobre el problema de la democracia. Lo expuesto da cuenta de la complejidad del objeto de análisis, de la erudición de la analista y de su aparente pretensión de totalidad, tal vez en línea con el espíritu que en el siglo XX ha animado la perspectiva de la “historia total”, aunque en su caso de un modo muy personal.

Termina el denso artículo escribiendo: “Creemos que más útil que desarrollar nuestra propia visión sobre el tema, en esta oportunidad, fue enumerar algunas de las versiones sobre la democracia que –como las de los principales teóricos que han escrito en la Epoca Contemporánea- comenzamos a revisar en función de nuestra investigación histórica sobre América Latina. Creemos que lo particularmente interesante en la actualidad en este punto radica en los nuevos aportes que empiezan a aparecer en el pensamiento crítico en un momento en que el abordaje de gravísimos problemas sociales, nacionales, étnicos, de género, etarios y de esa relación hoy tan destructiva del hombre con la naturaleza, requerirían la participación de millones de individuos, la construcción de redes de movimientos sociales y la elaboración que requiere la creación intelectual, individual y colectiva, atenta a lo nuevo y respetuosa de otros saberes que no son sólo propiedad de la *intelligentzia*”³¹. La conciencia de los problemas, la apertura a los nuevos aportes del pensamiento crítico en la elaboración y eventual solución de los mismos, la compleja articulación de un sujeto colectivo en términos de humanidad planetaria incluyente como protagonista de las alternativas

posibles y de los saberes, dicen acerca de la visión de quien ha decidido no dar “su propia visión”.

Parece oportuno cerrar esta exposición, considerando las palabras que Lucía Sala cierra su artículo “Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta” publicado en 2007, como ya recordamos, un año después de su fallecimiento: “La revisión del pasado y una atenta mirada al presente desautorizan el reduccionismo politicista a la moda de las últimas décadas y, por el contrario, imbrican estrechamente la democracia con la estructura social, económica y cultural en que está inserta”³².

Desde otros oficios pero en sintonía con esta orientación que mucho valoramos, ensayamos actualmente nuestras propias aproximaciones al problema de la democracia.

FUENTES

- Sala, Lucía, (1999), “Introducción”, en Pablo González Casanova, *¿De qué democracia hablamos? La democracia universal no excluyente. La explotación global*, Diálogos, Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, Montevideo, 5-25.
- _____, (2000), “Repensar la democracia”, en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, (A. Rico y Y. Acosta, Compiladores), Nordan Comunidad, Montevideo, 177-213.
- _____, (2002), “La Democracia en los nuevos Estados: Chile y el Río de la Plata”, en *Revista Encuentros* N° 8, CEIL-CEIU, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 5-35.
- _____, (2004), “Jacobinismo, democracia y federalismo”, en *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, (W. Ansaldi, Coordinador), Ariel, Buenos Aires.
- _____, (2005), “Democracia en América Latina: liberales, radicales y artesanos a mediados del siglo XIX”, en *Secuencia* N° 61, Instituto Mora, México.
- _____, (2005), “La tienda por la democracia”, en *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, (J. de la Fuente y Y. Acosta, Coordinadores Académicos), Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 409-418.
- _____, (2006), “América Latina: algunas consideraciones sobre las democracias posdictatoriales”, en *Revista Encuentros* N° 10, CEIL-CEIU, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 5-24.
- _____, (2006), “Democracia: un tema prioritario en América Latina”, en *América latina: historia, realidades y desafíos*, (N. de los Ríos e I. Sánchez Ramos, Coordinadoras), UNAM, México D.F., 419-440.
- _____, (2007), “Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta”, en *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*, (W. Ansaldi, Director), FCE, Buenos Aires, 201-235.

31 L. Sala, “Repensar la democracia”, en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia* (A. Rico y Y. Acosta, Compiladores), Nordan Comunidad, Montevideo, 2000, 177-213, 213.

32 L. Sala, “Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta”, en *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (W. Ansaldi, Director), FCE, Buenos Aires, 2007, 232.

JOSÉ LUIS REBELLATO: UN RECOMIENZO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA*

Introducción

En el año 1997, inmediatamente después de incorporarme como docente en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, José Luis Rebellato, responsable del curso Filosofía en América Latina, me invitó a colaborar en el dictado del mismo con algunas clases sobre el pensamiento filosófico de Arturo Andrés Roig.

Aprobada la colaboración por el Consejo de la Facultad, la misma pudo efectivizarse al año siguiente y reiterarse en 1999, año este último, en el que en el marco del Encuentro “Filosofía latinoamericana, globalización y democracia”¹ en cuya realización Rebellato tuvo gran protagonismo, pudimos contar con la presencia y el aporte del destacado filósofo argentino.

Pasado poco más de un mes del Encuentro que había significado un gran esfuerzo, había marcado con vigor algunas líneas de pensamiento y permitía entrever proyecciones de futuro, sobrevino el inesperado fallecimiento de José Luis Rebellato².

Hoy, a más de un año de este luctuoso suceso que conmovió visiblemente a un sector significativo de nuestra comunidad universitaria, así como a otras comunidades que tenían y tienen en Rebellato una fundamental referencia³, apunto en el desarrollo que sigue a hacer justicia a su pensamiento filosófico.

* Publicado en Revista *Encuentros* N° 8, Revista de Estudios Interdisciplinarios, Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 2002, 47-69.

1 Encuentro “Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia”, en homenaje al Prof. Manuel A. Claps, organizado por Departamento de Filosofía de la Práctica y Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, del 28 de septiembre al 1° de octubre de 1999.

2 Uruguayo, nacido en la ciudad de Canelones en 1946, falleció en Montevideo el 18 de noviembre de 1999.

3 Multiversidad N° 10 (Edición homenaje). Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina. *José Luis Rebellato. Una ética para la esperanza*, Montevideo, noviembre de 2000.

Si, como señala Carlos Pereda, “el rigor es la forma que tenemos en el conocimiento de hacer justicia”⁴, lo que a continuación intento es, en términos vazferreirianos, un “leer riguroso” que no excluye una “amistad rigurosa”, sino que más bien es condición de la misma frente a quien, como José Luis Rebellato, ha desplegado una producción discursiva insoslayable. En efecto, la presente pretensión de lectura rigurosa de la producción escrita de Rebellato, siguiendo a Pereda, supone “señalar que se le está haciendo *justicia* al asunto en cuestión: que se lo trata cabalmente, con la medida que le corresponde, con justeza”⁵.

Entiendo hacer una lectura rigurosa y por lo tanto un acto de justicia al considerar, siguiendo ahora caracterizaciones de Arturo Andrés Roig, a José Luis Rebellato como un recomienzo de la filosofía latinoamericana.

En efecto, si atendemos al conjunto de la producción discursiva de Rebellato, a la articulación de la misma en el marco de sus actividades de investigación, docencia y extensión, así como en el ámbito extra-académico de sus prácticas y compromisos como educador popular y militante; situada en el tensionado universo discursivo contemporáneo, expresión instituida e instituyente de un no menos tensionado universo social a escala local, regional y mundial; los criterios con los que Arturo Andrés Roig identifica a la filosofía latinoamericana, sus comienzos y recomienzos, se aplican cabalmente a nuestro autor y a su obra.

Dice sobre esta cuestión Arturo Andrés Roig: “La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena”⁶. Indica también: “el comienzo de la filosofía americana depende de aquella afirmación de Hegel, a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de ponernos a nosotros mismos como valiosos. Dicho de otro modo, no hay “comienzo” de la filosofía sin la constitución de un sujeto”⁷.

Autorreconocimiento y autoafirmación de un sujeto, es decir el *a priori* antropológico que pone en relieve un comienzo de la filosofía latinoamericana, es omnipresente en la producción discursiva de Rebellato, en la cual en el horizonte de una intención posmetafísica, la Ética parece detentar el lugar de la filosofía primera.

El centro del análisis que se intenta a continuación está constituido por dicha producción discursiva, por la tanto se trata de un análisis del discurso en la hipótesis de que el sujeto del discurso se produce, afirma y reconoce en el ejercicio de esa discursividad que por ser de condición notoriamente comunicativa, sin dejar de tratarse de un sujeto individual, se trata al mismo tiempo un sujeto colectivo, atravesado en cualquiera de sus dos determinaciones por las ya mencionadas tensiones del universo discursivo que constituyen paradigmáticamente el lugar simbólico de las tensiones del universo social.

En una producción discursiva como la que consideramos, que sin pertenecer al género utópico reivindica el papel de la utopía⁸ en la construcción de un pensamiento de vocación crítica y liberadora, la perspectiva de la función utópica como perspectiva de análisis del discurso, se presenta particularmente adecuada para comprender el modo de objetivación que en la misma se objetiva, así como al sujeto que a través del mismo se constituye.

Estela Fernández, a quien ahora seguimos, inspirada en planteos de Arturo Andrés Roig⁹, distingue “entre *género utópico* -correspondiente al nivel de la narratividad o del enunciado- y *función utópica* -relativa al nivel de la discursividad o de la enunciación”¹⁰. Es decir, la función utópica del discurso excede las fronteras del género utópico y la perspectiva de su visualización y análisis permite ponernos en relación con el nivel de la discursividad o de la enunciación y por lo tanto de lo instituyente a través de la mediación del nivel de la narratividad o del enunciado que expresa más definitivamente lo instituido¹¹. Este acento en lo instituyente frente a lo instituido que ponemos en paralelo al correspondiente a la enunciación frente al relativo al enunciado, no obstante la inevitable mediación de lo enunciado instituido como expresión de un sujeto del discurso constituido del que también hay que dar cuenta, nos habilita a visualizar a través del mismo al sujeto en proceso de constitución, como sujeto de enunciación del discurso, instituyente y autoinstituyente, también como sujeto social, tanto en su personalísima individualidad como en su inequívoca condición colectiva que la trasciende, en cuanto su condición de posibilidad y de sentido, por la cual se proyecta más allá de los acotados límites tiempo-espaciales de lo individual.

“La función utópica -escribe Estela Fernández- se refiere al carácter ideológico del lenguaje y expresa una determinada concepción del mundo y de la vida, proyectada por un sujeto, con cierta ubicación social e histórica, al que no concebimos como anterior al discurso mismo sino como configurado parcialmente en y por el discurso.

Desde el punto de vista del discurso político o filosófico, lo que interesa no es el estudio de los relatos utópicos completos y cerrados, expresión de utopía como género narrativo, sino del ejercicio de la función utópica al interior del lenguaje. Tal función discursiva se articularía bajo tres modalidades: como función crítico reguladora, como función liberadora del determinismo legal y como función anticipadora del futuro”¹².

Por la función crítico-reguladora lo utópico como plenitud imposible opera como “lugar” teórico desde el que analizar críticamente lo dado y en relación al cual reafirmar -también críticamente- lo posible. Por la función liberadora del determinismo legal, frente a los dispositivos ideológicos de naturalización o deshistorización, se

4 Carlos Pereda, “Vaz Ferreira, el lema “rigor se dice de muchas maneras”. Unamuno y el “quijotismo de la razón””, en Miguel Andreoli (Compilador) *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, UDELAR, FHCE, DP, Montevideo, 1996, 109-128, 127.

5 Carlos Pereda, *Ibidem*.

6 Arturo Andrés Roig, *Rostró y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993, p. 105.

7 Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p. 76.

8 Cfr. José Luis Rebellato, *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur, liberación*, MFAL-Nordan, Montevideo, 1995, especialmente Cap. II, 4. “¿Existe un lugar para las utopías? La Crítica de la Razón Utópica” (143-150) y Cap. III, 2. *La utopía como fuerza histórica* (179-193).

9 Arturo Andrés Roig, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”. En *La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora nacional, Quito, 1987.

10 Estela Fernández, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en Arturo Andrés Roig (Compilador) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, 1995, 27-47, 27.

11 Las nociones de “instituyente” e “instituido” puestas en boga por Cornelius Castoriadis, son frecuentemente utilizadas por José Luis Rebellato quien, sin negar la inevitable presencia y mediación de los “instituido”, manifiesta su confianza en la capacidad alternativa de lo “instituyente”.

