

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



ELBIO GERARDO SILVEIRA RAMOS

**LÓGICA Y MORAL EN CARLOS VAZ FERREIRA. UNA BÚSQUEDA
COMPLEMENTARIA A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS**

Pelotas-RS

2021

ELBIO GERARDO SILVEIRA RAMOS

**LÓGICA Y MORAL EN CARLOS VAZ FERREIRA. UNA BÚSQUEDA
COMPLEMENTARIA A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS**

Tesis presentada ante el Programa de Posgrado en
Filosofía de la Universidad Federal de Pelotas,
como exigencia parcial para obtener el título de
Doctor en Filosofía.

Orientador: Prof. Dr. Jovino Pizzi

Pelotas-RS

2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

R175l Ramos, Elbio Gerardo Silveira

Lógica y moral en Carlos Vaz Ferreira : una búsqueda complementaria a partir del pensamiento de Jürgen Habermas / Elbio Gerardo Silveira Ramos ; Jovino Pizzi, orientador. — Pelotas, 2021.

244 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Ética. 2. Conciencia moral. 3. Lenguaje. 4. Entendimiento. I. Pizzi, Jovino, orient. II. Título.

CDD : 170

ELBIO GERARDO SILVEIRA RAMOS

**LÓGICA Y MORAL EN CARLOS VAZ FERREIRA. UNA BÚSQUEDA
COMPLEMENTARIA A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS**

Tesis presentada ante el Programa de Posgrado en
Filosofía de la Universidad Federal de Pelotas,
como exigencia parcial para obtener el título de
Doctor en Filosofía.

Tesis defendida y aprobada en: ____/____/____

TRIBUNAL EXAMINADOR:

Prof. Dr. Jovino Pizzi (Orientador)
Universidad Federal de Pelotas – UFPel

Profa. Dra. Sônia Maria Schio
Universidad Federal de Pelotas – UFPel

Profa. Dra. Flávia Carvalho Chagas
Universidad Federal de Pelotas – UFPel

Profa. Dra. Andrea Díaz Genis
Universidad de la República – UdelaR (Uruguay)

Prof. Dr. Cristián Valdés Norambuena
Universidad Católica de Temuco – UCT (Chile)

Dedicado a mi padre, cuando el sentimiento
se transforma en acción racional.

AGRADECIMIENTOS

A la comunidad educativa de la UFPel en las personas de los profesores del curso de posgrado en Filosofía, por su paciencia, comprensión y dedicación académica.

Al Prof. Dr. Jovino Pizzi, orientador, presente en todos los momentos del proceso.

RESUMEN

El motivo central de este trabajo se sostiene entre la revitalización del pensamiento moral de Carlos Vaz Ferreira y la búsqueda de una aproximación a la ética dialógica de Jürgen Habermas. El mismo se divide en tres partes principales: la primera pretende una fundamentación del interés emancipatorio del conocimiento y la acción comunicativa de J. Habermas; el segundo momento muestra la moral explicitada por Vaz Ferreira y su acercamiento a la filosofía del lenguaje desde su lógica viva; y, finalmente, se desarrolla la tesis de que si bien la moral vazferreiriana está comprendida en la filosofía de la conciencia con el compromiso de la sinceridad, el verdadero vínculo moral en las relaciones humanas queda establecido con el cuidado del lenguaje en un proceso comunicativo que legitima el entendimiento intersubjetivo. Vaz Ferreira procura en todo momento un vínculo entre teoría y praxis, lo que convierte su ética en una moral cognitiva y normativa con recomendaciones universales, pero sin aferrarse a contenidos dogmáticos de cualquier especie. Sus principios se atienen al plano puramente procedimental, crítico-reflexivo de su lógica viva.

Palabras-clave: Ética; Conciencia Moral; Lenguaje; Entendimiento

ABSTRACT

This work's central motive is sustained between the revitalization of Carlos Vaz Ferreira's moral thought and the search for an approach to the dialogic ethics of Jürgen Habermas. It is divided into three main parts: the first seeks a foundation of the emancipatory interest of knowledge and communicative action of J. Habermas; the second moment shows the morality made explicit by Vaz Ferreira and his approach to the philosophy of language from his living logic; and finally, the thesis is developed that although Vazferreirian morality is included in the philosophy of conscience with the commitment of sincerity, the true moral bond in human relationships is established with the care of language in a communicative process that legitimizes the intersubjective understanding. Vaz Ferreira seeks at all times a link between theory and praxis, which turns his ethics into a cognitive and normative morality with universal recommendations but without clinging to dogmatic content of any kind. His principles adhere to the purely procedural, critical-reflective plan of his living logic.

Keywords: Ethics; Moral conscience; Language; Understanding

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	09
CAPÍTULO 1 ALTERNATIVAS CRÍTICAS AL CIENTIFICISMO POSITIVISTA EN EL PENSAMIENTO DE HABERMAS.....	13
1.1 La crítica a la actitud cientificista.....	13
1.2 Autorreflexión y la teoría de los intereses del conocimiento.....	33
1.3 Giro lingüístico-pragmático y la acción comunicativa.....	41
1.4 Actos de habla, pretensiones de validez y referencias al mundo.....	53
1.5 Consideraciones sobre el primer capítulo.....	60
CAPÍTULO 2 EL PENSAMIENTO DE VAZ FERREIRA MÁS ALLÁ DEL POSITIVISMO INGENUO.....	62
2.1 El contexto histórico y filosófico que promueve un nuevo filosofar.....	62
2.2 Críticas al positivismo y alternativas metafísicas en la obra de Vaz Ferreira.....	68
2.3 La nueva condición en la psico-lógica o lógica viva.....	85
2.4 Sujeto libre y moral viva.....	106
2.5 Sintetizando la línea de pensamiento expuesta en este capítulo.....	137
CAPÍTULO 3 UN ENCUENTRO ENTRE HABERMAS Y VAZ FERREIRA EN LA PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE.....	139
3.1 Buscando un lugar en la tradición filosófica.....	142
3.2 Competencia comunicativa y educación.....	146
3.2.1 Desarrollo y características de la conciencia moral.....	149
3.3 Desde una aproximación a la filosofía del lenguaje.....	150
3.3.1 Apuntando a una racionalidad vinculada a la acción.....	153
3.4 Actualidad de la acción comunicativa y de un entendimiento posible. Un espacio para vacilar.....	166
3.4.1 La acción vital en la comunicación: enfrentando la crisis a través de nuevos acuerdos.....	170
3.4.2 El buen sentido sostenido por la razón y el proceso argumentativo.....	178
3.4.3 Las dificultades de un acuerdo entre diferentes posturas morales.....	187
3.5 Filosofía moral y fundamentación práctica de la vida.....	193
3.6 Enseñar a pensar y a participar: apertura a la realidad.....	203
3.6.1 La racionalidad procedimental compartida por ambos filósofos.....	233
LINEAMIENTOS FINALES A MODO DE CONCLUSIÓN.....	239
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	242

INTRODUCCIÓN

En esta investigación, vinculando dos líneas de pensamientos, se procuró descubrir los posibles aportes para una discusión actual de los problemas morales proporcionados por Carlos Vaz Ferreira, tomando como base la tendencia reflexiva de Jürgen Habermas.

Se ha dicho que en la filosofía uruguaya como en el pensamiento latinoamericano en general no se han creado tradiciones, es decir, que cuando ha habido continuidad o herencia en la filosofía, esta ha sido débil tanto en el tiempo como en sus resultados (Andreoli, 1996, p. 7). De ser así, entonces, será necesario rescatar quién tuvo la capacidad y repercusión suficiente como para marcar una línea de filosofar latinoamericano como lo hizo Carlos Vaz Ferreira y realizar una relectura de su obra con el apoyo del pensador alemán Jürgen Habermas. Por este motivo, se ubicó este estudio en este marco reflexivo sobre la base de un pensador cuya labor dominó el plano filosófico del Uruguay de la primera mitad del siglo XX. Desde ya se puede enfatizar la categoría de análisis crítico utilizada por el autor, que desde una aparente percepción superficial y cotidiana del análisis del lenguaje va penetrando los ámbitos axiológicos de mayor complejidad. El perfil indisoluble de Vaz Ferreira que vincula el filósofo con el educador, nos acerca a una percepción de los problemas morales desde la propia praxis, no dejando de lado la distancia necesaria o trascendencia al estilo de Habermas, para fundamentar una visión más clara y precisa de lo real.

El problema central responde al enlace lógico-ético con la superación de una posible analítica, o racionalidad instrumental, y sus implicaciones en los procesos sociales de entendimiento. De ahí la pregunta ¿Existe una racionalidad vazferreiriana que pueda instrumentar una praxis supeditada a la moral desde la pragmática habermasiana?

Para comprender desde una perspectiva básicamente reconstructiva-racional el contenido lógico-procedimental y moral presente en el pensamiento de C. Vaz Ferreira, se analizaron las principales obras de los autores, buscando posibles articulaciones entre ellas. Desde la indagación acerca de la racionalidad contenida en sus pensamientos, como ordenamiento de la realidad y sostén de la praxis en el

ámbito moral, se pretendió identificar potenciales aportes y dificultades para pensar la moral.

La metodología utilizada en la investigación fue básicamente teórica-bibliográfica y documental. Simmel sugiere que la práctica científica “no puede prescindir de cierto procedimiento instintivo, cuyos motivos y normas solo después llegan a la clara conciencia y a la elaboración sistemática” (1983, p. 70). Por lo tanto, la evidencia del camino metodológico seguido con base en la interpretación de marcos conceptuales expresados en libros o documentos no fue totalmente previsible, ni se pudo determinar conclusivamente en un método establecido, a no ser por un camino trazado que cumpla la función de un posible ordenamiento del trabajo sin la pretensión de alcanzar verdades esenciales u absolutas. Esta tarea se hace aún más compleja cuando la materia de investigación es básicamente conceptual, -sujeta muchas veces a la relatividad de diversas opiniones- como es el caso de esta propuesta de trabajo. Por lo tanto, a lo que se puede aspirar es alcanzar la necesaria rigurosidad, pautada científicamente (como esquemas conceptuales a tener en cuenta) para el tratamiento del problema y sus posibles soluciones.

La propuesta de relectura contenida en el objetivo general se sostiene en el concepto habermasiano de reconstrucción racional, diferente de la simple autorreflexión. Es decir, sobre la base de un plano de la reflexión, que no es sólo autorreflexión a nivel de la conciencia individual, sino “reconstrucción de las reglas universales de una ética comunicativa a partir de las normas básicas del discurso racional” (García Marzá, 1992, p. 106). Donde el lenguaje se muestra como medio fundamental hacia la reconstrucción racional.

Dicha reflexión nos impulsa al nuevo modelo de racionalidad centrado en la acción comunicativa, en la que emerge la tesis de Habermas de que el pensamiento es radicalmente dialógico. Por lo tanto, el diálogo, la comunicación, es la base de lo razonable. De este modo, la tarea primordial debe ser la reconstrucción racional de las condiciones de la acción comunicativa, que permiten “una reconstrucción de los sistemas de reglas conforme a las que se producen las oraciones y acciones, es decir, las formas estructuradas en términos de sentido” (Habermas, 1989, p. 24). En otras palabras, la reconstrucción racional pretende revelar reflexivamente (llevar a comprender) el sistema de reglas que subyacen a la capacidad que tiene el sujeto, de generar configuraciones simbólicas con sentido (Habermas, 1989b, p. 311).

Habermas utiliza el término *reconstrucción racional*, específicamente para la actividad que tenga por objetivo, reconstruir de forma explícita, sistemática, un saber implícito, práctico, preteórico que constituye el mundo de la vida, en términos categoriales de entendimiento (McCarthy, 1987, p. 320).

Así vemos que el intérprete que comparte ese saber implícito con el hablante, para entenderlo, debe transformar ese *saber cómo* en un saber explícito, es decir, en una explicación conceptual (Habermas, 1989b, p. 311), lo que implica la comprensión de las causas y de los fines del saber hacer. Habermas agrega, además, que dicha reconstrucción racional del saber preteórico puede hacerse desde una perspectiva universalista de investigación, ya se traten de competencias universales de la gramática o de la pragmática del lenguaje; y que como hipótesis que son están abiertas a revisiones, a comprobaciones (Habermas, 1989b, p.417).

Desde este momento se presenta un supuesto metodológico, que pretende ser la guía conceptual para el análisis de la obra vazferreiriana, dado por el hecho de que existe un saber preteórico que puede ser explicitado racionalmente aproximándose a una ética dialógica, que en el plano intersubjetivo tiene implicaciones directas en el quehacer de las relaciones morales de entendimiento.

En otras palabras, el primer problema que se presenta como vínculo entre ambos autores es el hecho de una aproximación teórica a partir de un criterio de ordenamiento establecido por Habermas. Esto se debe al hecho de que, mirando rápidamente, principalmente la moral de Vaz Ferreira, se podría afirmar que este autor permanece en la esfera de la filosofía de la conciencia, es decir, que los problemas en torno a los valores morales así como su aplicación a la educación procuran una solución que pertenece al foro íntimo, en definitiva decisionista de cada persona. Lo que significa determinar a nivel de la conciencia de cada sujeto lo bueno en cada caso, a pesar de tener en cuenta a todos los afectados, por lo menos los de mayor visibilidad social. El elemento introductorio desde la base del pensamiento habermasiano a este planteo estaría en el nivel del lenguaje, por la sencilla razón de que es a través de este medio que se aproximan intersubjetivamente los agentes que deben consensuar acerca de, por ejemplo, los procedimientos y los contenidos del discurso práctico moral.

Lo que esta tesis pretendió demostrar es que aún siendo en primera instancia de forma intuitiva, Vaz Ferreira desarrolla todo un potencial principalmente desde su Lógica Viva para el desarrollo de un giro lingüístico pragmático, que resultaría en

una forma de fundamentación moral para encaminarse a un nuevo carácter propositivo en el área de entendimiento social.

Este trabajo consta de tres capítulos: el primero trata de las alternativas críticas sostenidas por Habermas a la racionalidad instrumental positivista, la cual da lugar a la fundamentación de una ética cognitiva que se implementa en la acción comunicativa; el segundo capítulo contempla el pensamiento de Vaz Ferreira más allá del positivismo ingenuo, donde se abre el camino hacia una lógica viva y una moral viva; y, finalmente, en el tercer capítulo se desarrolla el tema central de la tesis con el encuentro de Habermas y Vaz Ferreira encaminados en la pragmática del lenguaje, en la que se establece una racionalidad procedimental para un acuerdo posible entre posiciones diferentes que constituyen el mundo intersubjetivo.

Capítulo 1

ALTERNATIVAS CRÍTICAS AL CIENTIFICISMO POSITIVISTA EN EL PENSAMIENTO DE HABERMAS

El pensamiento transformador e innovador de Habermas, comienza sosteniéndose a partir de una concepción de las ciencias renovadas por la crítica a las ciencias positivas y sus supuestos. El positivismo en su visión cientificista toma de la herencia filosófica dos puntos: la actitud teorética que pretende imponerse libre de los intereses vitales, y la aceptación de un mundo objetivo de hechos con independencia del sujeto cognoscente (Widmer, 1976, p.282).

El fundamento de la crítica habermasiana tiene como base las relaciones entre teoría y praxis, donde se destaca la conexión existente en todas las ciencias, entre el proceso de investigación y la praxis vital. Así, Habermas se propone dar razones, elaborando una concepción centrada en la actividad del sujeto y los intereses rectores del conocimiento. Este primer momento en el pensamiento del autor, es esencial para entender cómo el impulso emancipatorio se expresa en la acción comunicativa, es decir, en la interacción que permite el entendimiento mutuo, mediante un acercamiento entre el plano cognitivo y las acciones.

En este primer capítulo se expondrá la idea de cómo la crítica a la actitud cientificista abre el camino para una racionalidad comunicativa (1.1) y para el movimiento de autorreflexión, como auto-constitución del sujeto que orienta sus acciones por intereses (1.2). Llegando de este modo al giro lingüístico pragmático en una acción comunicativa (1.3) que posibilita un entendimiento. Finalmente se explicitan los conceptos de actos de habla, pretensiones de validez y referencias al mundo (1.4) dando a conocer la estructura lingüística en la esfera de la acción.

1.1 La crítica a la actitud cientificista

El cientificismo se fundamenta en el modelo de las ciencias naturales, donde llega a dogmatizar su metodología; aún cuando pretendió desde sus comienzos sustituir los dogmatismos. Las consecuencias de esta actitud se hacen cada vez más negativas, en la medida en que dicho modelo se extiende al ámbito del saber

práctico. No es posible comprender y fundamentar la política y la ética, necesarias en el proceso de interacción humana regulado por normas sociales, cuando el modelo científico elimina el sujeto reflexivo, es decir la conciencia crítica que permite la emancipación. En este contexto, la conciencia positivista elimina los problemas prácticos de las consideraciones cognitivas científicas y como afirma Habermas: “en la conciencia tecnocrática no se refleja el movimiento de una totalidad ética, sino la represión de la “éticidad” como categoría de la vida”, (Habermas, 1997, p. 98-ss.), convirtiendo a la ciencia y la técnica en la ideología que justifica la dominación a partir de un grupo social privilegiado.

En otras palabras, Habermas observa que:

La evolución del sistema social parece estar determinada por la lógica del progreso científico y tecnológico. (...) Esta ideología consiste en que disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico. En la misma medida, la autocomprensión culturalmente determinada de un mundo social de la vida queda sustituida por la autocosificación de los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo (1997, p.88-ss.).

En el proceso a partir del siglo XIX, que consiste en la cientifización de la técnica, en el que ciencia y técnica se convierten en ideología, se separa la autocomprensión de la sociedad de la acción comunicativa, y se pasa del mundo de la vida, naturalmente hasta ese momento como el patrón de referencia, para una consideración de los hombres como objetos que responden a la lógica instrumental de la técnica con relación a fines. En este caso, bajo la propuesta de progreso social, dejando el trabajo racionalmente como proceso de adaptación, es decir, de ajuste al sistema económico establecido con sus exigencias para alcanzar el éxito. Todo esto se hace posible por el enmascaramiento en la formación y dominio de una conciencia tecnocrática, que ahora pasa a ser un mecanismo ideológico de autolegitimación, afectando categóricamente el interés humano de emancipación.

Habermas en su obra “Conocimiento e interés, publicada en el año 1968, reintroduce la dimensión reflexiva y crítica, frente al reduccionismo por parte del positivismo de la teoría del conocimiento a una teoría de las ciencias, con implicaciones directas en el ámbito social.

El positivismo significa la: “elevación de la lógica y la metodología de las ciencias empíricas al nivel del conocimiento” (Mardones, 1985, p. 75). Esto lleva a

que el método científico se convierta en la condición necesaria para validar el conocimiento, mediante la fijación de sus reglas y procedimientos.

Esta concepción empírica excluye la reflexión sobre el sujeto cognoscente; haciendo desaparecer la filosofía como crítica del conocimiento, con el objetivo de evitar el riesgo fundamental de la contaminación del conocimiento científico con el producto de la imaginación. En este sentido:

La conciencia positivista imperante abole el sistema de referencia de la interacción en el medio del lenguaje ordinario, sistema en el que el dominio y la ideología surgen bajo las condiciones de una distorsión de la comunicación y en el que también pueden ser penetrados por la reflexión (HABERMAS, 1997, p.99).

Esto afecta directamente las cuestiones prácticas, como dice Habermas despolitizando las masas, o reprimiendo la ética como categoría de vida, dejándolas al margen de la reflexión racional, del cuestionamiento crítico, que ya no tiene sentido delante del cientificismo. Desaparece el interés práctico “por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica”, a través de la manipulación psicológica asociada a la técnica y de la eliminación de la discusión pública de estas cuestiones, como veremos más adelante en el desarrollo del texto de forma más explícita.

Por dicha razón como notaremos a continuación, Habermas debe marcar las distancias con el positivismo y sus pretensiones de obtener una teoría científica: objetiva, neutra y desinteresada.

La concepción positivista cae ingenuamente en aquel “objetivismo” precrítico de la metafísica tradicional, que presupone la existencia de un mundo objetivo, como un conjunto de hechos estructurados según leyes con independencia del sujeto cognoscente y cuya realidad puede ser conocida descriptivamente, mediante una investigación asegurada por reglas metodológicas (Ureña, 1978, p. 89). Con esto se percibe que el sujeto se ve sustituido por el método científico, dando su lugar al desarrollo científico-técnico (Ureña, 1978, p. 90).

Toda la realidad se sintetiza en una reducción metodológica donde:

Validando las reglas lógicas, que representan un método que garantiza la obtención de enunciados verdaderos, de acuerdo al ideal de objetividad del positivismo, se cumple el “papel de condiciones trascendentales de objetos posibles de la experiencia.” Creyendo en esta garantía en realidad se está falsando el concepto pretendido de alcanzar la verdad, limitándose y universalizando el único camino posible. Es un proceso circular, donde todos los investigadores, siguiendo el mismo camino reafirman y concluyen

los mismos enunciados lógicos frente al problema (HABERMAS, 1989a, p. 126-ss.).

Es el ideal de la ciencia moderna, inspirada en la objetividad experimental, que se percibe a partir del empirismo de Francis Bacon, que vuelve a aparecer de forma contundente con la percepción positivista. Tenemos una lógica formal, a partir del siglo XIX vinculada a las matemáticas, que se limita a un cálculo que de alguna forma transforma los enunciados observacionales en evidencia de verdad. Sólo que como dice Habermas, conduce a un proceso circular en el que todos los científicos concluyen su tarea reafirmando los mismos enunciados como expresión fiel de una realidad, que parece permanecer paralizada en términos descriptivos.

Por lo tanto, la metodología científica positivista valida y define un único modelo de ciencia, a sabiendas de que:

Los preceptos de las metodologías empírico-analíticas sólo contienen, junto a reglas de lógica formal para la estructuración de un plexo deductivo de proposiciones hipotéticas, es decir, de un cálculo que resulte útil en ciencia experimental, la exigencia de elegir supuestos básicos simplificados que permitan la deducción de hipótesis legaliformes que sean empíricamente contrastables (Habermas, 1988, p. 22).

En estas palabras, Habermas resume la concepción tradicional inductivista de las ciencias, donde a partir de la observación de los hechos o de la pura contemplación, ya que la ciencia no admitiría ningún presupuesto *a priori*, siguiendo los razonamientos amparados por la lógica formal como se dijo anteriormente, se pretende llegar a enunciados legaliformes que estructuran la realidad en un patrón de regularidades. Resulta así en un modelo de cálculo cuyo fin es la proyectada verificación empírica. El estímulo de la teoría de las ciencias, en este camino, está dado por el desarrollo de las ciencias modernas y el éxito en sus aplicaciones.

Sostiene Habermas:

El positivismo se fundamenta sobre el principio científicista, puesto que, para él, el sentido del conocimiento definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico. Si una teoría del conocimiento traspasa el marco de la metodología científica, recibe el mismo veredicto de superfluidad y de falta de sentido que había atribuido antes a la metafísica (1989a, p.76).

En efecto, los positivistas o, en términos actuales, empiristas lógicos, pretenden eliminar las cuestiones sin referente empírico, sin verdadero sentido, llamados pseudo-conceptos, ateniéndose a la realidad de los hechos y a la

dilucidación del lenguaje científico que dan rigurosidad a las ciencias. Los hechos son objetos de estudio que se apoyan en la certeza sensible proporcionada por la observación de varios investigadores, y la seguridad metódica que busca fijar el camino que evite el error, como los cometidos por la vieja metafísica. A la exactitud que, según el positivismo, proporcionan estas características de las ciencias, Habermas recuerda la utilidad del conocimiento (1989a, p.83), que permite el dominio técnico de los procesos de la naturaleza y de la sociedad, propiciando el progreso de las condiciones de vidas tanto individuales como colectivas.

Afirma Habermas:

Entiendo por cientificismo la actitud fundamental que ha dominado hasta hace poco la filosofía analítica, la más diferenciada e influyente filosofía contemporánea: esto es, la actitud según la cual una filosofía científica tiene que proceder *intentione recta* como la ciencia misma, es decir, que debe mantener su objeto ante sí (sin poder, por ejemplo, asegurárselo mediante reflexión) (1989a, p.298).

De esta forma, la actitud cientificista se apropia de la filosofía de las ciencias, reservándole como función un papel analítico del lenguaje científico, que no puede trascender, así como las ciencias, la mera descripción de los hechos.

Para el positivismo, la verdad del conocimiento hace referencia a la correspondencia con los hechos, mientras que la validez depende de su coherencia lógica, explicitada a través de un lenguaje formalizado. Alcanzar un lenguaje objetivo universal, con base en la lógica-matemática, que responda a la pretensión de objetividad, ha sido la principal preocupación del positivismo moderno representado por la filosofía analítica.

En este sentido, para Habermas las disputas con los filósofos posmodernos y la influencia de la filosofía analítica lo llevan a afirmar que:

(...) las expresiones que se refieren a la totalidad del plexo de la vida social se consideran hoy, por ese solo hecho, ideología. En la medida en que la autocomprensión de las ciencias sociales viene determinada por la teoría analítica de la ciencia, la presunta ilustración radical husmea en cada jugada dialéctica un fragmento de mitología y acaso no del todo sin razón; pues la ilustración dialéctica a cuya contundencia trata de escapar esa otra ilustración chata, conserva, en efecto, del mito una idea dejada de lado por el positivismo, a saber: que el proceso de investigación organizado por los sujetos pertenece, a través de los actos de conocimiento, al contexto objetivo que se busca conocer (1988, p.21-ss.).

Las ciencias sociales que operan a partir de patrones empírico-analíticos pretenden un saber sistemático de la sociedad en su conjunto que expresa un reduccionismo con su pretendida objetividad a partir de las reglas a que se subordinan. Una ilustración que no siga la dialéctica, por ejemplo, sostenida por Horkheimer, está según Habermas conservando el mito que critican, creyendo que la realidad en su red social se agota en sus categorías con pretensión de única verdad; lo que no es más que limitar la autocomprensión, tan necesaria en una Teoría Crítica.