12 Estela Fernández, *Ibidem*., 28-29.

reintroduce la historicidad en lo real posibilitando el discernimiento del determinismo legal y habilitando un sentido de lo posible que se coloca más allá de lo dado. Cobra así presencia la función anticipadora de futuro, que en lugar de congelarlo en la perspectiva de una mera extensión del presente, disuelve críticamente a este en la anticipación de un futuro-otro. Estas tres funciones encuentran en la función constitutiva de formas de subjetividad, con la que Estela Fernández en la línea de análisis de Roig va más allá de las determinaciones categoriales de su maestro, su condición, su sentido y su resultado nunca definitivo.

La fuerza ética e histórica de la utopía

En el pensamiento de José Luis Rebellato, la Ética es la filosofía primera. Esta filosofía primera es filosofía crítica y se trata por lo tanto de una ética crítica. El lugar de formulación de dicha ética crítica reside en última instancia en la corporalidad negada de los oprimidos. La negación de la corporalidad de los oprimidos es la negación de su condición de sujetos, desde que sin corporalidad la afirmación de los seres humanos como sujetos se torna imposible. La afirmación de los seres humanos como sujetos implica el discernimiento crítico de la ética heterónoma instituida y dominadora, desde la articulación de una ética autónoma instituyente y liberadora, que frente al carácter individualista-universalista de la primera que deriva en un universalismo excluyente, promueve un universalismo incluyente en una línea *pluri-versalista* que implica el reconocimiento de la alteridad de los otros y por lo tanto un descentramiento del sujeto.

El lugar de formulación de la ética crítica, lo es también de crítica de las utopías totalitarias que en nombre de instituciones como el Estado y el mercado, imponen la eticidad de la ética heterónoma articuladora de proyectos de dominación que terminan sacrificando los sujetos a las instituciones. La crítica de las utopías totalitarias es complementada desde el mismo lugar, por la formulación de las utopías liberadoras, las que hacen posible identificar como utópicas esas totalizaciones que pretenden legitimarse en nombre del realismo, así como legitimar un realismo alternativo o realismo de las alternativas en el proceso de emergencia de la moralidad propia de la ética autónoma o autonomía ética, articuladora de proyectos históricos de liberación en los cuales, tanto en su proceso como en el horizonte de su realización, las instituciones tienen el lugar de mediaciones necesarias para la afirmación no excluyente de los seres humanos como sujetos¹³.

13 *Eticidad y moralidad* no están consideradas aquí en su sentido hegeliano originario, sino en la redefinición propuesta por Adriana Arpini que las libera de aspectos que las inhabilitarían para pensar críticamente el presente. Escribe Adriana Arpini: "...la *eticidad* resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según los cuales se orienta la vida social y política de los pueblos. (...) La *moralidad* (...) no queda reducida a una mera subjetividad, sino que tiene una dinámica propia, esto es un obrar que va más allá de la mera recepción y adecuación de los sujetos a formas de *eticidad* vigentes. Más que eso, implica una constante resemantización y apropiación, rechazo y aprobación, en fin producción de nuevas objetivaciones. Es decir, anticipación del deber ser desde el ser, mas no como construcción formal de una razón desinteresada o absoluta, sino como construcciones históricas, posibles, que involucran formas de racionalidad profundamente enraizadas en las necesidades y los intereses develadores de la dialéctica prioridad-posterioridad de todo lo humano" (Adriana Arpini, "Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa". En *id.* (compiladora) *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la razón práctica*, EDIUNC, Mendoza, 1997, 20-43, 35-36).

"Las utopías liberadoras constituyen los horizontes de sentido, tanto para el pensamiento como para la acción, de una *ética de la esperanza*. En cambio las utopías totalitarias (ya se trate de la totalización del mercado o del Estado) ofrecen la base de una filosofía de la historia inspirada en la resignación y el realismo"¹⁴. Surge de este planteo de Rebellato que toda ética implica una utopía y toda utopía implica una ética, aún en la hipótesis de que ambas pudieran ser inconfesas. Utopía totalitaria y filosofía de la historia que condensan una ética de la resignación se suponen, tanto como la utopía liberadora y la ética de la esperanza respectivamente.

Pero al hacer referencia a utopías liberadoras que alimentan una ética de la esperanza, así como se alimentan de ella, Rebellato no pretende para las mismas el carácter de la certeza, ni cae en la tentación utópica de diseñar alguna utopía concreta. Lejos de pretender bosquejar una utopía, que al ser de escritorio encontraría en su grado de definición fuertes razones de sospecha, atiende e invita a atender a las utopías emergentes con la imprecisión y riqueza propia de su estatuto experimental: "Las utopías son fuerzas que impulsan las iniciativas históricas, el compromiso y la búsqueda de nuevos caminos en la multiplicidad de experiencias que se están haciendo. Quien no quiere ver, porque está cegado por la racionalidad liberal o por la utopía totalitaria, no podrá descubrir la riqueza de búsquedas, anhelos, esperanzas encerradas en ese mundo subterráneo que atraviesa nuestro continente. Ese mundo donde incansablemente se están construyendo nuevos paradigmas. Un mundo que no es regido por certezas absolutas, sino por ensayo y error. La ingeniería social fragmentaria -como ya lo he destacado- no contradice al pensamiento utópico. Será por ensayo y error y por una profunda convicción ético-política que se podrán elaborar los nuevos caminos en esta encrucijada histórica"¹⁵.

Concluye Rebellato sobre el sentido y función de las utopías liberadoras: "Las utopías liberadoras se nos presentan, pues, como fuerzas históricas y éticas, como hipótesis fecundas que nos impulsan a investigar la realidad, a su transformación, a generar el protagonismo de los sujetos de la liberación, a formular proyectos políticos viables pero siempre abiertos a nuevas dimensiones. La utopía despierta en nosotros nuestras más inéditas potencialidades, nos requiere un cambio de vida radical y una mística de entrega sobre la base de la solidaridad, la justicia y el amor. Es la utopía la que hoy, en medio del anuncio del fin de las utopías, nos permite pensar alternativas populares en una sociedad que no quiere alternativas. La utopía articula, de esta manera, subjetividad y transformación social y política, cultura y búsqueda de alternativas, resistencia y construcción de la vida"¹⁶.

Planteado el discernimiento de las utopías así como el sentido y función de las utopías liberadoras en el contexto del fin de las utopías, el análisis se orientará a la presentación de los diferentes registros de la función utópica en la producción discursiva de José Luis Rebellato.

14 José Luis Rebellato, *Ibidem*. 193.

15 José Luis Rebellato, *Ibidem*. 192-193.

16 José Luis Rebellato, *Ibidem*. ,193.

La función crítico-reguladora

La racionalidad neoliberal se invisibiliza como utopía totalitaria al presentarse como racionalidad y realismo a través del ya viejo recurso de identificación de lo racional con lo real. Esa racionalidad totalizada, descalifica como utopismo toda racionalidad alternativa, estigmatizándola como irracionalismo y amenaza del caos frente al orden vigente como único orden posible.

La perspectiva analítica de Rebellato busca desplegarse desde estas racionalidades emergentes que asumen su dimensión utópica como el referente crítico que les permite discernir lo real de lo racional, señalar críticamente al utopismo neoliberal que apunta a consolidarse presentándose como racionalismo y realismo y construir en la tensión tópico-utópica las alternativas que suponen un redimensionamiento del realismo en la producción histórica de lo posible.

Desde su adscripción a la Ética como filosofía primera, José Luis Rebellato aborda la tensión tópico-utópica en su dimensión ética o, con mayor amplitud, ético-cultural. Se trata pues de la ética del mercado o ética neoliberal mirada desde los supuestos y la construcción de una ética de la vida o ética de la liberación. Entre numerosas páginas dedicadas al asunto, el siguiente pasaje sintetiza algunos ejes centrales del mismo: “El terreno ético cultural es, quizás, el espacio donde la globalización neoliberal ha penetrado en profundidad, impactando fuertemente los procesos de construcción de las subjetividades y trastocando el sentido del otro como alteridad por la figura del otro como amenaza. Una ética de la liberación, en tanto ética con carácter universalista, es consciente de que la extraterritorialidad es imposible; se siente, pues, desafiada por la exclusión social, recupera la historia desde la perspectiva de los oprimidos, sustenta la categoría de esperanza como dimensión utópica de la historia y contrapone a la ética del mercado una ética de la responsabilidad y de la alteridad, articulando las categorías de autonomía y dignidad. Existen signos históricos de la esperanza expresados en luchas de los movimientos sociales antisistémicos y por una ética de la vida, en la construcción de una democracia radical sustentada en la articulación de poderes, en la exigencia de una política de la diversidad, basada en condiciones reales y en el movimiento de una educación liberadora en tanto proceso de construcción de subjetividades que recuperan sus potenciales de saber y de poder”¹⁷.

En el extenso capítulo *Supuestos éticos del neoliberalismo. La ética del mercado*¹⁸ que inicia su libro *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur, liberación*, Rebellato presenta críticamente los rasgos sobresalientes ético-culturales de la *topía* que articulada bajo hegemonía neoliberal, coinciden con la *utopía* neoliberal invisibilizada tras los ropajes legitimantes de racionalidad y realismo. La mirada crítica hace visible la pretensión de la ética del mercado como institución perfecta integrada al orden extenso respecto del cual lo que se requiere de los seres humanos es la sumisión y humildad, la cual pasa por la competencia como principio y las preferencias como criterio, lo cual supone dejar fuera de lugar -por irracionales y contrarios a la ética- la solidaridad como principio y las necesidades como criterio,

con la consecuente negación del ser humano como corporeidad viva. Quienes reivindicaban sus necesidades y en función de las mismas postulan la solidaridad, son -en la mirada de los realistas- los utopistas en los que la arrogancia ha desplazado a la humildad: “El utópico es arrogante, puesto que pretende la transformación de los hombres en protagonistas del cambio social. Lo es también dado que apuesta a una racionalidad externa al mercado, en virtud de la cual sea posible su transformación en una institución más humana. Si el socialismo ha concluido su etapa histórica -y este es el anuncio de los vencedores- no ha desaparecido por ello la arrogancia. Hay algo de fatal en ella. Persisten aún quienes creen que es posible una justicia social, a partir de la cual se pueda construir un mundo más humano”¹⁹.

La mirada crítica de los descalificados como utopistas, despliega las condiciones a su vez para recalificar a los autocalificados como realistas, descalificándolos como utopistas antiutópicos, en nombre de un realismo alternativo que es el realismo de las alternativas, el cual supone la relación tensional con la utopía.

El orden extenso excluye la justicia social desde que el mercado es quien administra la justicia: “Si se juega bien al juego del mercado, los resultados serán justos y adecuados”²⁰.

Si desde la totalización del mercado se percibe como justicia la exclusión de los perdedores en la competencia del mercado, entonces toda pretensión de inclusión de los mismos en nombre de la justicia social podrá ser descalificada como injusta: se trata de la incompatibilidad de los criterios de justicia propios de la ética del mercado dominante y de la ética de la vida o ética de la liberación emergente.

Complementan la *topía-utopía* neoliberal el carácter dogmático-totalitario de la afirmación de la única alternativa del mercado *libre* y por lo tanto de la tesis del fin de la historia, en total consonancia con la omnipresencia de la racionalidad instrumental que pone en un nivel determinante el criterio de la eficiencia, que no tiene referencia a valores, sino que como referencia única los sustituye. Lo que se lee como eficiencia desde los intereses materiales calculados al interior de la lógica del mercado, puede leerse como destrucción y sacrificio desde los intereses materiales no calculados de la vida humana y la naturaleza. La ética neoliberal es pues una ética sacrificial, señala pues Rebellato siguiendo análisis de Hinkelammert: “... lo que interesa resaltar es que una ética sacrificial impone precisamente la aceptación de la ley, de la institucionalidad y de la autoridad, por encima de la libertad y de la liberación. El neoliberalismo se asienta precisamente en esta ética sacrificial. Las necesidades humanas deben ser postergadas en relación a los requisitos y las reglas del mercado. La institución del mercado se ha transformado en principio ético fundante. Pero esto supone la absolutización de una institución y el rechazo de toda racionalidad y de toda posibilidad de crítica frente a la misma”²¹. El mercado como principio ético fundante, cuenta a su favor con el poder normativo de lo fáctico, ejerciendo sobre la sociedad la fascinación del orden (Lechner). Esas condiciones marcan en el nivel ético-cultural las fuertes dificultades para la transformación de lo dado: “Aquí está la fuerza de la dominación, que no se quiebra tan fácilmente y que reestructura la manera de querer, poder y saber. Lo instituido es fascinante, atrae, conquista y castiga

17 José Luis Rebellato, “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza”. En Alvaro Rico y Yamandú Acosta. (compiladores) *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Nordan, Montevideo, 2000, 13-32, 13.