Pero la totalidad social no puede ser comprendida estáticamente de forma limitante, por eso Adorno sostiene que:

La totalidad social no lleva ninguna vida propia por encima de lo que comprende, de aquello en que consiste. Se produce y reproduce a través de momentos particulares... Ni el todo puede ser aislado de la vida, de la cooperación y del antagonismo de sus elementos, ni tampoco puede entenderse el funcionamiento de ningún elemento sin tener presente el todo, que tiene su esencia en el movimiento de lo particular. Sistema y particularidad son recíprocos y sólo pueden conocerse en su reciprocidad (HABERMAS, 1988, p.21).

Como lo asevera Habermas, se hace evidente en Adorno la influencia de Hegel en su interpretación de la sociedad. El todo social se articula y se realiza en lo particular en un movimiento dialéctico continuo donde lo contrario no se excluye sino que se conserva. El motor es la negación en la oposición de los elementos sociales, la denominada dialéctica negativa. Su trascendencia al ámbito de la lógica formal y sus reglas, es percibida por el arte analítico como un mero producto de quimeras.

Un único modelo positivista para comprobar el conocimiento científico y llegar a enunciados legaliformes, es visto por Habermas como totalmente ilusorio ya que mide con un mismo patrón objetivos muy diferentes:

Los procedimientos empírico-analíticos se esfuerzan por comprobar las hipótesis legaliformes siempre del mismo modo, se trate de un material histórico o de fenómenos de la naturaleza.

Por el contrario, una teoría dialéctica de la sociedad no tiene más remedio que afirmar la dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad; tiene que rechazar el concepto restrictivo de ley. Su análisis apunta allende las particulares relaciones de magnitudes históricamente neutrales y versa sobre un plexo objetivo que codetermina también la dirección del desarrollo histórico (1988, p.25-27).

En la relación entre teoría e historia, Habermas reafirma las diferencias entre el área científica natural y el área científica social. Una vez más los procedimientos empírico-analíticos se muestran insuficientes para contemplar las diferencias de los fenómenos históricos, y en su lugar recurre a la dialéctica para mostrar el juego social entre lo particular y la totalidad, dejando de lado la pretendida neutralidad, para abrazar un aspecto histórico concreto supeditado a variables ocultas en la esfera social.

El juego dialéctico incorpora, según el autor, otros elementos:

Pues la teoría dialéctica obtiene sus categorías partiendo de la conciencia de que la situación tiene sus propios individuos agentes; en el espíritu objetivo de un mundo social de la vida se articula el sentido de que parte la interpretación sociológica, y, por cierto, en términos identificantes a la vez que críticos (HABERMAS, 1988, p.28).

Los criterios determinantes de la teoría dialéctica, para él, responden al mundo social de la vida, con sus tradiciones que hacen que los individuos no caigan en el puro subjetivismo, y permiten encontrar sentido a partir de una interpretación sociológica de su identidad expresada en términos de crítica y autocrítica.

Esta actitud positivista de objetividad, para algunos filósofos, como los de la filosofía de la vida, no ha logrado sus objetivos porque el temor a caer en los errores de la metafísica tradicional padece de la ilusión de considerar una realidad objetiva en sí misma, donde el sujeto es visto desde la perspectiva de objeto.

Frente a esta instancia reduccionista, Habermas pretende rescatar un lugar para las ciencias sociales y sus intereses:

De ahí que la teoría analítica de la ciencia pueda insistir en el programa de una ciencia unificada: una concordancia fáctica entre las hipótesis legaliformes deducidas y las regularidades es en principio contingente y permanece como tal externa a la teoría. Se considera inadmisibile toda reflexión que no se conforme con eso.

Una teoría dialéctica de la sociedad, pone en tela de juicio que la ciencia en relación con el mundo creado por los hombres, pueda proceder con la misma indiferencia con la que con tanto éxito lo han hecho las ciencias naturales exactas. Las ciencias sociales tienen que asegurarse de antemano de la adecuación de sus categorías al objeto, porque los esquemas de ordenación a que se ajustan (sólo contingentemente) magnitudes covariantes, yerran nuestro interés por la sociedad (1988, p. 23).

En este texto el autor trata de de dos cosas diferentes. Por un lado, habla de la teoría analítica y su aparente éxito en las ciencias de la naturaleza ya que permite emitir una respuesta a los problemas y controlar técnicamente en un plano cognitivo

y de acción los procesos del mundo físico. Dicho concepto ha provocado dificultades en la filosofía tradicional al punto de generar prejuicios. Por otro, nos expresa la necesidad de una apreciación dialéctica de la sociedad que debe considerar el mundo intersubjetivo desde una perspectiva con intereses diferentes.

Esta falacia cientificista quiere quitar al sujeto su carácter consciente, en tanto que reflexivo, pero a la vez no puede dejar de admitir un conocimiento científico sin el proceso activo del sujeto en la propia argumentación, de ahí surge un aspecto de su contradicción. Pensando de esta forma se ignora un postulado fundamental: que el conocimiento científico persigue una explicación causal, y que ésta es necesariamente producto de un sujeto, no es mera descripción perceptiva. Si se pretende lograr objetividad, que para el positivismo significa atenerse a la experiencia sensible, se debe tener presente que siempre es experiencia de un sujeto y que solo podrá llegar a ser intersubjetiva. La intersubjetividad como generadora de un acuerdo entre los científicos ante situaciones problemáticas, es la característica básica de los enunciados con pretensión de verdad que se sirven de datos empíricos.

Por consiguiente, la actitud de Habermas se aparta del modelo cientificista de la verdad, y alega:

Pero en cuanto surgen cuestiones de verdad, queda también rota la fe positivista en una inmovible base de la experiencia; en ese mismo instante empezamos a movernos ya en el círculo mágico del habla argumentativa, en la que en principio sólo cuentan ya razones. La teoría discursiva de la verdad no parte de oraciones básicas, sino que elige como casos paradigmáticos aquellos enunciados hipotéticamente universales y modales que ya a primera vista necesitan fundamentación, aquellos enunciados contrafácticos y negativos a los que el espíritu humano debe sus progresos cognoscitivos. Pero esto no exime a teoría discursiva de la verdad de la obligación de explicar "cómo operan las restricciones empíricas en el proceso de justificación de las pretensiones de validez vinculadas a enunciados descriptivos". A este respecto interesa sobre todo el papel de la acción experimental, la cual transforma las experiencias en datos. En la función de generar datos, los cuales se buscan siempre con vistas a la comprobación de pretensiones de validez convertidas en hipotéticas, la acción experimental está de ante mano referida al discurso (1989b, p.467).

Quiere decir entonces, que no podemos tomar el concepto de verdad simplemente como lo hacen otros autores relativizándolo al acuerdo discursivo. En una primera instancia preteórica, la verdad se da vinculada a una experiencia ya establecida. La problematización de la misma es una consecuencia de los

enunciados cognoscitivos que se muestran de forma contrafáctica, y que exigen de los participantes en el diálogo una expresión fundada de los datos empíricos.

La experiencia como fuente del conocimiento carece de fuerza legitimante, ya no es una evidencia inmediata, y debe ser sustituida por una cuestión de validez, por la necesidad de justificar argumentos en el terreno intersubjetivo. En palabras de Habermas los hechos aparecen como algo producido, que el positivismo desconoce en la medida en que se atiene a lo mediato de los hechos como si fuera algo inmediato, donde los enunciados son el correlato fiel del estado de las cosas que llamamos realidad (1988, p. 49-ss.).

Entonces:

La base experimental de las ciencias estrictas no es independiente de los estándares que ellas mismas aplican a la experiencia.
Los sentimientos morales, los síntomas de abstinencia y las frustraciones, las crisis biográficas, los cambios de actitudes en curso de una reflexión, nos procuran otras tantas experiencias (Habermas, 1988, p. 47).

Por lo tanto, el empirismo en su intención de objetividad, desconoce que su propia base experimental, por mas aferrado que esté el investigador a la metodología científica, no es inmune a aspectos subjetivos que en definitiva constituyen su experiencia. Por más que queramos, ésta no es una evidencia sensible sin mediaciones, sino el resultado de todo un proceso que no debemos ignorar.

Frente a esta situación, Habermas plantea su visión crítica al cientificismo señalando su contradicción performativa donde su objetivo de investigación es: “la tarea de hacer consciente la reflexión (negada, pero de la que filosóficamente se está haciendo uso siempre ya) como tal, es decir, una dimensión del problema del conocimiento que se ha hecho irreconocible” (Habermas, 1989a, p. 299). O sea, se propone recuperar al sujeto con su carácter productivo, a partir de la “reconstrucción de la prehistoria del positivismo y del desarrollo de la filosofía analítica”, donde la autorreflexión permita un cambio de actitud, que atienda los intereses vitales en una nueva teoría del conocimiento interrelacionada con la teoría social, que define el

contexto de acción. En este planteo aparece “una filosofía concebida como crítica¹ interesada en la emancipación del hombre” (Ureña, 1978, p. 91).

El cientificismo se ha extendido, al punto de instrumentalizar la política, donde la ciencia y la técnica, se han convertido en ideologías, brindando los fundamentos que regulan las relaciones humanas y legitiman el dominio en la sociedad capitalista. Esta concepción ideológica se basa en la crítica al dogmatismo de las ideologías tradicionales, pretendiendo demostrar las ventajas del respaldo de las ciencias. Sin embargo, se debe dar lugar para una interpretación dialéctica del aparato científico, así para Habermas:

La exigencia de que la teoría en su construcción y en la estructura del concepto ha de tener su medida en la cosa, de que la cosa ha de hacerse valer en el método conforme a su propio peso, esta exigencia, allende toda teoría de la copia o reflejo, sólo puede ser satisfecha dialécticamente. Sólo el aparato científico puede abrir un objeto, de cuya estructura, empero, he tenido que entender algo previamente para que las categorías elegidas no le permanezcan externas. Este círculo no puede romperse reclamando una inmediatez apriórica o empirista en el acceso al ámbito objetual, sino que hay que pensarlo dialécticamente partiendo de la hermenéutica natural del mundo de la vida social. En lugar de un plexo hipotético-deductivo de proposiciones, aquí hay que recurrir a una explicación hermenéutica del sentido (1988, p.23-ss.).

Habermas no desconoce el hecho de que la teoría científica deba atenerse al objeto de conocimiento, pero es consciente, justamente, de que ésta no es un reflejo estático de la realidad, sino al contrario, pensándola dialécticamente desde una interpretación del mundo social que no se limita a un proceso hipotético-deductivo, pero, que recurre desde dentro del proceso de la vida social a la búsqueda del sentido. De una forma trascendente a los conceptos puramente relacionales de la lógica formal, ahora se asumen conceptos reflexivos que pasan a organizar el aparato científico siendo ellos mismos objeto de análisis. Es decir, ahora no se enmascara su existencia, sino que se trata de comprender su sustancia y función incluidas en el marco científico.

Insistiendo, en la relación entre experiencia y percepción dialéctica expresa:

Las ciencias experimentales en sentido estricto insisten en que toda proposición susceptible de discusión pueda ser controlada, a lo menos indirectamente, por medio de esa experiencia tan estrechamente

¹ Entiéndase crítica, en este caso, como el proceso de descubrir las limitaciones de los conceptos, tomando conciencia de intereses sociales que se ocultan bajo el velo de neutralidad, con el objetivo de actuar con autonomía moral.

canalizada. Una teoría dialéctica no puede menos de oponerse a ello. Si la construcción formal de la teoría, la estructura de los conceptos, la elección de categorías y modelos no pueden atenerse ciegamente a las reglas abstractas de una metodología general, sino que, como hemos visto, han de estar cortadas de antemano al talle de un objeto preformado, la teoría no puede ponerse en concordancia solo a posteriori con una experiencia que en tal caso sólo puede ser una experiencia restringida (HABERMAS, 1988, p.24).

El filósofo desarticula la idea de las ciencias experimentales de circunscribirse a una experiencia limitada por una metodología previamente aceptada. En el mismo sentido, no está de acuerdo en el filtro epistémico de una construcción formal racionalizadora de ajuste de fenómenos al sistema, pues pretende que el pensamiento dialéctico no procure una metodología general, sino la apreciación de una experiencia en un sentido amplio que acuerde teoría con proceso social global.

Frente a este planteo, se dan otras modificaciones defendidas por el autor:

La relación ciencia y práctica también cambia. Una historia que reduzca, en términos de estricta ciencia experimental, a la explicación causal de sucesos individuales, sólo tiene directamente un valor retrospectivo; los conocimientos de este tipo no se prestan a ser utilizados en la práctica de la vida (Habermas, 1988, p. 29).

De esta forma, Habermas se aparta de la tradición de una ciencia que proporciona un saber teórico puramente contemplativo. En este caso el saber es fundamental, pero, está imbricado en un interés de transformación social, heredado como pensador autodefinido marxiano-académico². No se plantea un utilitarismo de valor, pero sí responder a la relación medio-fin y a técnicas sociales ante la posibilidad de cambios.

Además, las diferencias con el positivismo se van haciendo cada vez más profundas:

La relación entre ciencia y práctica descansa, igual que la relación entre teoría e historia, en una estricta separación entre hechos y decisiones: la historia, lo mismo que la naturaleza, carece de sentido, pero podemos sentar un sentido por decisión y tratar enérgicamente de irlo imponiendo en la historia con la ayuda de técnicas sociales de carácter científico. En cambio la dialéctica de la sociedad puede señalar la discrepancia que media entre las cuestiones prácticas y la solución de las tareas técnicas, para no hablar ya de la realización de un sentido, que, allende la dominación de la naturaleza, en que esa manipulación, por capacitada que fuere, de procesos

² El sentido marxiano-académico alude en primer lugar al vínculo entre teoría y praxis, pero principalmente a la no interpretación y uso político partidario de las categorías críticas de Marx.

objetivados consiste, afectaría a la estructura de un plexo social en su conjunto y exigiría su emancipación (Habermas, 1988, p. 31).