18 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 19-87.

19 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 28.

20 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 33.

21 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 68-69.

al que se aleja. Lo instituyente es amenazante, doloroso y arriesga el desplazamiento hacia la marginalidad”²².

Se trata en definitiva en el neoliberalismo de una identidad ético-cultural que privilegia lo instituido por sobre lo instituyente y, por lo tanto, es consagratória del orden: orden del ser en el que lo dado desplaza las alternativas en sentido fuerte, orden del conocimiento que recupera con fuerza el criterio correspondentista de la verdad y la pretensión de objetividad en los términos de una epistemología sin sujeto, y orden axiológico y ético “donde este universo armónico recibe una perfección más acabada. Si bien pueden surgir contradicciones tanto en el orden del ser como en el orden del conocer, las mismas se superan por la conformidad a un orden fáctico que logró el carácter de la normatividad. La carga afectiva que acompaña a toda norma ética y la presión ejercida por su carácter imperativo, hacen que la adhesión a los valores sea poderosamente efectiva. En fuerza del deber ser los hombres ajustan su conducta al orden social vigente, que ahora pasa a ser considerado como el mejor de los mundos posibles.

En un orden armónico y estético, a cada uno corresponde cumplir éticamente su papel. Las normas traducen constitutivamente el rol que a cada uno corresponde desempeñar, de modo tal que adquiera sentido acabado aquella expresión kantiana del imperativo categórico: actúa de un modo tal que la norma de tu acción pueda convertirse en ley universal. El deber ser es la prescripción para adherir al orden fáctico”²³.

La *topía-utopía* neoliberal encuentra además en términos culturales en la *topía-utopía* postmoderna, tanto elementos que apuntan a su discernimiento crítico, como otros que se solapan con ella, reforzándola: “En relación a una *cultura de la postmodernidad*, me parece importante señalar su carácter esencialmente ambivalente. No estoy insinuando que la postmodernidad responda a una concepción neoliberal. En muchos aspectos se contraponen casi frontalmente. Tampoco me estoy refiriendo a un pensamiento teóricamente coherente. Más bien es coherente con la cultura de la postmodernidad el desarrollo de una pluralidad divergente y contradictoria de abordajes. Aquí estoy considerando el postmodernismo como componente de una atmósfera cultural que parece articulada con la cultura neoliberal, en el marco de la crisis profunda de civilización”²⁴.

A favor del postmodernismo en la articulación del pensamiento crítico, Rebellato destaca la crítica al proyecto de la modernidad, con su absolutización de la racionalidad y su sentido del progreso unilineal y teleológicamente orientado; la deconstrucción de los metarrelatos con su sentido de necesidad y su relevo por la instalación de la contingencia y la búsqueda en la incertidumbre.

En cambio le merecen reservas críticas por su objetiva articulación con el sentido común neoliberal, la deconstrucción y disolución del sujeto en lo que supone junto a la correcta desarticulación de la tesis del sujeto único, portador *del* proyecto de emancipación, el exceso consistente en la negación del sujeto sin más que se

22 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 76.

23 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 79.

24 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 82. El mismo planteamiento en términos casi idénticos, ver José Luis Rebellato “Ética: paradigma comunicativo, autenticidad y posmodernidad” en José Luis Rebellato y Luis Giménez *Ética de la autonomía. Desde la práctica de la Psicología con las Comunidades*, Roca Viva editorial, Montevideo, 1997, 37-61, 56.

proyectaría inhabilitando el fundamento de las alternativas liberadoras. También la fragmentación del mundo de la vida y de los proyectos políticos característicos de la postmodernidad, parecen resultar funcionales al sentido común neoliberal y su ideología del fin de la historia.

La función liberadora del determinismo legal

El discernimiento crítico de la naturalización o deshistorización dominante en la dimensión ético-cultural de las sociedades contemporáneas aparece con mucha claridad en algunos pasajes de los análisis de José Luis Rebellato acerca de las subjetividades construidas sobre el modelo de la violencia²⁵. En ese contexto expresa en lo atinente al centro de interés que ahora focalizamos: “Los modelos neoliberales apuntan a la construcción de un sentido común legitimado sobre el sustrato de la normalidad, es decir, un sentido común que acepte esta sociedad como algo natural e inmodificable, quedando solo lugar para la adaptación a la misma. El conformismo generalizado está estrechamente vinculado con un naturalismo impuesto. El pensamiento único se nos presenta con una lógica irresistible: la lógica del capital sobre la vida, la lógica del único sistema viable sobre la posibilidad de pensar la alternativa”²⁶.

Agrega, ilustrando la deshistorización con un ejemplo fuertemente determinante de la actual situación de polarización y desintegración social de América Latina: “El pensamiento único se consolida en la medida en que profundiza el proceso de naturalización. El mundo de la normalidad crece continuamente, en la misma proporción que disminuye nuestra capacidad crítica y la percepción de posibilidades históricas de cambio. Quizás uno de los ejemplos más elocuentes de este proceso de naturalización y normalización del sentido común y del sentido político, es la amnesia histórica ante el problema de la deuda externa. Terminamos aceptando que es una realidad inmodificable, parte constitutiva de nuestra visión del mundo. La deuda externa se convierte en una deuda eterna e inmodificable. Hay un silencio en torno a este problema. La incapacidad una deuda creciente se traduce en la más absoluta dependencia. La aceptación y naturalización de la deuda externa de nuestra América Latina significa permitir el afianzamiento de condiciones de destrucción de la vida, de sumisión a las políticas diseñadas por los centros acreedores y de clausura del horizonte de las transformaciones posibles”²⁷.

Esta crítica a la deshistorización o naturalización de los procesos históricos operada por la ideología dominante, enlaza directamente con la posibilidad de superar las limitaciones de un sentido de futuro capturado por el determinismo legal tendencialmente instalado con la fuerza de lo instituido y con el grado de adhesión que despierta la normatividad de lo fáctico, abriendo la perspectiva liberadora en el

25 José Luis Rebellato, “La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza”. En *Corredor das idéias. Integração e globalização* (Organização: Antonio Sidedekum), Editora Unisinos, São Leopoldo, 2000, pp. 299-325, esp. 2. *Subjetividades construídas sobre el modelo de la violencia*, pp. 302-305. Una presentación muy semejante de esta cuestión en José Luis Rebellato, “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza”, esp. 1.2. “Una globalización que construye subjetividades sobre el modelo de la violencia”, 14-16.

26 José Luis Rebellato, “La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza”, 303 y “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza”, 15.

27 José Luis Rebellato, “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza”, 15-16.

sentido de un futuro-otro, emergente con la fuerza de lo instituyente y con el grado de adhesión que puede generar la normatividad de lo utópico. Se trata pues de una perspectiva que sin negar los determinismos, aunque ubicándolos dentro de sus estrictos límites, apunta desde su conocimiento a una estrategia del reconocimiento, críticamente articuladora del protagonismo de los seres humanos en la construcción del futuro.

La función anticipadora de futuro

La anticipación de futuro, implica la articulación de la utopía con la esperanza: “La esperanza cree en un sentido de la historia, pero se trata de un sentido que hay que construirlo fatigosamente. La esperanza tiene confianza en los valores éticos, especialmente en aquellos que se identifican con la justicia, la dignidad y la liberación, pero sabe que tiene que luchar con ardor para imponerlos históricamente. Le esperanza cree en la vida, pero frente a la destrucción permanente de la vida no tiene respuestas a la mano, sino el compromiso y la fidelidad incansable de luchar por la vida y por el derecho a la vida. La esperanza no da tranquilidad, sino que nos desacomoda permanentemente, puesto que nos está planteando siempre nuevos desafíos, nuevos caminos a recorrer, nuevas búsquedas.

Por eso la esperanza no es una actitud que deba ubicarse en el orden de las certezas. Menos aún en el orden de la ingenuidad o de la fatalidad histórica. La esperanza consiste en una profunda confianza en el sentido de una sociedad distinta, justa, donde sea posible el amor y la comunidad de comunicación. La esperanza no se basa en la razón dado que no se deriva a partir de ella. Más bien le da razones a la razón, razones que ésta a veces no logra entender. He aquí el aporte profundo de Pascal en su análisis de la apuesta. Sin apuesta no hay racionalidad posible. Quien no cree en lo imposible no podrá encontrar los caminos de la posibilidad histórica”²⁸.

La dimensión de la esperanza, tiene fuerte presencia en el pensamiento de Rebellato. La categoría de la esperanza, integra el título que comprende al pasaje que estamos analizando: *La opción por el sujeto popular, expresión de la esperanza*. También el de dos últimos trabajos ya citados: *La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza*, publicado en el 2000 y *Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza*, en prensa. Es sugerente destacar que la secuencia temporal muestra en primer lugar en el texto de 1995, la esperanza articulada y articulante de un sujeto, el sujeto popular, quien la expresa; pasa luego a ser una construcción de la educación popular la que no obstante suponer la fuerte participación del pueblo en su configuración como comunidad concreta, supone el protagonismo o al menos el co-protagonismo del educador popular; para llegar finalmente, en tercer lugar, a ser la construcción de una ética de la liberación.

Queda trazada no intencionalmente una clara línea desde la práctica hacia la teoría, desde el mundo de la vida al de las construcciones intelectuales, que parece implicar que el último encuentra en el primero la última instancia de sus motivaciones y orientaciones, al que puede devolver motivación y orientación redimensionadas, a través del proceso mediador de la práctica educativa. No obstante, dada la condición

28 José Luis Rebellato, *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, Conflicto Norte-Sur, Liberación.*, 172.

de la Ética como filosofía primera, para quien sin por ello perder su articulación con el sujeto popular fundamentalmente en cuanto educador popular -situación que implica una específica articulación- puede señalarse que se corren los riesgos de una inversión no intencional de desplazamiento de la última instancia de las motivaciones y orientaciones desde el mundo de la vida al de las construcciones intelectuales, con la posibilidad de producir el efecto también no intencional de la ilusión de demandas, motivaciones y orientaciones allí donde eventualmente pueden no existir realmente.

En todo caso es siempre la tensión, el desafío y el riesgo para todo pensamiento que quiere articular y articularse de un modo orientador no directivo con las prácticas colectivas, como es el caso del que nos ocupa, el que responde inequívocamente a la caracterización de pensamiento efectuada por Goldmann: “...el pensamiento es siempre el intento por hallar un *sentido* a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una *praxis* que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos...el conjunto de ese comportamiento exige siempre una síntesis viva entre el espíritu racional, el ordenamiento, por una parte, y, por otra, su adaptación a la realidad y a las aspiraciones del sujeto gracias al espíritu crítico”²⁹.

Es en relación a la esperanza que se recupera la pertinencia del sentido de la historia, pero a través de una ruptura con las filosofías de la historia de la modernidad para las cuales el sentido estaba teleológicamente predeterminado, así como también con la disolución del sentido que ha operado la postmodernidad. Se trata de una reserva de sentido que alimenta a y es alimentada por la esperanza: porque se tiene esperanza la historia tiene sentido, un sentido que se construye superando fatalismos optimistas y nihilistas en el proceso de construcción de la esperanza.

La esperanza es caracterizada como confianza en la posibilidad de la construcción de un sentido histórico, que es al mismo un sentido ético vertebrado en su orientación y realización por los valores de justicia, dignidad y liberación, que sin certezas, sin ingenuidad y sin fatalismos, hace vislumbrar como posible el futuro-otro de “la sociedad distinta, justa, donde sea posible el amor y la comunidad de comunicación”.

Surge al final del texto citado un punto importante de discusión. Dejar de señalarlo implicaría en buena medida declinar del manifestado propósito de “hacer justicia” que orienta la presente exposición. Señalarlo supone el riesgo de una eventual sobreinterpretación y por lo tanto, de cometer injusticia. Tiene que ver con la relevante cuestión de las relaciones entre la fe y la razón, que aquí aparece en la tensión imposible-posible o utópico-histórico. La discusión puede focalizarse en la utilización por parte de Rebellato de las expresiones cree y encontrar, que me llevan a suponer un deslizamiento no intencional hacia la fe en sus términos teológicos. Frente a las mismas, las expresiones piensa y producir que aquí propongo, intencionadamente adscribirían la fe al interior de un horizonte antropológico. Entiendo que con esta precisión, sin descalificar la pertinencia del creer como modo fuerte de la dimensión teológica del pensar³⁰, que por ser dimensión del pensamiento humano lo es también

29 Lucien Goldmann, *El marxismo y las ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, 38.

30 En relación a esta misma cuestión, Franz Hinkelammert que desarrolla un pensamiento explícitamente teológico y que Rebellato señala como su fundamental referencia al considerar el punto, en lugar de decir, como Rebellato: “Quien no cree en lo imposible no podrá encontrar los caminos de la posibilidad histórica”, dice: “Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible” (Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José-Costa Rica, 2ª ed., 1990, 26). “Concebir” implica una semántica que parece oscilar entre formar en su propio seno y pensar por conceptos, por lo que tal vez puede interpretarse más difícilmente reducible al “creer” que al “pensar”. Por otra parte,

de la realidad; su sustitución por el pensar no lo excluye, sino que lo incluye como una de sus dimensiones, evitando en cambio excluir no intencionalmente a quienes pueden pensar sin creer, del proceso de articulación de las posibilidades históricas desde la pluralidad de los sujetos no excluyentes. Justamente por ello, no se trataría tal vez de “encontrar los caminos de la posibilidad histórica” sino de producir desde nosotros mismos, nuestras mediaciones y determinaciones, las posibilidades históricas o la historia posible. Este proceso de “pensar” y “producir” incluye tal vez como un núcleo especialmente calificado a quienes les es dado “creer” y “encontrar”. Ellos se encuentran probablemente en mejores condiciones subjetivas para aportar el máximo de confianza al interior del que podría calificarse como un optimismo de tendencia; la confianza y el optimismo son las fuerzas subjetivas que construyen sentido y -en un uso fuerte de la expresión- hacen historia. Pero también asiste una especial calificación a quienes solo les es dado pensar y producir. Tal vez en ellos opere una moderación de la confianza y el optimismo en una suerte de escepticismo de tendencia³¹, que los constituye en las fuerzas subjetivas que pueden aportar el señalamiento de posibles ilusiones y eventuales excesos en esa construcción de sentido, maximizando la neutralización de los efectos negativos no intencionales de la acción, para lo cual no hay por supuesto garantías últimas.

En todo caso, tanto por razones de inclusión protagónica de la diversidad de los no excluyentes, como de las mayores garantías de eficacia histórica, la articulación de los que creen y encuentran con los que solamente piensan y producen, que en los términos categoriales es la expresión en la historia del encuentro sin confusiones entre la fe y la razón³², aparece como una necesidad que no tiene el carácter de la fatalidad sino de la posibilidad.

Esto nos coloca críticamente frente a la que es “condición”, “sentido” y “resultado nunca definitivo” de la producción discursiva a que dedicamos el presente análisis.

La función constitutiva de formas de subjetividad y la constitución de un sujeto

En el pensamiento de José Luis Rebellato, el sujeto no es una pura construcción intelectual en la esfera de la reflexión ética, tampoco una realidad sociológica, política y culturalmente dada en forma plenamente definida, sin reducirse a ser tampoco el producto de prácticas comunitarias estratégicas como las de la educación popular.

Es un poco de las tres cosas. La esfera intelectual de la Ética pretende encontrar motivaciones y orientaciones en una realidad sociológica, política y cultural plural y diversa que es identificada con la palabra pueblo, pretendiendo a su vez devolver motivaciones y orientaciones intelectualmente elaboradas, operantes en los procesos de articulación promovidos fundamentalmente por las prácticas de la educación popular, entre otras prácticas comunitarias y colectivas.

La idea de pueblo como sujeto implica en la argumentación de Rebellato una toma de distancia respecto del marxismo clásico que de acuerdo a su lectura habría hecho del proletariado el sujeto de la historia³³. Observa críticamente respecto de ese protagonismo del proletariado: su definición a partir exclusivamente de determinaciones estructurales objetivas que de suyo lo constituirían en “sujeto portador de la verdad, de los intereses universales y de la transformación”³⁴. A juicio de Rebellato “...el marxismo clásico no está elaborando una teoría y una *praxis* desde el punto de vista de los oprimidos, sino desde el punto de vista del sujeto colectivo que será protagonista y vencedor en la sociedad futura”³⁵. Hecha la salvedad que “el marxismo clásico” no necesariamente coincide con el pensamiento de Marx, sino que se trata de una continuación-apropiación-reformulación diversa de sus análisis desde nuevas circunstancias y desafíos; entiendo que en Marx la teoría y la *praxis* que se elabora, en la medida en que se elabora, al pretender ser elaborada desde el punto de vista del proletariado, pretende serlo desde el punto de vista de los oprimidos bajo la precisa forma de la explotación visualizada como la forma sistémica de opresión, con definido perfil en el sistema que analiza críticamente. Ciertamente es, muy probablemente, que la elaboración teórica de esta figura de la opresión, así como de la *praxis* que supuestamente habrá de superarla, deja por fuera otras formas de la opresión, no respondiendo entonces en su amplitud y diversidad efectiva al “punto de vista de los oprimidos”³⁶.

Debe consignarse además que, en último análisis, la elaboración teórico-práctica de Marx, no apunta a un futuro protagonismo del proletariado que como el que la burguesía ha desplegado hasta el presente, signifique nuevas relaciones de dominación, sino que abriga la pretensión respecto a que la superación de la explotación capitalista del hombre por el hombre, instalará a los seres humanos en el comienzo de la verdadera historia humana, sin explotados ni explotadores, que desde los límites

“descubrir” pareciera encontrarse en un punto medio en lo que al menor o mayor protagonismo del sujeto se refiere, entre “encontrar” y “producir”.

31 La expresión escepticismo de tendencia tiene que ver particularmente con el escepticismo en el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira. La caracterización que del mismo nos proporciona Arturo Ardao, se ajusta razonablemente a lo que quiero significar al utilizar la referida expresión para los que siéndoles dado pensar no les es dado creer (en el sentido fuerte de la fe religiosa): “Más allá del escepticismo en cuanto al método, hay en Vaz Ferreira una forma de escepticismo en cuanto a las conclusiones: la que resulta del constante cuidado crítico para no creer sino con las debidas garantías, y ello mismo en el grado en que corresponda y con el espíritu abierto para, llegado el caso modificar la creencia” (Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956, 62.).

En cuanto a la paralela expresión optimismo de tendencia que he acuñado para quienes les es dado creer -lo cual no niega el pensar sino con las debidas garantías, y ello mismo en el grado en que corresponda y con el espíritu opuesta: disposición a creer aún en ausencia de garantías suficientes y resistencia a modificar la creencia.

32 Este encuentro puede darse y de hecho se da también en cada persona. Aquí articular las dimensiones sin confundirlas es una tarea que requiere un permanente y esforzado ejercicio de autocrítica.

33 Aquí sea tal vez adecuado señalar que probablemente para Marx (cuyo pensamiento no debe identificarse necesariamente con el del “marxismo clásico”) el *proletariado* es *sujeto de la praxis revolucionaria* (y por lo tanto un sujeto que se construye y disuelve en el propio movimiento de transformaciones que pretendidamente habrá de protagonizar), por lo tanto, no es *sujeto de la historia* al modo del sujeto absoluto hegeliano. Hay en Marx “...un desplazamiento a la *praxis* como nervio dinamizador de las transformaciones, por lo que si bien eventualmente el proletariado puede ser estimado como Sujeto de una *praxis* revolucionaria, en cuanto ella lo transforma a él mismo y a la realidad más allá de sus intenciones y proyectos, no puede sostenerse la pretensión de que el proletariado haya ocupado el lugar del Espíritu Absoluto hegeliano como nuevo Sujeto de la historia” (Yamandú Acosta, “Sujeto, Democracia y Ciudadanía”, en PASOS N° 90, DEI, San José, Costa Rica, julio-agosto 2000, 1-10, 5).

34 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 168.

35 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 168.

36 Que en rigor no podría ser “el punto de vista” más que como metáfora para designar la seguramente dificultosa articulación de *diversos* - y muy probablemente *avces divergentes* - puntos de vista.

de su propia mirada crítica sería tal vez condición no solo necesaria sino también suficiente, para que lo fuera sin oprimidos y sin opresores³⁷.

En lo que al marxismo se refiere, Rebellato se manifiesta especialmente afin a “la postura de Gramsci, para quien la filosofía de la praxis debe necesariamente contener una reforma intelectual y moral, integrando los procesos subjetivos de transformación en los niveles de la conciencia y la voluntad”³⁸.

Pueblo para Rebellato, quien sigue en esto explícitamente a Giulio Girardi, tiene un sentido social y un sentido político que se complementan: “En *sentido sociológico*, por pueblo se entienden las mayorías pobres y oprimidas. En concreto, se trata de los asalariados, los trabajadores informales, desocupados, mujeres, indígenas, ocupantes de tierras y de viviendas, negros, jóvenes, ancianos, discapacitados, marginados.

En *sentido político*, la categoría pueblo supone una toma de partido por el proyecto de liberación. Pueblo designa, pues, a los sectores pobres, oprimidos y excluidos en cuanto articulados y movilizados por un proyecto de resistencia y de liberación. Se trata de los sectores oprimidos en la medida en que se constituyen en sujetos históricos”³⁹.

37 Aquí me permito disentir en forma matizada pero significativa con señalamientos de Giulio Girardi que José Luis Rebellato hace suyos: “En definitiva, pues, también para Marx y Engels la verdad sobre la historia está en el punto de vista del grupo social vencedor, que hasta ayer lo ha sido la burguesía, pero que mañana lo será el proletariado. Por eso polemizan duramente con Kriege, denunciando su confusión entre los pobres y el proletariado y sus derretimientos de amor (...).

Alineándose, pues, de parte del proletariado, Marx, no se pone formalmente de parte de los pobres, de los débiles, sino de parte de los más fuertes de mañana. La validez epistemológica del punto de vista del proletariado no es vinculada por él a la condición de oprimido, sino de fuerza histórica ascendente. No brota de actitudes subjetivas, sino de una situación económica objetiva” (Giulio Girardi, *La túnica rasgada. La identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1991, 301-302; citado por José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 169.

Me pregunto si asumir, como lo hicieron Marx y Engels -y prefiero reducir el alcance de mis reflexiones a Marx- el punto de vista del proletariado en el marco del proceso histórico en que lo hicieron, significa adoptar el punto de vista del grupo social vencedor? ¿La condición de “los pobres” no es también en el capitalismo como la del “proletariado” producto de una “situación económica objetiva”? ¿La “situación económica objetiva” niega acaso las “actitudes subjetivas” o puede en buena medida explicarlas?

¿No apuntan acaso tanto Girardi como Rebellato en su opción por los oprimidos, a articularse en sus procesos de resistencia y liberación? ¿No hay allí una apuesta a la construcción de poder que en términos políticos busca vencer las determinaciones sistémicas opresoras y excluyentes? ¿Estarían ellos adoptando el punto de vista de eventuales vencedores del mañana? Pienso que la validez epistemológica de la opción punto de vista del proletariado (por cierto objetivo y muy improbablemente subjetivo) por parte de Marx en el contexto en el que tuvo lugar, es indiscutible como clave de discernimiento crítico de la *esencia* misma del sistema capitalista cuyo producto más característico es la producción del *proletario* que es la expresión paradigmática del *ser humano* como *mercancía*. Ese *lugar epistemológico* permite mostrar como el sistema destinado a producir y reproducir la vida humana en realidad la niega, afirmándola solamente como un medio para la reproducción del sistema y nunca como un fin en sí misma, condición que legitimaría a tal sistema, que oculta bajo sus logros sistémicos auto-reproductivos, una tendencialidad fuertemente destructora -como Marx advirtiera en *El capital-* de la vida humana y la naturaleza. Esto no quiere decir que el pretendido punto de vista (objetivo) del proletariado asumido por Marx, no implicara, como seguramente todo punto de vista, sus limitaciones.