La cuestión relevante en el filósofo sigue siendo la diferencia en el plano social de la dialéctica y el modelo de las ciencias de la naturaleza. La historia humana se encamina a partir de la toma de decisiones que le dan sentido, y para eso las técnicas científicas en el sentido tradicional no pueden menos que responder a un análisis crítico. Sin toma de conciencia de los elementos determinantes de las redes sociales no existe posibilidad de emancipación. Téngase presente que este concepto, tan rico para la “Escuela de Fráncfort”, responde a la idea kantiana de mayoría de edad y su consecuente autonomía. En este caso la acción manipuladora y tecnicista de la naturaleza, por efectiva que pueda parecer, debe comprenderse en sus límites y dar lugar a un proceso dialéctico crítico que atiende cuestiones y motivaciones sociales prácticas en su conjunto; subyacente a una realidad manifiesta que en apariencia fue elegida libremente.

Pero el cientificismo reclama una visión teorética del conocimiento científico, que aunque se origina con los griegos, se aparta en sus preceptos básicos, ya que como dice Habermas:

La teoría analítica de la ciencia se agarra aún a esa misma actitud: sin que importe de qué contextos surge históricamente el proceso de investigación, en lo que se refiere a la validez de los enunciados científicos ese proceso ha de emanciparse de todas las referencias vitales, ha de estar por encima de la praxis, exactamente como los griegos exigieron de toda verdadera teoría. Justo en estos presupuestos clásicos les hubiera resultado, ciertamente, extraño: la exigencia de neutralidad valorativa (1988, p. 41).

Con esta afirmación, el autor pone en tela de juicio la actitud pretendidamente desinteresada de la teoría analítica de la ciencia. No es posible separar los enunciados científicos de su contexto histórico. Estos son hijos de su tiempo, la vieja tradición de neutralidad, de desprendimiento de la praxis, ha conducido a grandes errores en la historia de la humanidad. Desconocer no es emanciparse de ciertos intereses sino encubrirlos. Y como sostiene Habermas, la neutralidad valorativa resultaría extraña hasta para la propia tradición griega, ya que esta aspiraba y creía alcanzar la verdad, el saber teorético como observación de la realidad, pero no necesariamente al margen de los valores. Al contrario, la sabiduría griega estaba fundamentada en la determinación cognitiva de la praxis vital, en una vida virtuosa.

Y aún más, el filósofo es tajante en su apreciación acerca de la actitud teórica, resaltando que:

La neutralidad valorativa nada tiene que ver con la actitud teórica en sentido clásico; responde, por el contrario, a una objetividad de la validez de enunciados que vienen posibilitada - y que se consigue- por la limitación a un interés cognoscitivo técnico. (...) El dominio de un interés cognoscitivo técnico que no se sabe a sí mismo, oculta la disimulada carga de interés que comporta la comprensión global en cierto modo dogmática de una situación (HABERMAS, 1988, p.43-ss.).

Desde la posición de Adorno y Horkheimer, se viene insistiendo en la necesidad de una teoría crítica, que nos haga conscientes de los intereses sociales ignorados por la teoría tradicional de las ciencias nomológicas. Habermas insiste en que esa neutralidad valorativa del positivismo, lo que hace es ocultar el interés cognoscitivo técnico convirtiendo a la teoría en un dogma que se autoencapsula ignorando el verdadero interés que motiva la praxis que se hace inevitable.

No sólo le es ajeno a la percepción positivista el interés técnico, sino que también a cualquier interés práctico donde:

El proceso de investigación aparece ante sí mismo como algo que sólo tuviera que ver con nexos funcionales de magnitudes covariantes, con leyes naturales, en vista de las cuales nuestra aportación espontánea hubiera de limitarse a "conocerlas" desinteresadamente y sustrayéndonos de todo interés práctico, es decir, en actitud teórica. La pretensión de exclusividad del conocimiento estricto mediatiza todos los demás intereses rectores del conocimiento a favor de un interés único, del que ni siquiera es consciente (HABERMAS, 1988, p. 43).

Esto reafirma la falsa idea de neutralidad sostenida por una pretendida actitud teórica, cuyos límites y temores de modificar la realidad, lo ennegrecen ante la inmanencia de los intereses subyacentes en un plano inconsciente sobre el cual no se tiene control.

Sin embargo, las diferencias no se agotan aquí, también está otro planteo donde el autor hace referencia a K. Popper, afirmando que:

El postulado de la neutralidad valorativa se basa en una tesis que siguiendo a Popper puede formularse como dualismo de hechos y decisiones. La tesis puede explicarse mediante una distinción de tipos de leyes. Por un lado, tenemos regularidades empíricas en la esfera de los fenómenos naturales y sociales, es decir, leyes de la naturaleza; por otras reglas de comportamiento humano, es decir normas sociales. Mientras que las constancias de los fenómenos, fijadas en términos de leyes de la naturaleza, no sufren en principio excepción y se mantienen con independencia de la influencia de los sujetos agentes, las normas sociales

son algo establecido y que se impone bajo la amenaza de sanciones: sólo rigen a través de la conciencia y del reconocimiento de los sujetos que orientan su acción por ellas. Los positivistas suponen que los ámbitos de estos dos tipos de leyes son autónomos (HABERMAS, 1988, p.31 a 33).

La crítica habermasiana culmina con la idea de neutralidad valorativa defendida por el positivismo y marcada en el refutabilismo de K. Popper. Los enunciados legaliformes expresan regularidades a las que está sometida la naturaleza. Dichos enunciados, en tanto que expresiones de la realidad, no dependen de los sujetos agentes, cuyos resultados en términos cognitivos deberán ser los mismos desde que participen de la metodología aceptada previamente como científica. Por otro lado, las normas sociales son puro convencionalismo, donde su existencia termina en definitiva respondiendo a un decisionismo, a partir de la aprobación de la conciencia y del reconocimiento de los participantes. Este tipo de norma está sujeta a la voluntad del grupo y a su contexto. Dichas leyes no pueden responder a un criterio lógico bivalente, o mejor dicho, con enunciados verdaderos o falsos como en las ciencias de la naturaleza.

Como consecuencia de esto se genera otra dificultad:

En este modelo las esferas del ser y del deber están estrictamente separadas, las oraciones de un lenguaje descriptivo no pueden traducirse a un lenguaje prescriptivo. Al dualismo de hechos y decisiones responde en términos de lógica de la ciencia la separación de conocimiento y valoración (...) Las cuestiones prácticas a que se refieren al sentido de las normas no son científicamente decidibles (HABERMAS, 1988, p. 33).

El problema que se plantea en la epistemología moral está dado principalmente en establecer si se pretende dar a leyes prácticas el mismo tratamiento que a las leyes teóricas. O sea, las cuestiones teórico-técnicas responden a hechos de forma concluyente, con una metodología incompatible con las cuestiones prácticas en la esfera de los valores y con esa forma de entender las ciencias.

Junto a esta posición podemos apreciar otra idea complementaria:

El positivismo sólo puede ya proclamar mediante una “fe en la razón” la relevancia que el conocimiento tiene para una praxis racional. Si el conocimiento científico se halla desprovisto de toda referencia a la práctica y si, a la inversa, todo contenido normativo es independiente, como dialécticamente se presupone, de las nociones relativas al plexo de la vida real, no hay más remedio que confesar el dilema: yo no puedo obligar a nadie a basar siempre sus supuestos en argumentos y experiencias; y con ayuda de tales argumentos y experiencias no puedo demostrar a nadie que

debo comportarme de este modo; “esto significa que hay que adoptar primero una actitud racionalista (por decisión) y que sólo después de adoptarla entran en consideración argumentos y experiencias; de donde se sigue que aquella aptitud no puede fundarse por su parte en argumentos y experiencias” (HABERMAS, 1988, p. 34).

La posición positivista tiene grandes riesgos, el primero es que la evaluación cognitiva de los actos de implicación individual y social es siempre *a posteriori*. Por consiguiente, no existe posibilidad de que la obligación moral esté dada desde algún tipo de conocimiento fundado. Otro aspecto importante está en confiar plenamente en la propia razón como origen de las decisiones moralmente buenas. Y, por último, esto genera en las ciencias una autonomía total frente a cualquier compromiso práctico.

La solución de K. Popper, a pesar de abrir otros caminos, también es limitada:

Contra una solución positivista del problema de la base Popper insiste en la idea de que los enunciados de observación que se prestan a la falsación de hipótesis legaliformes, no pueden justificarse de forma empíricamente concluyente; en vez de eso hay que resolver en cada caso si la aceptación de un enunciado básico viene suficientemente motivada por la experiencia (HABERMAS, 1988, p. 37).

Es decir, en el concepto popperiano la motivación de la experiencia va a depender de la discusión de los científicos quienes, a partir de su voluntad, van a decidir sobre la aceptación de un enunciado básico, con la posibilidad de llegar a un acuerdo o no, en relación con su aplicación al estado de las cosas, o a normas que deberán ser aplicadas. Estas decisiones tendrán, además, que responder a una precomprensión previamente aceptada de dichas normas.

Habermas define el concepto de técnica en relación con las acciones:

Con la palabra técnica nos referimos, en efecto, en primer lugar a un conjunto de medios que permiten una eficaz realización de fines con un ahorro de trabajo, o sea, a instrumentos, máquinas y autómatas. Pero con esta palabra aludimos también a un sistema de reglas que determinan la acción racionalmente adecuada a fines; aludimos, pues, a estrategias y tecnologías. Llamo estrategias a las reglas de elección racional, y tecnologías a las reglas de la acción instrumental (1987, p. 315).

Entonces, precisando la terminología utilizada, el autor distingue medios técnicos como los instrumentos, las herramientas utilizadas en la acción instrumental, es decir, para actuar transformando la materia a través del trabajo, de

las reglas técnicas que determinan la forma de actuar con el cálculo de medios adecuados para alcanzar los fines. Agrega Habermas, en relación con los medios técnicos, que las máquinas refuerzan nuestros órganos sensoriales y a veces los sustituyen (1987, p. 316). Pero los sistemas de progreso técnico no están aislados, sino incluidos en el sistema institucional del mundo de la vida (Habermas, 1987, p.327).

Las acciones, tanto las instrumentales como las estratégicas, en esta concepción, se validan por una racionalidad que pretende legitimar tanto el dominio de la naturaleza como el dominio social, y garantizar el poder económico a partir de fines que están implícitos en la ciencia y en la técnica. Así se fundamenta un sistema que se autojustifica, se conserva y se propaga en otros campos de la vida humana, como la política; apelando para la legitimación del dominio, como una exigencia para disfrutar de los beneficios del desarrollo tecnológico en una forma de vida buena, donde esta promesa de superación hace que la racionalidad se neutralice como instrumento de crítica necesario para la liberación del hombre, y tienda solamente a corregir el sistema, en el caso de una mala programación de la sociedad (Habermas, 1997, p. 57).

En un principio, la imagen de la ciencia nos muestra un instrumento válido de liberación ante una estructura tradicional de dominación, pero luego se cierra en un aparato técnico, que hace necesario el sometimiento del hombre que espera un bienestar individual y social. Desde este punto, Habermas propone superar esa racionalidad puramente técnica, buscando pensar de una forma diferente al decir que:

La reflexión acerca de tales intereses obliga a pensar dialécticamente, si dialéctica no significa aquí otra cosa que la tentativa de entender en cada instante el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible autoconsciencia crítica, mas esto significa: renunciar a suponer a los instrumentos analíticos y a los datos analizados aquella relación externa y meramente contingente que, empero, es lícito suponer cuando se trata de la relación de control técnico sobre procesos objetivos y objetivados (1988, p. 44).

De esta forma, Habermas abre el camino para establecer mecanismos de control de los procesos sociales que, respondiendo a una lógica dialéctica, permiten una acción semejante al control técnico objetivado de las ciencias empírico-analíticas. No olvidemos la falta de autorreflexión, o de autocrítica señalada

anteriormente por Horkheimer en su percepción de la teoría científica tradicional. Por consiguiente, la reflexión crítica debe albergar a la interpretación positivista de los procesos científicos, principalmente en el ámbito de la investigación.

La ciencia busca mediante la técnica, el dominio de la naturaleza, para satisfacer las necesidades del hombre; pero el problema se centra en que la utilización de la técnica puede, en su ejercicio de dominio: reprimir o liberar, (Habermas, 1997, p.61). Ya que no podemos renunciar a la técnica utilizada, por una cualitativamente distinta, debido a que no se ha dado un cambio en la organización de la naturaleza humana, sostenida por el trabajo, la alternativa sería, según Habermas, un cambio en la interacción.

Conviene destacar los conceptos de trabajo y acción estratégica, concebida por Habermas como:

“Trabajo” o acción racional con respecto a fines entiendo o bien la acción instrumental, o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico. Esas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos. El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con estrategias que descansan en un saber analítico (1997, p. 68).