Hoy, la opción por los *oprimidos* o los *pobres*, en la línea de pensamiento crítico que Girardi y Rebellato expresan tan claramente, podría implicar la adopción de un punto de vista epistemológicamente tan cuestionable de acuerdo a su propia perspectiva como el de Marx, por tratarse en el caso de los pobres y los *oprimidos* de condiciones humanas determinadas (o “sobredeterminadas” cuando pensamos en situaciones de opresión que no pasan en su eje central de definición por la pobreza) por “una situación económica objetiva”, sumándose, comparativamente con el *proletariado*, una presumible mayor debilidad y dificultad en la articulación y proyección del *sujeto social* como *sujeto político* para liberarse de las múltiples formas de la opresión.

38 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 168-169.

39 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 168. La expresión “sujetos históricos”, que aquí aparece, o en singular “sujeto histórico”, tiene una ambigüedad que debe ser señalada. Todos los *sujetos*, entendiendo por tales a los seres

Agrega Rebellato a las dimensiones social y política ya señaladas, la dimensión cultural con su componente ético de carácter central, en consonancia con el ya señalado carácter de la Ética como filosofía primera en la construcción de su pensamiento: “El concepto de pueblo que se está utilizando incluye la dimensión ético-política de su constitución como tal. Luego la dimensión cultural es esencial para comprender la categoría de pueblo. Prescindir de ella supone recaer en los enfoques objetivistas y deterministas”⁴⁰.

Desde la pretensión que una cierta centralidad de la dimensión cultural habilita a superar “enfoques deterministas y objetivistas” que en su lectura compartida con Girardi, serían propios del “marxismo clásico”, asistiríamos con el cambio en la connotación a una ampliación en la denotación de la palabra pueblo: “De acuerdo a este enfoque, el pueblo abarca también a todos aquellos sectores que son aliados en cuanto se identifican y han hecho una opción por y junto a los sectores explotados, dominados y excluidos. Se trata, entonces, del bloque ético-político alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación. Supone al pueblo entendido como sujeto protagónico y consciente, en cuanto gestor de una identidad nueva, madura y crítica. Con lo cual, la categoría pueblo no es una categoría absoluta y encerrada en sí. Más bien se trata de algo que se construye, de un proceso marcado por las tensiones y contradicciones, de la articulación entre las dimensiones objetivas, económicas y sociales, por un lado y las dimensiones éticas, políticas y culturales, por el otro”⁴¹.

En estas últimas afirmaciones se estaría haciendo referencia no ya al pueblo en sentido sociológico sino, o bien al pueblo en sentido político o, mejor aún, al pueblo en su sentido político y sus aliados que por su opción y común articulación en torno

humanos, claramente en su condición individual y más discutiblemente en algunos modos de sus articulaciones colectivas efectivas o posibles, son “sujetos históricos” en el sentido de que lejos de tener un estatuto metafísico de la índole de las sustancias, tienen en los procesos históricos las condiciones de su producción. No es en este sentido amplio en que Rebellato utiliza aquí la expresión “sujetos históricos”. En el contexto de enunciación quiere referirse más a quien es *productor de la historia* que *producto de la misma*, por lo que allí *sujeto histórico* si lo expresáramos en singular, debería ser presentado con la fórmula más precisa de *sujeto de la historia*. *Sujeto de la historia*, introduce de alguna manera a la metafísica en la historia, haciendo correr el riesgo de que al acentuar la condición de *productor*, tiende a minimizar la de *producto* del acaecer histórico. Ya he aclarado en nota anterior que, a mi juicio, en Marx el *proletariado* es identificado como *sujeto de una praxis revolucionaria* posible que habrá de transformar las relaciones capitalistas de producción, así como la burguesía ha sido el *sujeto de una praxis revolucionaria* efectiva que transformó las relaciones feudales de producción, dando lugar a las relaciones capitalistas con las que se identifica. En ese sentido en Marx *sujeto de la praxis* no equivale a *sujeto de la historia* (especialmente en su sentido fuerte sustancial-metafísico, que Hegel introduce en la historia bajo la figura del *espíritu absoluto*), pues mientras este último se afirmaría en su condición de *productor*, negando, invisibilizando o minimizando su condición de *producto*, el primero encuentra en su insoslayable condición de *producto* de determinaciones históricas objetivas, la razón y la fuerza para afirmarse como *productor* de transformaciones históricas que al afectar centralmente las relaciones de producción, suponen para el caso del proletariado que ese movimiento de auto-afirmación, sea conjuntamente con la negación de la burguesía, el de su propia negación.

40 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 169. Podemos preguntarnos: ¿acaso el “objetivismo” y el “determinismo” no afectan tanto “la dimensión cultural” como la “dimensión económica”? ¿No lo ha señalado abundantemente el propio Rebellato siguiendo a Castoriadis al apostar a lo *instituyente* frente a lo *instituido*? Es cierto que Rebellato dice que “el concepto de pueblo no está definido sólo por la situación objetiva en la estructura de la sociedad” (*Ibidem*, 168), lo cual quiere decir que acepta que esa situación objetiva estructural también lo define. Luego parece autonomizar a la dimensión cultural en el grado tal de convertirla aparentemente de suyo en *espacio de autonomía*, cuando en realidad la *autonomía*, como él mismo lo reconoce en sus múltiples análisis, no es más que una posibilidad en el marco férreo de los determinismos sistémicos que llegan a colonizar -utilizando aquí un lenguaje habermasiano - el mundo de la vida, como acontece a su juicio muy enfáticamente en la dimensión cultural y en el núcleo ético de la misma, según ya lo consignáramos, con el neoliberalismo que llega a convertirse en sensibilidad y sentido común dominante.

41 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 169.

a un proyecto, constituyen -en lenguaje que conjuga la filiación gramsciana con la filiación liberacionista- el bloque ético-político alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación.

Mientras lo que determinaba al proletariado como presunto sujeto de la historia en la lectura del marxismo clásico eran las condiciones objetivas estructurales y hacía pensar en objetivismo y determinismo, lo que orienta al pueblo como sujeto con una identidad, madura, nueva y crítica en la lectura de la ética de la liberación, es la articulación en torno a un proyecto de carácter ético-político, que hace pensar más en subjetivismo y autonomismo, articulación en que la racionalidad práctica no disimula sus compromisos con la racionalidad estratégica: “el sujeto, no se define únicamente por su situación objetiva, sino también y esencialmente por su dimensión ética y política”⁴².

Es en ese proceso de constitución del pueblo como sujeto en especial referencia a la dimensión ético-cultural y ético-política, que Rebellato introduce la mediación de la educación popular liberadora, que entiende fundamental en el mismo: “más que de un sujeto corresponde hablar de sujetos con identidades diversas, donde cada uno se constituye en la medida en que articula sus intereses, luchas y resistencias con los demás sujetos del bloque hegemónico alternativo. Pero, además, estas luchas y construcción de alternativas deben ser inseparables de un proceso de educación popular liberadora, que requiere la autoeducación colectiva de los sujetos. Obviamente, con esta afirmación no se está excluyendo la intervención de educadores, sino que se está poniendo el centro del proceso educativo en el protagonismo de los propios sujetos”⁴³.

Esta educación popular liberadora, es el proceso de mediación práctica por el cual la Ética, que no se disimula como ética de la liberación que ha optado por el pueblo como sujeto⁴⁴ se articula en las prácticas liberadoras. La educación popular liberadora por su parte, reconoce en esa ética el eje de fundamentos teórico-prácticos: “La ética es un eje transversal de una educación popular que apuesta a la libertad. Lo es, por lo menos, en tres sentidos en cuanto al proyecto educativo, animado por la apuesta a la transformación, a la esperanza y a la libertad (1). Lo es, también, en relación a los sujetos de dicho proyecto, en la medida en que se convierten (*metánoia*) en actores de la transformación; la ética, pues, está en el centro del compromiso con el desarrollo de una identidad crítica, madura y autónoma. Los sujetos se constituyen como tales también éticamente, dado que no son resultado mecánico de procesos económicos estructurales (2). Lo es, por fin, en relación a las actitudes que asumen los educadores y los educandos: actitud de escucha, de confianza, de autoanálisis y de construcción dialógica de las normas morales que acompañan al proceso educativo. Puede decirse que la ética -en el proceso de aprendizaje interlocutorio que caracteriza a la educación popular- nunca está dada de antemano, sino que es resultado de una construcción colectiva. Por cierto, se trata de un constructivismo basado en los valores de la autonomía, de la libertad y de la dignidad”⁴⁵.

42 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 169.

43 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 169.

44 “La opción por el pueblo como sujeto es el sustento de una ética de la liberación” (José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), p. 170.

45 José Luis Rebellato, “La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza”, 320.

Aquí la palabra “ética” remite a una dimensión teórico-práctica articulada por y articulante de la comunidad que se congrega en el proceso de la educación popular liberadora: por ello es condición y resultado, *a priori* y *a posteriori*. *A posteriori* porque de otra manera no habría aporte significativo del proceso de la educación popular a la construcción del sujeto y *a priori* porque sin el reconocimiento compartido de valores básicos como la autonomía, la libertad y la dignidad, la expresión educación popular liberadora sería un rótulo vaciado de sentido y reproductor del sistema de dominación en vez de constructor del pueblo como sujeto.

Pero Ética en la producción discursiva de Rebellato, remite de modo abundante y significativo al mundo de las construcciones intelectuales, al de la argumentación filosófica que proporciona el trasfondo teórico fundante, tanto de la opción por el pueblo como sujeto, como de la educación popular como *praxis* privilegiada para la constitución de ese sujeto en las dimensiones claves de lo ético-político-cultural.

Es de la Ética en este sentido, y por ello la escribo con mayúscula, de la que quiero ocuparme ahora. Ella es identificada como Ética de la liberación, la que a la centralidad de la opción por el pueblo como sujeto⁴⁶, suma la articulación con la utopía como fuerza histórica⁴⁷, proyectándose particularmente en la dimensión de la cultura en la construcción de resistencia y alternativa popular⁴⁸.

Desde esa Ética de la liberación se debate con los supuestos éticos del neoliberalismo y la ética del mercado⁴⁹, a través de fuertes señalamientos críticos a la pretensión del mercado como institución perfecta, a la *justicia* del mercado en tanto negación de la justicia social, al predominio de la racionalidad instrumental, al antiutopismo que resulta ser un utopismo anti-utópico, a su condición de revolución contra la solidaridad, a su ideología del fin de la historia y a su condición de ética del orden que configura una identidad sometida⁵⁰.

Desde esa misma Ética de la liberación se debate también con la Ética comunicativa especialmente en las formulaciones de Apel y Habermas, rescatando como especialmente relevante y convergente con la perspectiva ética de la liberación la centralidad de la racionalidad dialógica, pero señalando limitaciones en el que identifica como procedimentalismo kantiano, en un presumible soslayamiento de las condiciones materiales de participación en el diálogo y en los riesgos de una proyección con pretensión de universalismo, del eurocentrismo que notoriamente trasunta ese paradigma de racionalidad comunicativa⁵¹.

46 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 157-177.

47 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 179-193.

48 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 195-226.

49 José Luis Rebellato, *Ibidem*. (1995), 19-87.

50 Prácticamente todas estas cuestiones han sido previamente abordadas al considerar desde la perspectiva de análisis de la *función utópica del discurso, la función crítico-reguladora* en la producción discursiva de José Luis Rebellato.

51 José Luis Rebellato, *Ibidem* (1995), 91-150. También, *Ibidem*. (1997), 38-41. En este diálogo desde la Ética de la liberación con la Ética comunicativa, Rebellato hace suyos señalamientos y argumentos que reconocen fundamentalmente la autoría de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert. Los análisis de estos autores seguramente le aportan significativamente en su concepción de la Ética de la liberación, así como también en sus análisis del neoliberalismo, en los de la postmodernidad y -para el caso, Dussel exclusivamente- en los relativos a la ética de la autenticidad de Charles Taylor.

Del debate desde la Ética de la liberación con la ética vinculada a la cultura de la postmodernidad⁵² ya han sido también destacados convergencias y divergencias⁵³ fundamentales que llevan a Rebellato a concluir: “Quizás debamos hablar de un postmodernismo progresista, entendiendo por tal aquél que, adhiriendo a los valores de la justicia y de la liberación, nos vuelve conscientes de las diferencias, de la necesidad de construir la unidad en la diversidad y de la búsqueda constante, renunciando a seguridades absolutas; así como debamos referirnos a un postmodernismo reaccionario, identificándolo con las propuestas que concluyen en la disolución de los sujetos y en la reducción de la diversidad a fragmentación. Puede ser que en esta oscilación radique el carácter profundamente ambivalente de la postmodernidad. Del reencuentro de la postmodernidad con su inspiración emancipatoria depende que sus propuestas no terminen operando en forma funcional respecto a la coherencia monolítica de los modelos neoliberales”⁵⁴.

Con la ética de la autenticidad de Charles Taylor, la ética de la liberación de Rebellato parece haber encontrado solamente convergencias e insumos para el desarrollo de la propia perspectiva. Encuentra una gran afinidad con la caracterización liberalismo de la neutralidad con la que Taylor se refiere críticamente a las éticas procedimentales (Kant, Habermas) en el señalamiento de la contradicción pragmática en que incurrirían al desplazar lo sustantivo de la ética por lo procedimental, consistente en la negación no-intencional de la posibilidad misma de los procedimientos. Frente a la pretensión de neutralidad respecto de los bienes y valores morales que caracterizan al liberalismo de la neutralidad de las éticas procedimentales, la ética de la autenticidad implica inclinación hacia los bienes y orientación por evaluaciones fuertes dentro de horizontes de sentido en relación a los que la construcción de la identidad supone interlocutores, por lo que el lenguaje y la relación comunicativa aparecen al modo de condición trascendental de identidad. Desde estos fundamentos, la ética de la autenticidad ante la actual fragmentación del espacio público opta por el protagonismo de la ciudadanía y apuesta a una política del reconocimiento como requisito de las diversidades⁵⁵.

La Ética de la liberación de Rebellato, identificada en buena medida con la ética de la autenticidad, es identificada también como ética de la vida, ética de la alteridad, ética de la responsabilidad, ética de la dignidad, ética de la esperanza y ética de la autonomía. Esta última determinación, la de una ética de la autonomía incluye de modo particularmente enfático, señala Rebellato, la categoría de subjetividad.

No se trata, agrega Rebellato, de “...una subjetividad autocentrada, sino dialogante y descentrada, proyectada a un constante proceso de aprendizaje y desaprendizaje”⁵⁶.

Volvemos a la cuestión del sujeto -de la que nunca hemos realmente salido-, ahora en las determinaciones conceptuales que provienen de la construcción intelectual de la Ética en cuanto ética de la autonomía:

“a) Ser sujeto es poder elegir. Y elegir, incluso, la destrucción y la propia autodestrucción. O, por lo menos, amenazar seriamente la supervivencia. La violencia del sistema en que vivimos es un ejemplo de destrucción de nuestro eco-sistema de vida. o sea, nuestra subjetividad es profundamente ética, no puede separarse de valores, de opciones, de apuestas. La apuesta más significativa es aquella que nos enfrenta a la vida y a la actitud de esperanza, o a la muerte y a la actitud de resignación.

b) La subjetividad es dialógica. Formamos parte de un ecosistema de comunicación. En el lenguaje del paradigma de la complejidad, se diría que la subjetividad integra bucles de retroalimentación. Pero son bucles y sistemas que pueden ser modificados. Que pueden ser cortados en alguna parte. Quizás el sujeto es la posibilidad de la ruptura de un bucle de retroalimentación. No en forma absoluta, por supuesto. Pero tenemos la posibilidad de protagonizar, es decir, de tomar iniciativas que alteran el ecosistema en el que nos movemos. A mi entender, las visiones sistémicas no dan cuenta suficientemente de la experiencia originaria de la subjetividad y la libertad.

c) Ser sujeto es poder ser autónomo. Utilizo la expresión “poder ser”, en virtud de que también puedo ser heterónimo. O, mejor dicho, el espacio moral y normal en que nos movemos es el de la heteronomía. Se trata de un espacio donde las opciones y comportamientos ya están trazados. En tal sentido podría hacerse una cartografía de la heteronomía. Una especie de mapa de cuan heterónomos somos en cada uno de los espacios donde nos movemos. Cambiar la heteronomía en autonomía es el gran desafío ético.

d) Ser sujeto es formar parte de comunidades y tradiciones dialógicas, en las que construimos nuestra identidad en la interacción con los “otros significantes” (Mead). Lenguaje, cognición, emoción, valoración, se dan en circuitos dialógicos. No se dan en una conciencia encerrada en sí. La autonomía se construye con otros. O mejor dicho, se conquista con otros. Desde esta perspectiva, el concepto de *autopoiesis* (autoproducción) no define al sujeto en cuanto tal. Quizás defina a la vida en cuanto tal. El sujeto, además de *autopoietico* es autónomo. Y su autonomía se da dentro de tradiciones culturales.

e) Ser sujeto es vivir la experiencia de la contradicción. Y, por lo tanto, la experiencia del compromiso (aún en su forma de descompromiso). Pues, asegurar la autonomía, supone luchar por condiciones que hagan posible -a todos los hombres y mujeres- la experiencia de ser autónomos. Es el gran aporte del imperativo kantiano y de su intento de universalización. Actuar de manera tal que el otro no sea considerado como medio, sino respetado como fin. Y hacerlo de un modo tal que se vuelva un principio universal. Se trata de universalizar libertades y, por lo tanto, de universalizar solidaridades. Ahora bien, asegurar condiciones significa también *luchar contra*. Por ello -a pesar de que nos duela- la autonomía también se construye contra otros, es decir, contra quienes crean condiciones favorables a la heteronomía”⁵⁷.

Estas formulaciones expresan con claridad un sujeto que se constituye y especialmente el modo en que se constituye: descentrada y dialógicamente. El sujeto que se constituye en la producción discursiva que aquí se ha presentado lo hace en diálogo con la gente⁵⁸, con diversas expresiones de la ética teórica, de la filosofía y de las

52 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1995), 82-87; *Ibidem.* (1997), 56-61.

53 En el tramo final del desarrollo del título *La función crítico-reguladora*.

54 José Luis Rebellato, *Ibidem.* (1997), 61.

55 José Luis Rebellato, *Ibidem.*, (1997), 42-55.

56 José Luis Rebellato, “La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza”, 318.

57 José Luis Rebellato, *Ibidem.*, 319-320. Las cursivas son mías.

58 José Luis Rebellato y Pilar Ubilla (Coordinadores), *Democracia, Ciudadanía, Poder. Desde el proceso de descentralización y participación popular*, Nordan, Montevideo, 1999.

ciencias sociales en general y, en definitiva, con el mundo, cuyo conocimiento y evaluación parecen encontrar en este “poder ser” autónomo, condiciones seguramente necesarias para su transformación.

Este sujeto descentrado y dialogante que se afirma discursivamente, tal como la exposición y análisis de su pensamiento lo ha mostrado, da razón a la pretensión de justicia de caracterizarlo como un recomienzo de la filosofía latinoamericana.

La continuación de ese diálogo que nadie puede hacerla en nombre del personalismo sujeto de esa producción discursiva, ni debería hacerla en el modo del sometimiento acrítico a sus determinaciones instituidas; en cambio puede y debe hacerse en el esfuerzo del “poder ser” sujetos autónomos, descentrados y dialogantes.

Esta actitud descentrada y dialogante, que los involucrados en el mismo universo discursivo y social en el que el pensamiento de José Luis Rebellato tiene presencia instituida e instituyente, podemos y debemos asumir, representa la posibilidad de asegurar que ese recomienzo de la filosofía latinoamericana que él expresa paradigmáticamente, lejos de quedar trunco por su desconocimiento o de secarse por sometimiento acrítico a sus determinaciones, pueda fructificar en múltiples y articulados recomienzos.

UNA AUSENCIA PRESENTE: ÉTICA Y PRAXIS EN JOSÉ LUIS REBELLATO*

Una ausencia presente

La aproximación al eje *ética y praxis en José Luis Rebellato* que aquí se inicia, hace suya la centralidad que la categoría “sujeto” tiene en el mismo, en torno a la cual se anudan un *sujeto de la ética* y una *ética del sujeto*, un *sujeto de la praxis* y una *praxis del sujeto*, una *ética de y desde la praxis* y una *praxis de y desde la ética*.

El *sujeto de la ética de y desde la praxis* y de la *praxis de y desde la ética* de José Luis Rebellato, y por lo tanto éste mismo en cuanto *sujeto*, -con su *pathos*, su *ethos* y su *logos*- considerado a diez años de su desaparición física, en su *vigencia* y *validez*¹ hoy entre nosotros, y por lo tanto nuestra posible afirmación como *sujeto*; encuentran no casualmente la que tal vez sea su mejor caracterización, en la siguiente fórmula, que haciéndola nuestra ponemos a consideración, enunciada por su autor seguramente sin haber tenido en cuenta especialmente a José Luis Rebellato, a quien conoció y con quien tuvo relación personal e intelectual: “El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse se desarrolla como sujeto.

* Texto correspondiente a la ponencia presentada en la Mesa dedicada al Eje “Ética y Praxis”, realizada en el marco de las actividades preparatorias del X Congreso Iberoamericano de Extensión Universitaria “Extenso 2009, José Luis Rebellato”, organizadas por el Programa de Formación en Extensión SCEAM, Universidad de la República, Aula Magna de la Facultad de Psicología, Montevideo, 28 de mayo de 2009.

1 Sobre “vigencia” y “validez”, volvemos una vez más a hacer nuestros explícitamente, los señalamientos de Mario Sambarino al respecto en su más importante libro que este 2009 cumple cincuenta años de publicado: “la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que en él es *válido*”, significa la distinción entre “el orden de lo que es según valores” y el “orden de lo que es valioso que sea” (Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959, esp. Investigación cuarta “Sobre la aporeticidad esencial de toda eticidad”, 229-290). La vigencia y validez de la ética de y desde la praxis y la praxis de y desde la ética de José Luis Rebellato hoy -2009- en nuestro actual “universo cultural” puede afirmarse en perspectiva instituyente por relación a lo *instituido* ante lo que se constituye como alternativa.

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso, sino resulta como su *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende.”²

En anterior ocasión, a un año de su fallecimiento, desarrollamos en su homenaje la exposición “José Luis Rebellato: un recomienzo de la filosofía latinoamericana”³, haciendo nuestros los fundamentos que ofrece Arturo Andrés Roig⁴ relativos a los comienzos y recomienzos de la filosofía latinoamericana, que implican el ejercicio del *a priori* antropológico en el que va en juego la afirmación de un *sujeto*, como condición de posibilidad y sentido de la filosofía misma, que no es otra cosa que uno de los modos de su objetivación; tesis que José Luis Rebellato ilustra paradigmáticamente en las distintas facetas y objetivaciones de su trayectoria vital.

Sin entrar en contradicción con los desarrollos efectuados en aquella ocasión, sino complementando los mismos, nos desplazamos hoy, en lo que a José Luis Rebellato y su pensamiento se refiere, de su focalización como *recomienzo de la filosofía latinoamericana*, a la de la *ética*, la *praxis* y sus relaciones.

En cuanto al marco teórico de la presente aproximación, si bien como en la anterior la categoría de referencia sigue siendo la de *sujeto*, en esta ocasión se desplaza de la fundamentación ofrecida por Roig como *lugar antropológico* de la de la filosofía latinoamericana, a la ofrecida por Hinkelammert como *lugar epistemológico* del *pensamiento crítico*⁵; fundamentaciones que por otra parte según hemos argumentado⁶, elaboradas en su convergencia pueden aportar al desarrollo de una teoría explicativa y legitimatoria del sujeto y su historicidad y con ello a la superación de la orfandad que en términos de una teoría de las relaciones entre sujeto y estructura, nos han dejado el estructuralismo y el posestructuralismo.

Siendo en buena medida distinta la *unidad de análisis*⁷, por ser distinto –aunque complementario o convergente el marco teórico de la actual aproximación-, es también

distinta –aunque más evidentemente complementaria o convergente- la *unidad de estudio*, constituida en esta ocasión por el texto que, fechado por José Luis Rebellato en noviembre de 1999 – mes y año de su fallecimiento- titulado “Globalización neoliberal, construcción de alternativas populares y ética de la liberación” no fue objeto de nuestra consideración en la anterior ocasión, que probablemente antecedió a su póstuma publicación como libro bajo el título *Ética de la liberación*⁸ en el año 2000.