Así llegamos a una concepción polémica y a veces sujeta a diferentes interpretaciones en el pensamiento de Habermas. El hecho de relacionar al trabajo con el logro del éxito en los fines, lo lleva a considerarlo como una acción instrumental, que implica la actividad técnica sobre la materia de manera tal que los sujetos puedan concretar el producto deseado. Y en el plano de las relaciones humanas, estas se limitan a la elección racional de los medios adecuados a los fines, lo que implicaría acciones sociales estratégicas para lograr esos objetivos; el problema está en que de cierta forma esto abre el camino para la manipulación social. No olvidemos que la motivación está dada por el arreglo de medios para el logro de fines a partir de un saber puramente analítico, y el sujeto humano en el mundo capitalista, puede en este caso, convertirse en ese instrumento regulado por la estructura políticamente dominante. Además, en la visión positivista, este es el único saber con pretensión de verdad. Por este motivo, se pretende legitimar el dominio social a partir de la acción instrumental y de la acción estratégica, con

respecto a fines que aparecen implícitos en la utilización de la técnica y la ciencia, como forma de garantizar el poder económico según las reglas del “justo mercado”.

“Hoy, se trata de la adaptación controlada del mundo social de la vida al progreso técnico” (Habermas, 1987, p.332). El desarrollo científico-tecnológico que en primera instancia habría liberado al hombre del sacrificio físico en el trabajo, ahora se percibe como generador de nuevas formas de dominación, una vez que se desarrolla como sistema de control que exige como acción racional la adaptación del mundo de la vida al progreso técnico, como por ejemplo en el área de la cibernética y de la informática en manos de unos pocos tecnócratas manipuladores del poder. El opio de los pueblos ya no es la institución religiosa en términos de Marx, sino la tecnología y sus formas condicionantes del comportamiento humano. Así, “la fuerza liberadora de la reflexión no puede reemplazarse por la extensión del saber técnicamente utilizable” (Habermas, 1987, p. 334). Es decir, no se debe, en favor de la utilidad, sacrificar el saber reflexivo, que libera con la concientización acerca de los intereses sociales ocultos utilizados en un proceso de dominación.

Seguir las amarras analíticas implicaría: “Según las prohibiciones positivistas, que ámbitos enteros de problemas habrían de quedar excluidos de la discusión y abandonados a actitudes irracionales, aún cuando a mi entender son bien susceptibles de una clarificación crítica” (Habermas, 1988, p. 45). Desde esta perspectiva, dejando cuestiones de parámetros normativos a la simple decisión que se atiene a reglas no problematizadas o a criterios personales, el positivismo según Habermas perdería una valiosa oportunidad de apreciación racional dada por la discusión que conduce a un posible consenso social. Por consiguiente, el autor no está de acuerdo en la separación propuesta entre cuestiones descriptivas, consideradas racionalmente, y cuestiones normativas a merced de la voluntad.

El aislamiento positivista entre razón y decisión donde:

Las hipótesis legaliformes, obtenidas a partir de un nexo deductivo de enunciados y sometidas a prueba mediante experiencias controladas, se refieren a covariaciones regulares de magnitudes empíricas en todos los campos accesibles a la experiencia intersubjetiva. (...) Si este tipo de ciencia posee el monopolio de la dirección de la conducta racional, han de rechazarse todas las demás instancias que compiten por el derecho a la orientación científica de la acción. Esta tarea queda reservada a una crítica de la ideología cortada según patrones positivistas, dirigida contra un dogmatismo de nuevo cuño. Ahora ha de aparecer como dogmática toda teoría referida a la praxis de una manera que no sea la potenciación y perfeccionamiento de las posibilidades de acción instrumental (HABERMAS, 1987, p.297).

Se presenta, en este sentido, a partir de la interpretación positivista, un modelo admitido metodológicamente por las ciencias empírico-analíticas, como único instrumento de validación del saber de todos los campos del conocimiento accesibles a la experiencia intersubjetiva. Esta forma de conocimiento pretende determinar científicamente toda praxis vital quedando reducida al interés técnico, y más allá de este interés todo queda en manos de la libertad de decisión del sujeto. Lo que significa interesarse científicamente sólo por la acción instrumental, reglada por los procesos que actúan sobre la naturaleza en la forma de trabajo social. Como se ha dicho, la crítica debe subordinarse a esta concepción de las ciencias generalizadoras, las que recomiendan los únicos medios técnicos válidos para lograr los fines.

A esto se le agrega que reconocer la utilidad del saber no nos hace más reflexivos: “Nos tornamos conscientes de que las investigaciones empírico-analíticas generan un saber técnicamente utilizable, pero no un saber que provea a la clarificación hermenéutica de la autocomprensión de los sujetos agentes” (Habermas, 1988, p. 66). Volviendo a un tema recurrente de la “Escuela de Fráncfort”, Habermas llama la atención para el interés técnico motivado por la utilidad, lo que respondería en primer plano a una racionalidad instrumental, sin esperar un esclarecimiento racional de los sujetos agentes acerca de sí mismo y sus acciones, perdiendo según el autor su propia identidad, lo que, además, junto a la falta de comunicación y comprensión podría conducir hasta a la destrucción física.

No hay que esperar por parte del positivismo respuestas cognitivas a cuestiones prácticas:

Según los principios de una teoría analítica de la ciencia, aquellas cuestiones empíricas que no puedan plantearse y resolverse en forma de tareas técnicas no tienen derecho a esperar de la teoría ninguna respuesta. El único tipo de ciencia admitido por el positivismo no es dueño de considerar racionalmente tales cuestiones. Aquellas teorías, que a pesar de todo, ofrecen soluciones, pueden, según estos patrones, ser acusadas de dogmatismo. La meta de una crítica de la ideología mermada de acuerdo con ello estriba en hallar la rima decisionista en cada verso dogmático: las cuestiones prácticas no son susceptibles de una discusión vinculante y en última instancia han de ser decididas (HABERMAS, 1987, p. 298).

El viejo concepto de dogmatismo se presenta en esta concepción epistemológica como ideología, en la medida en que estas pretendan dar respuesta

a cuestiones prácticas. Esto cierra un círculo peligroso para las relaciones humanas, a quienes en instancias fundamentales se les niega la posibilidad de tratamiento racional-cognitivo, para los problemas que trascienden las consideraciones empírico-analíticas. La decisión de medios segregada de valores puede conducir a una anomia social.

De la misma forma:

Un decisionismo elevado a concepción del mundo no vacila ya en reducir las normas a decisiones. Las decisiones relevantes para la práctica vital, ya consistan en la aceptación de valores, en la elección de un proyecto de historia vital o en la elección de un enemigo, no son accesibles a un debate racional ni susceptible de un consenso racionalmente motivado (HABERMAS, 1987, p.299).

Por consiguiente, Habermas ve la inconsistencia de este argumento, el vacío generado por esta posición, en realidad no es más que no querer percibir una racionalidad en un sentido amplio, que oculta la concomitancia entre razón y decisión; en palabras del autor, de una razón decidida que está implícita e inconsciente. Y, de esta forma, el mundo racional intersubjetivo pierde su valor, cuando éste debe estar en la base de toda actividad fundamentada delante de un conflicto social normativo. Dejando las normas morales a merced de decisiones sin previo debate.

En suma, se puede afirmar que el positivismo extendido a la política y a la ética, con la aplicación del método científico (de las ciencias empírico-analíticas), y la separación entre el ser y el deber ser, así como entre los hechos y los valores, eliminan las consideraciones de carácter normativo, que Habermas busca restablecer a partir del sujeto contextualizado y autorreflexivo, debiendo superar el puro decisionismo, que se asocia al campo de las ciencias sociales. Identifica, además, las limitaciones del método científico, que partiendo de enunciados observacionales y mediante hipótesis nomológicas, en un proceso inductivo, llega a modelos explicativos y predicciones científicas, que no logran superar el objetivo puramente descriptivo de los hechos y que es totalmente insuficiente para las ciencias sociales y sus intereses (Widmer, 1976, p. 288).

Tampoco podemos hablar de una neutralidad de esta actitud respecto a las estructuras sociales de poder, ya que:

El concepto de racionalidad que impone con decisión conlleva más bien, en último término, una organización completa de la sociedad en la que una tecnología independizada sigue dictando aún, en nombre de la libertad de valores, el sistema de valores, o sea, el suyo propio, a los ámbitos de la praxis usurpados por ella (HABERMAS, 1987, p. 302-ss.).

En esta afirmación, el filósofo muestra la clave oculta en la postura de los positivistas. Estos, en nombre de la ciencia, son capaces, a través de una máscara de neutralidad axiológica, de organizar y manipular la sociedad a partir de su poder técnico que beneficia a una determinada élite social con su forma de decisión; en una reducción del sistema axiológico al cálculo estratégico de medios. Esto muestra la razón intolerante que se compromete con valores y se esconde bajo la racionalidad técnico-científica, para poner en práctica las decisiones y acciones estratégicas de sus tecnócratas. Pero la historia social solo puede estar en manos de personas con conciencia emancipada, que puedan hacer frente al poder de tecnócratas manipuladores.

La autorreflexión surge, así, como el camino de liberación y toma de conciencia de los intereses del conocimiento con implicaciones prácticas, como se verá en el siguiente apartado.

1.2 Autorreflexión, reconstrucción racional y la teoría de los intereses del conocimiento

Por la propuesta científicista, se accede a esa racionalidad menguada sin el abordaje compresivo del propio sujeto y su intervención en el mundo. El concepto de racionalidad fue introducido por Weber para definir la actividad económica capitalista, con su actividad de ajuste al derecho privado y a la dominación burocrática. Habermas considera racionalización como: “la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de decisión racional” (1997, p.53). Junto a esto se suman la “industrialización del trabajo social”, donde la tecnificación de la vida social es el resultado de la acción instrumental racional con arreglo a fines, tanto en la planificación como en la implementación de las acciones. El desarrollo de la racionalización depende del progreso técnico-científico. De acuerdo a Marcuse, el concepto de racionalización, sirve como pretexto para la utilización de una falsa racionalidad para ocultar una dominación de la sociedad. En ese dominio

técnico de la naturaleza que induce a pensar en el desarrollo humano, se oculta el dominio social y político bajo la disculpa de progreso. En la visión del mismo autor, la razón técnica se identifica con la idea de ideología, como proyecto racional de lo que se pretende lograr con los hombres y con las cosas, sin evidenciar su carácter opresivo (Habermas, 1997, p. 54-ss.)

Existe una promesa de desarrollo tecnológico, que hace con que:

Esta represión pueda desaparecer de la conciencia de la población, ya que la legitimación del dominio ha adquirido un carácter distinto: ahora apela a la creciente productividad y creciente dominación de la naturaleza, que también proporcionan a los individuos una vida más confortable (HABERMAS, 1997, p. 56).

En este sentido la razón viene a fundamentar un sistema de poder, que se sostiene bajo la vieja promesa de una vida mejor. Años atrás se creía que la religión desviaba el foco de la conciencia social sobre la explotación del hombre por el hombre, como afirmaba Marx, ahora la promesa de felicidad se valida con la posible vida confortable para todos con en desarrollo científico-tecnológico, en una sociedad de consumo. No aceptar, con una postura crítica o no, querer acompañar este desarrollo técnico implica quedarse al margen de una sociedad organizada bajo relaciones de producción que emergen como único modelo racionalizado de trabajo y como consecuencia de estructura vital. Se sella de esta forma, naturalizando la necesidad lógicamente legitimada de un sistema que no permite ser descubierto en sus fundamentos opresivos, y, por consiguiente, que el ser humano decida libremente sobre su propia vida. Ocultando los verdaderos intereses, la racionalización, funciona como un mecanismo de conocimiento para conservar las estructuras de poder.

Habermas destaca una visión de la realidad que incluye tomar conciencia de la subjetividad y de su sentido práctico. Ya no sería posible pensar en una concepción ingenuamente objetivista, donde el conocimiento reflejara fielmente la realidad en sí misma. Entonces, el filósofo resalta la actividad del sujeto en el proceso de esclarecimiento a partir del cual sus intereses deberán ser atendidos.

Pero, como lo dice Habermas:

La crítica conceptúa el hecho de que su pretensión de validez sólo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración, y esto significa: en el discurso práctico de los afectados. La crítica reniega de la pretensión contemplativa de las teorías construidas monológicamente y ve por lo

demás que también la filosofía que ha existido hasta el momento se arroga, a despecho de su propia pretensión, un carácter contemplativo (1987, p. 14).

En este sentido, siguiendo la “Escuela de Fráncfort”, Habermas se aparta del concepto tradicional de crítica como pura observación y reflexión monológica, fundamentándola en el sentido práctico, es decir, en la superación de la conciencia individual para trasladarse al esclarecimiento alcanzado intersubjetivamente mediante el discurso práctico de los afectados, vinculado a una praxis social que entre otras cosas relaciona conocimiento e interés.

Como veremos, el camino de la autorreflexión y sus intereses, ya sean técnicos, prácticos o emancipatorios, permite una primera distinción entre trabajo como acción instrumental con respecto a fines, y la interacción como acción comunicativa que propicia el entendimiento.