La actual *unidad de estudio* respecto a la cual la *unidad de análisis* es su “trascendentalidad inmanente”, merece tres comentarios preliminares.

Se trata de un texto que recoge elaboraciones últimas de José Luis Rebellato poco antes de su fallecimiento, circunstancia que lo singulariza dentro del legado que constituye el conjunto de su pensamiento y acción.

Es un texto que discurre sobre los ejes de la *ética* y de la *praxis* que son los que centralmente nos convocan en esta instancia.

Por la oportunidad del texto y la de la actual ocasión de análisis, quedamos estrictamente instalados en los ejes de *ética* y *praxis* en José Luis Rebellato diez años después.

Volviendo a la formulación de nuestro actual marco teórico de análisis según el cual el *sujeto* es una *ausencia presente como ausencia*, proponemos que ella describe nuestra actual situación cultural –como uruguayos, como latinoamericanos, como habitantes del planeta en este mundo globalizado bajo impronta neoliberal del siglo XXI-, y que puede en particular aplicarse a José Luis Rebellato con su *ética* y a su *praxis*, que es singularmente una *ausencia presente como ausencia*, que como tal ausencia “solicita”.

Una *ausencia* –la de José Luis Rebellato, su *ética* y su *praxis*- paradigmáticamente *representativa de aquella ausencia presente como ausencia* que nos invita “a responder a esta ausencia positivamente” aunque “sin eliminarla como ausencia”, para que la vigencia y validez instituyente no se congele en la vigencia de lo instituido especialmente en lo que en éste carece de validez, para que el ser humano no se reduzca sin eventualmente pretenderlo a “actor o individuo calculante” y por lo tanto “parte del sistema”, en lugar de enfrentarlo y trascenderlo en su condición de “sujeto”- que es trascendentalidad inmanente a la condición del “actor” y por lo tanto al “sistema”⁹- que es condición de posibilidad para transformarlo.

Las prácticas emancipatorias en el contexto de la globalización neoliberal

Desde la convicción que “la reflexión ética no puede desarrollarse como si fuéramos sujetos ajenos a lo que históricamente está sucediendo”¹⁰, lo cual implicaría a juicio

2 Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003, 495-496.

3 Yamandú Acosta, “José Luis Rebellato: un recomienzo de la filosofía latinoamericana”, en Revista Encuentros N° 8, Revista de Estudios Interdisciplinarios, CEIL-CEIU, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 2002, 47-69.

4 Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981 y *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993.

5 “Todo pensamiento que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual la crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana” (Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007, 278).

6 Yamandú Acosta, *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2008, 89-91 y 93-104.

7 El discernimiento entre *unidad de análisis* y *unidad de estudio*, tiene el carácter de un “préstamo”, que desde el campo de la Antropología social, por la mediación de Mariana Viera, eficaz colaboradora en un proyecto de investigación,

tomamos del libro de Rosana Guber *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004 y traducimos a nuestro presente campo de análisis y estudio.

La *unidad de estudio* es el “texto” o “unidad discursiva” físicamente determinada, mientras que la *unidad de análisis* es el *pensamiento* respecto del cual, el texto es solamente la mediación física de sus aspectos manifiestos, trascendido por otros –manifiestos y latentes, que remiten al autor del texto y su contexto, por lo que proponemos –traduciendo una tesis de Hinkelammert para abordar la específica cuestión que aquí nos interesa- que la *unidad de análisis* es una trascendentalidad inmanente a la *unidad de estudio*.

8 José Luis Rebellato, *Ética de la liberación*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2000.

9 Jung Mo Sung, “El sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”, en *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (Estela Fernández y Jorge Vergara, Editores), Editorial Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2007, 239-256.

10 José Luis Rebellato, *Ética de la liberación*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2000,17.

de Rebellato incurrir en un “moralismo privatizador”¹¹, considera que un “escenario de crisis”¹² como el vigente en 1999, pone en escena la inevitable toma de decisiones, haciéndolo al mismo tiempo con “una postura y un proyecto ético”¹³ al interior del cual las eventuales decisiones pueden ser justificadas y legitimadas.

La postura y proyecto ético de referencia es el que a su juicio “a lo largo de toda América Latina”¹⁴ atraviesa “innumerables prácticas sociales y de educación popular”¹⁵, las que “encierran una intencionalidad transformadora”¹⁶, “prácticas cargadas de los valores de la solidaridad en un mundo insolidario; de los valores del reconocimiento, en un sistema que ningunea; *prácticas cargadas de ética y ética que se alimenta de las prácticas colectivas*. Prácticas que apuestan al crecimiento en la libertad, pero a la libertad de quien no se siente libre si los demás no lo son”¹⁷.

Por lo tanto, *ética y praxis en José Luis Rebellato*, nos remite a una ética social, producción y fundamento de las mismas prácticas sociales alternativas al sistema dominante, desde y para las cuales José Luis Rebellato, en la intención de una sinérgica articulación con las mismas, manifiesta como “...preocupación central (...) evitar la fragmentación, la separación y las fracturas. Tanto de la ética, como de la práctica social”¹⁸.

Esas prácticas sociales y la ética que sostienen y en la que se sostienen, configuran orientaciones críticas y alternativas al contexto de globalización vigente, identificado como destructor de la vida y negador de la democracia, expresión y construcción de la “hegemonía neoliberal”¹⁹, estos es, dirección moral y cultural de la sociedad por la que asistimos a la “construcción de nuevas subjetividades y a la emergencia de nuevas patologías”²⁰ como “el terror a la exclusión”²¹, “la violencia como expresión de la competitividad”²², la pérdida del “valor del otro como alteridad dialogante” y su reemplazo “por el valor del otro como alteridad amenazante”²³, extensión y profundización de “un nuevo mundo de lucha de todos contra todos”²⁴ del cual podríamos decir que con la mayor plenitud históricamente conocida, realiza el hipotético estado de naturaleza hobbesiano.

Analiza el lenguaje de la globalización neoliberal, denuncia su carácter de “programa orientado a la destrucción metódica de las propuestas e identidades colecti-

vas”²⁵ y formula la tesis de que “se ha convertido en una matriz de pensamiento”²⁶ cuya creciente profundización ha instalado la “naturalización” de los procesos históricos en curso, de la mano de imaginarios sociales que son funcionales a dicha “naturalización” deshistorizante como el de “la tecnología transformada en racionalidad única”²⁷, el “imaginario social de la posmodernidad”²⁸ y su “prédica de la necesidad de una ética débil”²⁹ que “termina en un planteo nihilista y en el sin sentido de un mundo alternativo”³⁰, el “imaginario social de la despolitización”³¹; en definitiva, el “imaginario social conformado sobre la convicción de que es preciso aceptar el sistema en que vivimos, pues carecemos de la posibilidad de construir alternativas”³².

Ética de la dignidad: autonomía, resistencia y liberación

En el marco de ese contexto de hegemonía neoliberal con lo que ella implica de “colonización ético-cultural”³³ del “mundo de la vida”³⁴, siguiendo a Giulio Girardi³⁵, Rebellato argumenta que la “producción de nuevas subjetividades se articula con una negación de la diversidad, en virtud de que este modelo y cultura hegemónicas se afirman excluyendo”³⁶, y, sintetizando aportes de John Holloway en su trabajo *La revuelta de la dignidad* de 1997³⁷, destaca la relevancia de una ética, cuyo criterio es la “dignidad” que es fundamento de “autonomía”, “resistencia” y “liberación”, como orientación ética alternativa a la hegemonía de la globalización neoliberal.

“Ser digno –expresa Rebellato– es exigir el reconocimiento como sujetos, reencontrarse consigo mismo, confiar en nuestras propias capacidades de vivir y de luchar”³⁸, señalando además que es “un valor esencialmente histórico y, por ello, cambiante y dialéctico”³⁹, que está “en el centro de un pensamiento y una práctica emancipatoria”⁴⁰.

Con esta centralidad de la dignidad en la fundamentación de la ética, que en tanto “ética de la dignidad”, es también “ética de la resistencia”, “ética de la autonomía” y “ética de la liberación”, el pensamiento de José Luis Rebellato entronca sin ninguna artificialidad con una tradición moral en América Latina que Arturo Andrés Roig ha analizado en el texto con que en 1993 participó en la instancia del diálogo entre

11 *Ibidem.*

12 *Ibidem.*

13 *Ibidem.*

14 *Ibidem.*, 18.

15 *Ibidem.*

16 *Ibidem.*

17 *Ibidem.*, 18-19. La cursiva es nuestra.

18 *Ibidem.*, 17.

19 *Ibidem.*, 22.

20 *Ibidem.*, 24.

21 *Ibidem.*

22 *Ibidem.*

23 *Ibidem.*

24 *Ibidem.*

25 *Ibidem.*, 26.

26 *Ibidem.*, 26.

27 *Ibidem.*, 27.

28 *Ibidem.*

29 *Ibidem.*, 28.

30 *Ibidem.*

31 *Ibidem.*

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem.*

34 *Ibidem.*, 24.

35 *Ibidem.* 28. Giulio Girardi, “Globalización cultural-educativa y su alternativa popular”, en Revista Exodo 39, (may-jun, 1997), 26-34.

36 *Ibidem.*, p.28.

37 *Ibidem.*, 29. John Holloway, *La revuelta de la dignidad*, mimeo., 1997,

38 *Ibidem.*

39 *Ibidem.*

40 *Ibidem.*

la ética del discurso y la ética de la liberación realizada en São Leopoldo –instancia que tuvimos el privilegio de compartir como asistentes con Rebellato- *La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina*⁴¹, en que la “emergencia” dice acerca de “la quiebra de totalidades opresivas” y la “dignidad humana” como su criterio y fundamento, encuentra una de sus formulaciones paradigmáticas en *Nuestra América* (1891) de José Martí, cuando enuncia: “Viene el hombre natural indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada en los libros”⁴².

En la reflexión de Rebellato en torno a la “dignidad” y su significación, en la que dialoga con aportes de Edgar Morin, Giulio Girardi y Franz Hinkelammert, destacan lo que ella implica en términos de escucha de las “luchas populares”, de capacidad de discernimiento del “realismo fatalista”,⁴³ el “ejercicio del poder”, la lucha por “una democracia participativa y radical”, la construcción de “espacios alternativos” al interior de los cuales la “ética de la dignidad” está llamada a evitar la reproducción de los valores y lógicas hegemónicas, las transformaciones en “las partes” como anticipaciones de la “transformación del todo” (Morin), el “alcance universal” de “la lucha de cada movimiento”, la “globalización de las respuestas” ante la “globalización del capital”, “una ética de la resistencia, de la interpelación y de la construcción de alternativas desde los movimientos populares”, “una ética asentada en la vuelta del sujeto viviente, que ha sido reprimido” (Hinkelammert), enfrentamiento al “proyecto actual de civilización, construyendo una internacional de la esperanza” (Girardi)⁴⁴.

Asimismo, la “dignidad” como criterio, permite enfrentar con discernimiento separaciones, fragmentaciones y falsas oposiciones vigentes y pretendidamente válidas, como las que tienen lugar entre política y ética o entre lo público y lo privado, habilitando la reformulación de su relación.

En perspectiva estratégica, la “dignidad” como criterio habilita y convoca a la unión de las dignidades, con lo que la argumentación en diálogo con procesos emergentes en curso, avanza hacia la sinergia entre *el sujeto y la red*, al tiempo que, frente a posiciones desvalorizadoras de la cultura popular como freno a la educación crítica y al cambio social, apropiándose de la categoría de “resonancia” en lo que ella implica de “avanzar preguntando”, Rebellato argumenta sobre la significación instituyente de la cotidianidad en la construcción de identidades, en la perspectiva de una ética y una política emancipatorias en que la universalidad del proceso y del proyecto, no se vea negado por la exclusión de la diversidad⁴⁵.

El sujeto y la red

El contexto de la globalización neoliberal y su construcción de hegemonía, alcanza en la visión de Rebellato el rango de crisis civilizatoria, crisis de la civilización occidental, que en defensa de la vida digna debe ser enfrentada a través de un cambio

41 Arturo Andrés Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en id. Caminos de la Filosofía Latinoamericana, La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, 69-88.

42 *Ibidem.*, 76.