Por lo tanto: “Existe una conexión sistemática entre la estructura lógica de una ciencia y la estructura pragmática de las posibles utilizaciones de las informaciones susceptibles de producirse en su marco” (Habermas, 1987, p.19). Así como las ciencias empírico-analíticas se relacionan con intereses técnicos, las ciencias hermenéuticas buscan un interés práctico, por consiguiente, el interés está en la raíz del saber científico determinando sus posibles utilizaciones, y la objetivación de la realidad.

“La autorreflexión es, a la vez, intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática” (Habermas, 1989a, p. 210); de esta forma el filósofo nos acerca a la autocomprensión en un doble sentido: como reflexión sobre sus intereses presentes en toda forma de conocimiento y como reflexión sobre los mecanismos ideológicos de denominación, es decir como fuerza liberadora. Con respecto a esta última sostiene H. Widmer “solamente la autorreflexión permite al hombre liberarse de sus dioses, este es de las fuerzas hipostasiadas, -se trate de racionalizaciones, ideologías o seudolegalidades, revestidas siempre de una apariencia objetivista-” (1976, p. 291), esta sería entonces, la expresión del interés crítico y emancipatorio. Así surge la idea de liberarse mediante el conocimiento para actuar de acuerdo a los intereses. Ese movimiento de autorreflexión permite el conocimiento, en el proceso de auto-constitución del sujeto, como acto de conciencia y transformación de la vida, pero no como un movimiento aislado y solipsista, sino como precursora del cambio social, el que ya no puede, ni debe ser

una tarea de especialistas técnicos, sino el producto de la participación de la sociedad en una discusión general.

Precisando los conceptos Habermas explica:

La autorreflexión lleva a consciencia aquellos determinantes de un proceso de formación que condicionan ideológicamente una praxis presente de la acción y de la aprehensión del mundo. El recuerdo analítico abarca con ello lo particular, el curso específico de un sujeto individual (o de un colectivo mantenido junto por medio de la identidad del grupo). Las reconstrucciones racionales, por el contrario, aprehenden sistemas de reglas que pueden ser seguidos por cualesquiera sujetos en tanto que estos últimos hayan adquirido la correspondiente competencia en el uso de reglas. La subjetividad queda al margen; y la experiencia de la reflexión solo es posible en su horizonte (1987, p. 33).

La autorreflexión responde al interés emancipatorio, pero el diálogo analítico no es un discurso ya que carece de la simetría necesaria entre los interlocutores, presente en las reconstrucciones racionales, que lleva a que el sujeto competente tome conciencia del sistema de reglas, de un saber cómo intuitivo, que está dado inconscientemente, pero sin las implicaciones prácticas ya que éstas son una consecuencia directa de la autorreflexión. Desde el punto de vista freudiano el proceso de liberación supone ese pasaje de la esfera inconsciente del psiquismo a la toma de conciencia. Quedan establecidas de este modo dos formas de la reflexión intersubjetiva: la reconstrucción de un sistema de reglas en las que nos apoyamos, como presupuestos en el habla racional, es la base indirecta para el interés cognoscitivo emancipatorio, pero que sólo aparece implicado directamente en la praxis a través de la autorreflexión cuestionadora de pretensiones de validez.

Gabás agrega:

La reconstrucción investiga, por ejemplo los esquemas cognitivos que están como base (trascendental) en un determinado campo de saber, las reglas generativas de un lenguaje, etc. Son ciencias reestructurativas la lógica y la lingüística general. La reflexión por el contrario, se refiere al proceso de formación de la identidad de un yo o de un grupo. La reconstrucción no tiene consecuencias prácticas. La reflexión, en cambio, hace consciente lo inconsciente, y por ello mismo produce consecuencias prácticas, pues cambia la base determinante de una consciencia falsa (1980, p. 209).

Por consiguiente, la reconstrucción racional fija el procedimiento cognitivo, las reglas universales que hacen posible un acuerdo lingüísticamente mediado, permitiendo la reflexión para adquirir la conciencia necesaria de la identidad personal o colectiva que posibilite una acción legítimamente fundamentada.

En la llamada por Habermas gran tradición filosófica:

Permanece la pretensión de una orientación en la acción justa, pero la realización de la vida buena, feliz y racional se expande en la vertical de la historia universal, y la praxis se despliega a través de grados de emancipación. Pues de igual modo que la praxis racional se interpreta como liberación de un yugo impuesto desde fuera, se concibe también como ilustración la teoría guiada por el interés en dicha liberación (1987, p. 288).

Queda planteada así la percepción habermasiana sobre la relación entre teoría determinada por el interés emancipatorio y praxis destinada a la realización de la humanidad. Una teoría esclarecida racionalmente, consignada a cumplir con ese interés, debe desarrollar una reflexión crítica como único camino para una realización concreta con pretensión de justicia. Y a la vez, como consecuencia, la praxis desarrollada se irá emancipando de las determinaciones del plexo de la realidad y sus dogmatismos. En otras palabras, liberando a la conciencia a través de una percepción crítica se podrá esperar una acción emancipadora.

Estas cuestiones nos remiten a los intereses del conocimiento, que Habermas los define diciendo: “Llamo intereses a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la auto-constitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción” (1989a, p. 199), en efecto, los intereses son la guía para las acciones racionales con respecto a fines que expresan el trabajo, como también las acciones comunicativas de la interacción. “Su teoría de los intereses cognoscitivos es una tentativa de radicalizar la epistemología, desenterrando las raíces que el conocimiento tiene en la vida” (McCarthy, 1987, p. 77). O sea, que Habermas fundamenta la teoría del conocimiento a partir de la evolución histórica tradicional de cada sociedad, en relación con los factores socioculturales de la vida que surgen de la interacción social y el proceso de intercambio material.

A los procesos de investigación científica actual Habermas los clasifica en tres categorías: ciencias *empírico-analíticas*, que corresponden a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias sociales que tienen la finalidad de alcanzar un conocimiento nomológico, o sea que de la confirmación de sus hipótesis resulten en enunciados legaliformes; las ciencias *histórico-hermenéuticas*, que corresponden a las humanidades y a las ciencias históricas y sociales, cuyo objetivo es la interpretación de las configuraciones simbólicas; y las ciencias de *orientación*

críticas, que corresponden al psicoanálisis y la crítica de la ideología, y la filosofía como disciplina reflexiva y crítica, con su análisis conceptual.

A cada categoría de investigación se percibe un impulso específico, que son los siguientes: a) *el interés cognoscitivo técnico*, orienta a las ciencias empírico-analíticas, b) *el interés cognoscitivo práctico*, orienta las ciencias histórico-hermenéuticas, c) *el interés cognoscitivo emancipatorio*, orienta las ciencias críticas.

a) El interés técnico, se afirma en la acción instrumental, a través de la cual manejamos y dominamos la naturaleza, utilizándola como medio para satisfacer nuestras necesidades. El lenguaje formal (lógico matemático), permite elaborar cálculos y mediciones, para la acción exitosa en la consecución de los fines, esta forma de lenguaje tiene un carácter monológico, ya que responde a la acción racional solitaria del uso de medios (Gabás, 1980, p. 196).

Mediante el proceso de investigación científica, dicho conocimiento nos brinda la posibilidad de previsión y exactitud en la programación, marcando su utilidad técnica; y como lo expresa Habermas “y medimos el éxito de las operaciones así realizadas, en las observaciones controladas, que toman a menudo las formas de experimentos, provocamos las condiciones iniciales y medimos el éxito de las operaciones así realizadas” (1997, p.169). La dimensión técnica se basa en el trabajo, donde el observador con su experiencia sensorial, adquiere un conocimiento que permite dominar la naturaleza en una actividad productiva, que pretende satisfacer las necesidades objetivas. Ahora bien, esta dimensión técnica es insuficiente para fijar fines, es decir, identificar esas necesidades que exigen la interacción social en una dimensión práctica.

Pero, en términos históricos-sociales, Habermas va más allá de la cultura tecnocrática y alega que:

La razón no ha renunciado aún a la voluntad de racionalidad. (...) En otro tiempo la teoría que se orientaba a la praxis se ha visto estrangulada con la progresiva penetración de la ciencia en nuestra civilización. En este sistema la ciencia, la técnica, la industria y la administración se fusionan en un proceso circular. En él la relación entre teoría y praxis no conservan otra validez que la utilización instrumental de técnicas garantizadas por la ciencia empírica. La potencia social de las ciencias queda reducida al poder de disposición técnica; ya que no son tenidas en cuenta en su potencialidad de acción ilustrada (1987, p. 289).

El problema se centra en una racionalidad técnica que en la actualidad no se limita a las ciencias empírico-analíticas, sino que pretende dar respuesta ficticia a cuestiones prácticas.

Dentro de esta distinción, Habermas alerta hacia el hecho de que además:

No deberíamos dejarnos convencer por el empirismo, sea de proveniencia que fuere, de que el predicado “racional” sólo puede aplicarse a una facultad subjetiva y sólo puede interpretarse en términos instrumentalistas en el sentido de una adaptación o autoafirmación acompañadas por el éxito. Ni tampoco es verdad que las formaciones sociales sólo puedan considerarse y aprehenderse teóricamente desde fuera, como si se tratara de astros, negando o poniendo entre paréntesis el saber preteórico, el saber cotidiano que une al científico social (literalmente desde que nace) con las entrañas de sus objetos (1989b, p. 402).

Así como el autor afirmó anteriormente sobre la posición de la ciencia convertida en ideología, punto dogmático tan criticado por el empirismo, ahora, teme por el reduccionismo a una racionalidad puramente instrumental, que quiere dejar fuera el mundo de la vida bajo el pretexto de garantizar la objetividad científica.

En este sentido, dentro de una aparente autoridad fundamentada en el científicismo, se cae en la manipulación del sujeto agente, que debería instalar en su conciencia la sospecha acerca de los verdaderos intereses sociales, como forma efectiva de ilustración. Cómo puede ser que desde la limitación del pensamiento puramente tecnológico se pretenda extenderlo como pretensión racionalizante y normalizadora de las relaciones sociales. El control tecnológico se extiende como modelo de las relaciones humanas, donde el consumo aparece como vínculo de vida buena, en un sistema de autorregulación como dominio práctico de la participación ciudadana, sin la necesidad de mediar consensos a través del diálogo, es decir, al margen de la reflexión y de la intersubjetividad.

b) El interés práctico, se da en conexión con la acción comunicativa, donde los sujetos interactúan, para una posible comprensión que oriente la acción. Como lo expresa Habermas “la comprensión de sentido dirige su estructura hacia el posible consenso de los actantes en el marco de una autocomprensión transmitida” (1997, p. 171), es así, que el intérprete mediante la comunicación busca un sentido en los hechos del espíritu y un acuerdo en el campo normativo que rige el mundo social en el que están situados. Este es el terreno de la interacción mediada por el universo simbólico del lenguaje, que permite compartir significados en un lenguaje diferente:

“las investigaciones hechas bajo el interés técnico se expresan en un lenguaje fisicalista (categorías de medidas, dilatación, movimiento, etc.), mientras que las investigaciones hechas bajo el interés práctico lo hacen en un lenguaje intencional (categorías de responsabilidad moral, libertad, justicia, etc.)” (Ureña, 1978, p. 96-ss.), estas últimas son las categorías necesarias para el entendimiento mutuo. En las ciencias que se originan por este camino: “la *hermenéutica* es, al mismo tiempo, una forma de experiencia y de análisis gramatical” (Habermas, 1989a, p. 169). Esto da lugar a una interpretación orientada en dos direcciones complementarias, por un lado respetando las reglas semanticistas que guían a los sujetos en la aprehensión del contenido, y por otro, situándolos en el contexto vital pragmático, donde la interacción lingüística ordinaria, mediada por la autorreflexión social le da su sentido específico.

Por este motivo el filósofo sostiene que:

La comprensión hermenéutica se dirige por su estructura misma a garantizar, dentro de las tradiciones culturales, una posible autocomprensión orientadora de la acción de individuos y grupos, y una comprensión recíproca entre individuos y grupos, con tradiciones culturales distintas. Hace posible la forma de un consenso sin coerciones y el tipo de intersubjetividad discontinua, de los que depende la acción comunicativa (Habermas, 1989a, p. 182-ss).

Y, además, agrega Habermas, que las corrientes de comunicación entre nuestra biografía individual y cultura, y tradiciones de individuo y grupos diferentes, “hacen posible un acuerdo sin coerción, y un reconocimiento sin violencia” (1989a, p. 183), tema que el autor desarrollará en *Teoría de la acción comunicativa*, como veremos en la segunda sección de este capítulo.

c) El interés emancipatorio, constituye el proceso progresivo de liberación del hombre en el movimiento de autorreflexión, que identifica conocimiento e interés; y es la referencia necesaria de los demás intereses. Las ciencias críticas como economía, política o sociología crítica, junto al psicoanálisis y la propia filosofía, permiten tomar conciencia de mecanismos de dominación externos, para buscar una toma de conciencia que permita liberarse de los mismos (Habermas, 1997, p. 172).