43 *Ibidem.*

44 José Luis Rebellato, *Ética de la liberación*, Nordan Comunidad, Montevideo, 30-31.

45 *Ibidem.*, 32-34.

de paradigma en el pensamiento y la acción, cuyas herramientas las aporta el pensamiento complejo (Fritjof Capra, Humberto Maturana y Francisco Varela, Gregory Bateson, Edgar Morin) con su perspectiva *holística*, de los seres humanos como “una hebra de la trama de la vida”, en un sistema en que sus lógicas de dominación – patriarcado, imperialismo, capitalismo y racismo- son “destructivas de los ecosistemas vivientes”, tendencia sistémica entrópica frente a la cuál las redes como lugar de la *autopoiesis* son consideradas como posibilidad de intervenir con orientaciones no entrópicas en el marco de aquellas tendencias dominantes para generar alternativas⁴⁶.

No obstante, Rebellato entiende, -correctamente-, que los análisis físico-matemáticos de las teorías de la complejidad, no pueden ser transpolados sin más a los fenómenos sociales, por lo que cree “necesario repensar las teorías de la complejidad introduciendo la categoría de subjetividad, pues no hay sistemas ni auto-organizaciones sin sujetos”⁴⁷.

Por lo tanto, desde la perspectiva de una *ética de la autonomía*, Rebellato ofrece algunas respuestas a la pregunta “¿Qué es ser sujeto?”⁴⁸.

Ser sujeto es “poder elegir” desde fundamentos que tal vez en última instancia remiten al “impulso de muerte y el impulso de vida”, el discernimiento entre los cuales está en la base de toda opción ética y sus desarrollos en términos de una racionalidad argumentativa⁴⁹.

Ser sujeto es “formar parte de un ecosistema de comunicación. De bucles de retroalimentación. (...) Quizás el sujeto es la posibilidad de ruptura de un bucle de retroalimentación”⁵⁰.

“Ser sujeto es poder ser autónomo”⁵¹. “Cambiar la heteronomía en autonomía es la gran apuesta ética”⁵².

“Ser sujeto es formar parte de comunidades dialógicas”. La autonomía “se conquista con otros”⁵³.

“Ser sujeto es vivir la experiencia de la contradicción”. La autonomía que se construye con otros, “también se construye contra otros, es decir contra quienes crean condiciones favorables a la heteronomía”⁵⁴.

Este ser sujetos con otros y contra otros en el marco de la vigente crisis civilizatoria, que se expresa y promueve en los “movimientos sociales antisistémicos y por la vida”⁵⁵, requiere “construir un proyecto político”⁵⁶ y “la construcción de redes”⁵⁷: “...redes que permitan dar respuestas alternativas a nuestras necesidades; redes que generen efectos sinérgicos, expandiéndose a través de lo largo y ancho de la sociedad;

46 *Ibidem.*, 35-38.

47 *Ibidem.*, 39.

48 *Ibidem.*

49 *Ibidem.*

50 *Ibidem.*, 40.

51 *Ibidem.*

52 *Ibidem.*

53 *Ibidem.*

54 *Ibidem.*, 41.

55 *Ibidem.*, 43.

56 *Ibidem.*, 45.

57 *Ibidem.*

redes asociativas que integren y potencien las diferencias y los aportes originales de los sujetos que participan en ellas; redes que, aún partiendo estratégicamente de lo local se proyecten al espacio global; redes que multipliquen la información; redes que permitan el desarrollo de la autoestima y de los potenciales de cada uno; redes que impulsen procesos participativos de investigación y planificación; redes que construyan y refuercen poderes sociales; redes que favorezcan el protagonismo”⁵⁸.

Sujeto y liberación: saber y poder popular

Arturo Ardao ha argumentado, que la filosofía en tanto miembro de un todo estructural, resulta al mismo tiempo condicionada desde la infraestructura y condicionante desde la superestructura. En tanto que la estructura está atravesada por la tensión entre dominación y emancipación, la filosofía oficiará como “agente intelectual de dominación o de emancipación” haciéndolo específicamente en “el entrecruzamiento socialmente más significativo (...) cualquiera sea la dirección o el sentido de los procesos, (que es el de) los campos de la *educación* y la *política*”⁵⁹.

Agregaba Ardao, que “Un momento histórico llega (...), en las áreas dominadas, de situación límite para la función de la filosofía. En un tipo o forma de la misma, exteriormente dependiente, con conciencia o sin ella, opera en lo interno como filosofía de dominación. A la inversa, toda filosofía de emancipación nacional o regional, obligada a profundizarse es reconducida a la radicalización social y humana –y por ende a la universalidad- de la emancipación misma”⁶⁰.

El pensamiento crítico de José Luis Rebellato, en el cual su ética –de la dignidad, de la autonomía, de la liberación- ocupa el lugar de filosofía primera, expresa paradigmáticamente la tesis de Ardao consignada.

En efecto, opera en “los campos de la educación y la política” desde los que se constituye y a cuya transformación aporta en las perspectivas de una educación y una política liberadoras y, en la tensión dominación-emancipación que atraviesa la totalidad estructural, por su “radicalización social y humana”, aporta desde un contexto concreto y en relación a él –el de la hegemonía de la globalización neoliberal en América Latina- “a la universalidad de la emancipación misma”.

Desde una fuerte interlocución con Paulo Freire⁶¹, José Luis Rebellato caracteriza a la *educación popular* a cuya fundamentación y desarrollo ha contribuido sustantivamente “como un movimiento cultural, ético y político, donde los centros e instituciones deben desempeñar un papel de servicio con relación al movimiento popular en su conjunto y, en especial, a la construcción de los procesos de saberes y poderes sociales y políticos”⁶², destacando que la “educación popular liberadora supone la constitución del sujeto popular en sujeto de saber y poder”⁶³, redimensionamiento del *sujeto popular* que supone “una transformación profunda de los intelectuales, técnicos y educadores,

en el sentido de una apuesta y una confianza en las potencialidades de los actores sociales populares”⁶⁴, en perspectiva “de constitución de los pueblos en tanto sujetos”⁶⁵ “en la construcción de alternativas populares hacia un socialismo donde la gente sea realmente sujeto protagónico y donde la diversidad se articule con la emancipación”⁶⁶, prefigurando algunos de los ejes del socialismo del siglo XXI hoy en debate y discutida construcción en distintas latitudes de América Latina.

Recorriendo la agenda de la “democracia integral, poder local y cultura de la participación”⁶⁷, desde la perspectiva de la ética de la dignidad válida y vigente en América Latina que Rebellato hace suya con acento propio, confronta con la “ética de mínimos” que en desarrollos de la ética comunicativa, plantea Adela Cortina.

El abordaje de la cuestión de “las políticas sociales en el marco del proyecto alternativo”⁶⁸, lo propone en la perspectiva del “fortalecimiento del poder” de los “sectores populares”⁶⁹, a desarrollarse “desde una ciudadanía participativa y desde una educación popular liberadora”⁷⁰, entendiendo que deben superar “la focalización en ciertos sectores sociales”⁷¹, no deben ser “separadas de ciudadanía participativa”⁷², deben ser “inseparables de la elaboración de medidas de justicia social”⁷³, que ellas “forman parte de la lucha contra la hegemonía neoliberal”⁷⁴, deben suponer “la articulación de los diversos actores en el sentido de implementar medidas y acciones que atraviesen todos los campos de dichas políticas”⁷⁵, deben en definitiva, implicar “un desarrollo sostenible basado en una ética de la responsabilidad individual, colectiva, social, ecológica. Un desarrollo sostenible que sea parte fundamental y constitutiva de una propuesta de civilización alternativa. Un desarrollo donde la cultura y la ética cumplen un papel inspirador insustituible. Un desarrollo que apuesta a un proyecto de *vida* en contraposición con el proyecto de *muerte* impulsado por el neoliberalismo”⁷⁶.

Esta última reflexión de Rebellato pone en escena la tensión *vida-muerte* que es fundamental en la perspectiva ética que opta por la primera en oposición a la segunda que es aquella por la que ha optado el neoliberalismo. El criterio de la *vida digna en sus expresiones diversas sin exclusiones* es el criterio que Rebellato comparte con diversos movimientos sociales e intelectuales críticos, como criterio de discernimiento de la legitimidad o ilegitimidad de propuestas, proyectos, planes y políticas de desarrollo.

Al consignar los indicadores del Índice de Desarrollo Sostenible (SDI), señala de modo consecuente con su perspectiva democrática radical y participativa que “no hay

58 *Ibidem*.

59 Arturo Ardao, “La función actual de la filosofía en Latinoamérica”, en *id. La inteligencia latinoamericana*, DP, Universidad de la República, Montevideo, 1987, 131-139, 135. La cursiva es nuestra.

60 *Ibidem*.

61 Paulo Freire, *Pedagogía de la autonomía*, Siglo XXI, México, 1997.

62 José Luis Rebellato, *Ética de la liberación*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2000, 51.

63 *Ibidem*.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem.*, 52.

66 *Ibidem.*, 52-53.

67 *Ibidem.*, 53-59.

68 *Ibidem*, 59-63.

69 *Ibidem.*, 59.

70 *Ibidem.*, 60.

71 *Ibidem*.

72 *Ibidem*.

73 *Ibidem*.

74 *Ibidem*.

75 *Ibidem.*, 61.

76 *Ibidem.*, 62, la cursiva es nuestra.

desarrollo sostenible si los indicadores de desarrollo los elaboran técnicos. Los indicadores deben ser resultado de debates, deliberaciones y foros con alta participación popular”⁷⁷.

Luego de nuevas consideraciones sobre la ética de la autonomía y la dignidad⁷⁸ en el proceso de “construcción de la autonomía de saberes y poderes populares” en la “educación liberadora” en las que recupera en su validez y vigencia instituyente el ejemplo ético en términos de pensamiento y acción de Ernesto Che Guevara, metodológicamente vertebrada sobre la “investigación participativa” en la que el horizonte de sentido de los educadores populares y trabajadores sociales es “ser investigadores de la esperanza, no de la resignación. Investigadores desafiantes, no meros facilitadores”⁷⁹, concluye Rebellato con la tesis: el “gran desafío de hoy en día es la construcción de la esperanza, no como ideal abstracto, sino como alternativa, donde los sectores populares sean real y efectivamente protagonistas”⁸⁰.

En esa construcción que frente a la “globalización neoliberal” supone una “globalización de la solidaridad”⁸¹ en la perspectiva de “un mundo donde quepan todos los mundos”⁸², Rebellato postula “una responsabilidad insustituible de los trabajadores sociales”⁸³ en el proceso de una “verdadera reconceptualización del Trabajo Social”.

Educadores populares y trabajadores sociales en el registro de intelectuales orgánicos a los sujetos populares y sus procesos de emancipación en la construcción de saber y poder popular, se constituyen como “educadores de la esperanza, de una esperanza que cree en las posibilidades humanas de cambiar la historia. Puesto que la historia no ha terminado y la historia no tiene fin”⁸⁴.

Frente al sentido común hegemónico del fin de la historia, funcional a la consolidación y legitimación de la globalización neoliberal, la irrupción, elaboración, fortalecimiento y universalización de un sentido común alternativo contrahegemónico, con capacidad de quebrar límites que el pensamiento dominante ha naturalizado, a través de la esperanza como dimensión que se construye en la práctica cotidiana, anticipando un mundo alternativo mejor.

Esa esperanza asociada al sujeto popular de las transformaciones y a José Luis Rebellato como ejemplo de su intelectual orgánico en lucha con el *nihilismo*, el escepticismo y el pragmatismo dominantes hace diez años, dan razón diez años después, para considerar hoy a José Luis Rebellato como una ausencia presente como ausencia, que como tal ausencia solicita, interpelándonos para desde la cotidianidad, superar por la construcción de la esperanza las barreras que el *nihilismo*, el escepticismo y el pragmatismo hoy profundizados oponen a la construcción de alternativas para la transformación del mundo.

77 *Ibidem.*, p.63. Este punto está en la línea del *dictum* martiano en *Nuestra América* (1891): “...la razón de todos en las cosas de todos y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”.

78 *Ibidem.*, 63 -70.

79 *Ibidem.*, 71.

80 *Ibidem.*, 73.

81 *Ibidem.*, 74.

82 *Ibidem.*

83 *Ibidem.*

84 *Ibidem.*