Por consiguiente:

La noción de interés representa a su vez la nueva versión habermasiana de lo ‘trascendental’ y de la ‘teoría del conocimiento. Como categoría teórico-cognoscitiva, el interés es el *medio* en el cual se realiza la síntesis entre sujeto y objeto. (...) Hay tres grandes magnitudes de las

cuales se emancipa el sujeto: las objetivaciones sociales, a manera de poderes extraños, la represión de la propia naturaleza, en tanto se debe a un poder igualmente extraño; y la dependencia de la naturaleza externa. Todas esas modalidades van ligadas en forma más o menos directa al interés emancipatorio, que según Habermas radica en la acción llamada autorreflexión (Gabás, 1980, p. 191-199).

El interés vuelve a recuperar el vínculo cognoscitivo entre sujeto y objeto de la teoría del conocimiento. Vemos aquí un movimiento reflexivo-dialéctico, donde el sujeto se diferencia del otro, mantiene las distancias que esta separación exige, se extraña delante del mismo, y a partir de ahí busca su propia identidad liberándose conscientemente de aquello que no le pertenece y es fuente de opresión. Solo que ese movimiento de autorreflexión no se limita en términos de Habermas a la conciencia de forma aislada, sino que, justamente, se apoya en el diálogo. Este proceso garantiza la integridad del sujeto que se reconoce, se libera de los mecanismos de dominación y se unifica en su identidad.

En las ciencias de la acción existe una apuesta a la reflexión:

Que el sujeto verifica en sí en la medida en que se hace transparente a sí mismo en su propia historia genética. La experiencia de la reflexión se articula, en lo referente al contenido, en el concepto de proceso de formación y, metodológicamente, conduce a un punto de vista desde el que se nos da espontáneamente la identidad de la razón y de la voluntad de razón. En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un *interés cognoscitivo emancipatorio* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal (Habermas, 1989a, p. 200-ss.).

Desde esta configuración, el interés cognoscitivo emancipatorio “innato a la razón”, orientaría a los demás intereses, evitando que éstos en una mala interpretación, desencadenen formas de dominación y opresión.

1.3 Giro lingüístico-pragmático y la Acción Comunicativa

En el apartado anterior de este capítulo se mostró un primer momento en el pensamiento de Habermas, donde a partir de una *teoría crítica*, el filósofo analiza los límites de la concepción objetivista del conocimiento y su reduccionismo metodológico, (representado por el positivismo y el positivismo lógico) desde la cual logra rescatar al sujeto reflexivo. En él se observó, además, la afirmación del

impulso emancipatorio, con la sustitución de la visión filosófica tradicional de un conocimiento teórico superior, objetivo y neutral, por un conocimiento comprometido con el contexto del saber preteórico de la *Lewensvelt*, y a la vez guiado por intereses. La racionalidad entendida de este modo se vincula como determinante de la praxis social.

Queda así trazado el camino del sujeto con su exigencia ética hacia la liberación como interés emancipatorio, pero que para que se efectivice necesita la validación intersubjetiva, a través del lenguaje como medio objetivado de expresión de la interacción. El objetivo central de esta etapa del trabajo es dar a conocer cómo el concepto de racionalidad ampliado por Habermas, encuentra en el lenguaje su medio natural de expresión y desarrollo; y de esta forma abre las posibilidades para consideraciones éticas legítimas. Por este motivo, el paso siguiente del filósofo es encaminarse en el giro lingüístico como cambio no restrictivo del lenguaje a su expresión gramatical, sino ampliado hacia la esfera de la acción.

Debemos distinguir bajo el nombre de giro lingüístico, un proceso con tres etapas importantes: a) crítica a la filosofía de la conciencia; b) fundamentación con base en la filosofía analítica del lenguaje; c) defensa del giro pragmático del lenguaje.

a) La filosofía de la conciencia sostiene como núcleo central, que los pensamientos y vivencias son intencionales, en la medida en que se refieren de una forma característica a objetos o contenidos semejantes a cuando en la percepción o en el juicio hacemos referencia a algo que pensamos o vemos. La intención sería, entonces, el propósito, voluntad o designio, que determina al actor para que este dentro de un esquema de acción teleológica realice dicho fin (Habermas, 1989b, p. 264). Así “la intencionalidad viene determinada porque S se pone en una relación cognitiva con la realidad objetivada y, al hacerlo así, se orienta por la pretensión de validez *verdad*” (Habermas, 1989b, p. 265). Es decir, se establece una relación cognitiva del sujeto con algo en el mundo, y este orientado por la pretensión de verdad, tomará una postura para la realización de su meta. Esta concepción ya presenta un límite importante que es la imposibilidad de explicar la acción intersubjetiva (comunicativa), por no haber podido superar las barreras del solipsismo, de la propia subjetividad.

b) La filosofía analítica, introduce la idea de que las intenciones, son susceptibles de expresión lingüística. Lo que significa que “en un sentido preciso, S no puede actuar intencionalmente si no está en situación de expresar su intención en circunstancias apropiadas, tiene que dominar un lenguaje intencional, en el que podría describir su situación desde su propia perspectiva de acción” (Habermas, 1989b, p. 267). De esta forma se afirma que para actuar intencionalmente, es necesario el uso de un lenguaje que permita expresar la orientación de dicha acción.

El giro lingüístico se debe al abandono de la concepción tradicional: “según la cual el lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la asignación de nombres a objetos y como instrumento de comunicación que permanece externo al contenido del pensamiento” (Habermas, 1990, p. 56). La nueva idea de un lenguaje dado a conocer a través de expresiones gramaticales, presenta ventajas metodológicas evidentes, con respecto a la filosofía del sujeto, que apela al estudio introspectivo de los hechos de conciencia, y que por lo tanto no permite una experiencia directa de estos por los demás sujetos. La validez intersubjetiva de las observaciones viene asegurada por la práctica experimental, que transforma percepciones en datos y algo similar sucede cuando pensamientos y representaciones pueden ser estudiados a través de sus expresiones lingüísticas (Habermas, 1990, p. 56).

Pero como lo afirma Habermas: “ciertamente que el giro lingüístico, sólo se efectuó en un principio dentro de los *límites del semanticismo*, a saber, a costa de abstracciones que estorbaron un uso pleno del potencial de resolver problemas que el nuevo paradigma poseía” (1990, p. 57). En efecto, la filosofía analítica, entiende el lenguaje como un producto simbólico estático, lo que determina un análisis pictórico de propiedades sintácticas y semánticas. La lengua, como sistema de reglas, permite generar expresiones bien formadas (oraciones), las que constituyen sus elementos y que además pueden ser utilizadas (emisiones), por sujetos capaces de lenguaje (Habermas, 1989b, p. 303).

c) En una crítica a la concepción analítica del lenguaje, Habermas sostiene: “la separación de los niveles analíticos *lengua y habla*, no debe hacerse de suerte que la dimensión pragmática del lenguaje quede abandonada a un análisis exclusivamente empírico, es decir, a ciencias empíricas tales como la

psicolingüística o la sociolingüística” (1989b, p. 304). Desde esta perspectiva se debe incluir el habla en un estudio semejante al de la lengua; de acuerdo a la tesis de que “no solo el lenguaje sino también el habla, es decir, el empleo de oraciones en emisiones, es accesible a un análisis formal” (Habermas, 1989b, p. 304). Dicho análisis formal no se refiere a la lógica de enunciados o de predicados, sino la actitud metodológica adoptada en las reconstrucciones racionales de conceptos, criterios, reglas y esquemas (saber preteórico), que el sujeto competente domina (Habermas, 1989b, p. 307). Se hace referencia de este modo a la reconstrucción de estructuras universales pragmáticas, responsables por un proceso de entendimiento.

Wittgenstein y Austin, fueron los que abrieron el camino hacia la inclusión de componentes pragmáticos mediante un análisis formal, a partir del descubrimiento de la doble estructura: realizativo-proposicional, de los actos de habla (Habermas, 1990, p. 57), la que se explicará más adelante.

Todo este proceso nos conduce a distinguir básicamente, según el autor, tres tipos de acciones. Las que se visualizan en el Cuadro 1:

	Orientada al éxito	Orientada al entendimiento
No social	Acción Instrumental	
Social	Acción estratégica	Acción Comunicativa

Cuadro 1 – Tipos de acciones (Habermas, 1989b, p. 385).

Las reglas de la acción instrumental se basan en generalizaciones empíricas y “exigen intervenciones que en última instancia pueden reducirse a la manipulación de cuerpos en movimiento, orientado a la consecución de un fin” (Habermas, 1989b, p. 235-ss.) Dicha acción interviene en el mundo físico modificando el estado de las cosas, para generar instrumentos que permitan solucionar tareas técnicas (Habermas, 1989b, p. 384-ss., reitera el mismo concepto en p. 453). El sujeto en la acción instrumental, adopta una actitud objetivamente, unilateral, donde busca las informaciones necesarias para lograr sus fines

(Habermas, 1989b, p. 236). Mientras que la acción instrumental busca criterios para un control eficiente de la realidad, seleccionando los medios necesarios la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible, es decir, de una especie de control conductista, con deducciones a partir de valores y máximas de comportamiento (Habermas, 1997, p. 68, reitera el mismo concepto en Habermas, 1989b, p. 27).

La acción estratégica se orienta al éxito, al igual que la acción instrumental, pero sus reglas determinan “el influjo indirecto que logramos ejercer sobre las decisiones de un oponente que nos hace la competencia” (Habermas, 1989b, p. 236). El sujeto obra causalmente sobre el otro, valiéndose del lenguaje como medio de influenciamiento sobre las decisiones del oponente, estableciendo una relación que maximiza la utilidad, sobre cualquier otro aspecto. Así afirma Habermas: “ego mediante emisiones lingüísticas, puede motivar a *alter*, para que este desarrolle el comportamiento que *ego* desea, e instrumentalizarlo así para su propio éxito” (Habermas, 1989b, p.386). De esta forma *alter* se convierte en un medio para satisfacer los deseos de *ego*.

Podemos establecer dos formas claras de acciones estratégicas:

a) Acción estratégica encubierta, que comprende el engaño consciente o manipulación y el engaño inconsciente, motivado por una comunicación sistemáticamente distorsionada. En los casos de manipulación, por lo menos uno de los participantes simula cumplir las condiciones de la acción comunicativa, para engañar al otro. Mientras que, en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada, por lo menos uno de los participantes mantiene solo una apariencia de acción comunicativa, autoengañándose por no ver que está actuando de forma estratégica (Habermas, 1989b, p. 386).

b) Acción abiertamente estratégica, es donde se da una interacción, que está determinada de forma consciente, por medio de cálculos recíprocos del propio éxito (Habermas, 1989b, p.387); ejemplos de estas acciones pueden ser las que se dan en situaciones coaccionadas por amenazas de diferente índole.

Si bien la acción estratégica y la acción comunicativa, son acciones sociales, estas se distinguen por los tipos de interacción, a partir del mecanismo de coordinación de la acción, “y en particular según que el lenguaje natural se utilice solo como medio en el que tiene lugar la transmisión de informaciones o también como fuente de integración social. En el primer caso hablo de acción estratégica,

en el segundo de acción comunicativa” (Habermas, 1990, p. 73). Ambos conceptos son excluyentes, ya que el primero se sirve del lenguaje, en la transmisión de informaciones para el ejercicio de influencias y el segundo como fuente de entendimiento. No se puede querer usar al otro como un medio y querer entenderse a la vez, es decir, llegar a un consenso racionalmente motivado. A propósito de esto Habermas establece una distinción, entre los adversarios en una acción estratégica, que pueden tener una actitud objetivamente para lograr sus fines, donde se contentan con las informaciones que tienen unos de otros, y los participantes de una acción comunicativa, cuyo proceso de entendimiento necesita un saber comunicativamente compartido, con una actitud realizativa (1989b, p. 238).

El buen suceso de la acción comunicativa no está dado como en la acción estratégica en la eficacia de la coordinación de la acción, con base “en la racionalidad con respecto a fines de los distintos planes de acción individuales, sino en la fuerza racionalmente motivadora que tienen las operaciones de entendimiento, en una racionalidad, por tanto, que se manifiesta en las condiciones a que está sujeto un acuerdo comunicativamente alcanzado” (Habermas, 1990, p.74). En efecto, es el procedimiento del acuerdo y su fuerza racional lo que marca las diferencias y no sólo los objetivos. De forma aún más clara, Habermas delimita la acción comunicativa diciendo:

Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivas vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana. La validez de las normas sociales sólo se funda en intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y sólo viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones (1997, p. 68-ss.).

Por este camino el autor muestra una alternativa que escapa a la perspectiva positivista. Las cuestiones prácticas pasan al plano de la intersubjetividad de la acción comunicativa. El elemento mediador es el lenguaje y la legitimidad de la norma dependerá de la pretensión de validez de justicia que aparece en el proceso de comunicación. Así como también las sanciones por el no cumplimiento de las normas vendrán de un acuerdo en el marco normativo convencional, intersubjetivamente vigente. En la acción comunicativa la

racionalidad no es una cuestión de habilidad para resolver problemas, como en la acción técnica instrumental o en la acción social estratégica, sino en la validación de la acción desde una fundamentación argumentativa.

Pero también conviene destacar, que la teleología de los planes de acción individuales de acción confluye en la acción comunicativa (Habermas, 1989b, p. 386), y se deben ejecutar interactivamente. Habermas lo explica diciendo “no significa que los sujetos que actúan comunicativamente no puedan orientarse también hacia su propio éxito; más en el marco de la acción comunicativa solo pueden alcanzar el éxito que apetecen, a través de un entendimiento logrado: el entendimiento es determinante para la coordinación de sus acciones” (1989b, p. 386).

Habermas deja claro que la satisfacción de planes individuales no debe ser incompatible con los planes de todos los implicados, pero siempre que resulten de un acuerdo legítimo de base racional, como resultado de la observancia de las normas de acción que ordenan las interacciones y una comprensión e interpretación común de la situación. El entendimiento que conduce al acuerdo: “es la condición necesaria para que cada participante en la interacción (simbólicamente mediada), pueda perseguir sus propios planes de acción” (1989b, p. 454). Esto hace con que los participantes “adopten la actitud realizativa (performativa) de hablantes y oyentes, y se entiendan entre sí sobre la situación dada y la forma de dominarla” (Habermas, 1989b, p.482). Lo que significa que no deben tener una actitud neutral de observador, sino una actitud de participante e intérprete comprometida en una realidad simbólicamente estructurada.

La coordinación de los planes de acción de los diversos actores participantes, está dada entonces, por el intercambio de actos comunicativos con la utilización del lenguaje, o de las correspondientes manifestaciones extraverbales (Habermas, 1989b, p. 418).

Dichas acciones no quedan orientadas por cálculos egocéntricos de intereses, sino a través del entendimiento, bajo condiciones de base racional (Habermas, 1989b, p. 385, reitera el mismo concepto en p. 453-ss.). Habermas sostiene que: “los actores implicados tratan de sintonizar cooperativamente sus planes de acción, en el horizonte de un mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación.” Están además, “dispuestos a alcanzar esos fines indirectos que son la definición de la situación y la sintonización

de fines a través de procesos de entendimiento, sostenidos en el papel de hablantes y oyentes, es decir, por la vía de una persecución sin reservas de fines ilocucionarios” (Habermas, 1990, p. 74). O sea, que a través de la cooperación, los actores implicados por actos de habla, deberán definir el contexto de acción compartido y los fines gramaticalmente regulados por la fuerza ilocucionaria.

La fuerza de un acto de habla, entendido y aceptado se transfiere a la acción: “quien acepta un mandato se siente obligado a ejecutarlo, quien acepta una promesa se siente obligado, llegado el momento a hacer verdad lo prometido, quien acepta una afirmación le da crédito y orientará su comportamiento ateniéndose a ella” (Habermas, 1990, p. 74-ss.). A la comprensión y aceptación de los actos de habla, Habermas los llama éxitos ilocucionarios y a los fines y efectos que van más allá de estos, éxitos perlocucionarios, <estos últimos son característicos como fines de las acciones estratégicas> (1990, p.75-134). Habermas nos da un ejemplo de éxitos ilocucionarios y de cómo los éxitos perlocucionarios se sirven parasitariamente de éstos: O entiende (éxito ilocucionario 1) y acepta (éxito ilocucionario 2), la exigencia a la invitación de dar a Y algo de dinero. O da a Y algo de dinero (éxito perlocucionario 1) y causa contento a la esposa de éste (éxito perlocucionario 2) (1990, p.75). El éxito perlocucionario 1 del ejemplo anterior resulta del significado del acto de habla, mientras que el éxito perlocucionario 2 no está gramaticalmente regulado, sino que se da de forma contingente, ya que no depende directamente del acuerdo.

Los participantes de acciones comunicativas, además de tener que ejecutar sus acciones interactivamente, deben satisfacer condiciones de cooperación y de entendimiento, que son las siguientes:

a) Los actores implicados cooperan, integrando sus planes, en un mundo de la vida compartido, con base en interpretaciones comunes que reflejan la situación, (no debemos olvidar que el participante se relaciona reflexivamente consigo mismo, en la propia interacción);

b) Los actores implicados están dispuestos a alcanzar procesos de entendimiento a través de metas ilocucionarias, buscadas de forma sincera (Habermas, 1990, p. 132). Los participantes de la acción comunicativa, son miembros de un mundo de la vida, ya siempre familiar, a través de un saber del mundo y de lenguaje. El mundo de la vida se hace presente “en el modo de autoevidencias con las que, quienes actúan comunicativamente están

intuitivamente familiarizados, de suerte que ni siquiera puede contar con la posibilidad de que queden problematizados” (Habermas, 1989b, p. 495). Es decir, como un saber preteórico (prerreflexivo), compartido por los agentes de una comunidad de lenguaje, que brinda convicciones para interpretaciones susceptibles de consenso, frente a la necesidad de entendimiento que plantea una situación (Habermas, 1989b, p.495). Habermas entiende: “la acción comunicativa como el *medio*, a través del cual se reproducen las estructuras simbólicas del mundo de la vida” (1989b, p. 458). Los componentes estructurales del mundo de la vida son: la cultura, la sociedad y la persona. El filósofo los define diciendo:

Llamo *cultura* a la provisión de saber de la que los participantes en la interacción, al entenderse entre sí sobre algo en el mundo, se proveen de interpretaciones, llamo *sociedad* a las órdenes legítimas, a través de las que los participantes en la interacción regulan su pertenencia a grupos sociales y con ello se aseguran la solidaridad, por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, es decir lo ponen en situación de participar en procesos de entendimiento y afirmar en ellos su propia identidad (1989b, p. 498, reitera el mismo concepto en Habermas, 1990, p. 99).

Podríamos sintetizar estos componentes en tres conceptos fundamentales:

a) saber sobre el mundo compartido; b) saber sobre normas que permiten el orden y la integración social; c) saber de lenguaje y acción, que garantiza la competencia interactiva.

Sin embargo, la tarea de la ciencia frente al mundo de la vida, es precisa:

La ciencia, no se ocupa de los contenidos del mundo de la vida de los grupos sociales y de los sujetos socializados construido en términos perspectivistas, centrado en el yo, y preinterpretado en las categorías del lenguaje ordinario (...) En esta situación las cuestiones de la práctica exigen una discusión racional que no se refiere ni a los medios técnicos ni a las normas legadas por la tradición, si se toman ambas cosas por separado. La reflexión exigida tiene que ir más allá de la generación del saber técnico y de la clarificación hermenéutica de tradiciones; ha de referirse a la introducción de medios técnicos en situaciones históricas, cuyas condiciones objetivas (potenciales, instituciones, intereses) son interpretadas en cada caso en el marco de una autocomprensión determinadas por la tradición (Habermas, 1997, p. 114-117-118).

La reivindicación del autor apunta a tematizar de forma reflexiva el mundo de la vida, las tradiciones, modos de comunicarse, de sentir, de ver, etc., esta ausencia hace imposible la comprensión del saber científico nomológico, esto significa contextualizar el conocimiento científico, pero, no abandonarlo. En realidad, lo que

percibe Habermas es una falsa oposición de la que nos hablará Vaz Ferreira más adelante, cuando en realidad sólo pueden ser aspectos complementarios de una misma realidad. Las cuestiones prácticas exigen una reflexión racional, donde la discusión sobre normas tradicionales se integra al saber tecno-científico. Las tecnologías no tienen existencia ajena a la actividad humana; a no ser que se use este pretexto para encubrir intereses sociales o políticos foráneos. Bajo el lema de especialistas, muchos científicos al servicio de círculos de poder, pretenden dejar fuera de la decisión a otras personas afectadas por un problema social.

Pero como lo dice Habermas, el concepto de teoría tradicionalmente va más allá de la pura contemplación, llega a habitar el carácter moral: “La teoría induce a la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos en la praxis de la vida: la teoría acuña en la vida su forma, se refleja en la actitud de aquel que se somete a su disciplina, en el *ethos*” (1997, p. 160).

Desde los comienzos de la filosofía la teoría estuvo vinculada a la praxis de la vida, el conocimiento teórico brinda el saber necesario que determina las reglas de una conducta que pretende en su realización la virtud de orientarse por ellas. Sólo tardíamente en el siglo XX según Husserl (Habermas, 1997, p. 161-ss.) donde junto a la interpretación positivista, se pretende una descripción teórica legaliforme del universo tal y como es. Y esto de modo semejante vale también para las ciencias sociales acordes con el historicismo y su metodología.

Pero: “a esto corresponde, en el plano lógico, la distinción entre enunciados descriptivos y normativos, distinción que obliga a discriminar gramaticalmente los contenidos meramente emotivos respecto de los cognitivos” (Habermas, 1997, p. 162). El concepto de ciencia positiva si bien comparte la noción clásica de teoría como contemplación de la realidad, se aparta de esta una vez que separa hechos de valores, dejando estos últimos en el plano de la pura libertad que determina la eficacia práctica del saber teórico (Husserl), de acuerdo a sus decisiones. Habermas comparte además que:

Correctamente critica Husserl la ilusión objetivista, que proyecta en las ciencias la imagen de un en-sí de hechos estructurados conforme a leyes, encubre la constitución de estos hechos y no permite, por tanto, que se tome conciencia de la imbricación del conocimiento con los intereses del mundo de la vida (1997, p. 165).

Sólo que la fenomenología husserliana pretende mediante la *epojé* elaborar una teoría pura, separando conocimiento de interés, como forma de garantizar una nueva objetividad llegando a las cosas mismas. Esto significa que tratando de evitar un error en la pretensión de objetividad positivista, Husserl no percibe la necesidad de los intereses del mundo de la vida que son la guía como base preteórica de todo conocimiento posterior, generando como se ha dicho tan solo una expectativa de eficiencia práctica.

A esto se debe la necesidad, aunque en parte percibida por Husserl, de volcar la filosofía a su tarea original de arte de interrogar, ya que:

En el positivismo la teoría de la ciencia sustituye a la tradicional teoría del conocimiento eliminando la interrogación como cuestionamiento crítico. Por lo tanto, el quehacer de una crítica de la ciencia exige una reflexión capaz de redescubrir los intereses que guían el conocimiento, y poder entonces “aclarar la conexión de conocimiento e interés redescubierta metodológicamente y defenderla contra interpretaciones erróneas” (Habermas, 1989a, p. 193).

Esta propuesta se centra en rescatar ese proceso de interrogación, capaz de hacernos conscientes, mediante una crítica de las ciencias, de cuáles son los auténticos intereses que se encubren y fijan la acción, despojándose de una errónea pretensión de neutralidad.

En la ordenación positivista quedan excluidos de una explicación racional aspectos fundamentales del espíritu humano que esta concepción debería resolver, ya que esta noción reducida a un objetivismo que desconoce en su investigación el mundo de la vida, según Habermas, “sólo quedan estados de cosas universales que son en sí y las combinaciones de signos por medio de los cuales están representados” (1989a, p. 145). Esto implicaría haber querido alcanzar certezas que por aspirar a la universalidad suspenden el proceso comprensivo de la realidad del mundo.

Entonces retomando los intereses, se vuelve a insistir de que estos son como:

Las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción. Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general (Habermas, 1989a, p. 199).

Habermas asienta la eficacia de las ciencias en la “*reconducción* del marco de las ciencias nomológicas y hermenéuticas a un *contexto vital*, y la correspondiente derivación del sentido de la validez de los enunciados a partir de los intereses rectores del conocimiento” (1989a, p. 198). Consecuentemente, el mundo de la vida da sentido y valida los enunciados de las ciencias tanto de las analíticas como de las hermenéuticas, a partir de los intereses del conocimiento que nos aproximan a la percepción de una praxis social de cuyos fundamentos debemos ser conscientes. Por consiguiente, los intereses del conocimiento reflejan una tarea desde dos aspectos:

Por una parte son testimonio de que los procesos cognoscitivos surgen de contextos vitales y cumplen sus funciones dentro de ellos; pero, por otra parte, en ellos queda también de manifiesto que lo que caracteriza a la forma de vida reproducida socialmente es la conexión específica entre conocimiento y acción (Habermas, 1989a, p. 214).

Esto significa que, teoría y praxis habiendo sido separadas por el positivismo, el autor las reanuda, ya que los intereses se originan en el mundo de la vida, y además, proporcionan un conocimiento social que va a orientar racionalmente las cuestiones y resoluciones prácticas.

El “interés de la razón” exige una discusión crítica y políticamente eficaz en torno a un proyecto social capaz de originar la emancipación del sujeto (Habermas, 1989a, p. 209). La idea fundamental que nos interesa señalar es la vinculación y el entrelazamiento de los intereses -o del “interés de la razón-” a un contexto de acción, porque “un contexto vital es un contexto de intereses” (Habermas, 1989a, p. 213). Asumir los intereses de la razón, es el único camino para promover una discusión crítica efectiva, que conduzca a la realización de un proyecto social legítimo, que no sea acusado de un meta-relato de dominación, y de esta forma lograr la emancipación, que permita además la participación de individuos competentes en una sociedad democrática. Y como lo afirma el autor un contexto vital es un contexto de intereses, cuya legitimidad en sus contenidos debe pasar por el crisol del proceso lingüístico de argumentación.

Frente a esta situación, existe también la posibilidad de que los individuos opten por abandonar, a largo plazo, los contextos de la acción comunicativa y los ámbitos de la vida que son estructurados por ella, pero Habermas nos alerta de que esto significa retraerse al aislamiento monádico que representa la acción

estratégica, y que con el pasaje del tiempo solo puede acabar siendo autodestructiva (1989a, p. 410). Por lo tanto, la otra alternativa está dada si “de las estructuras de la intersubjetividad no menguada pueden inferirse condiciones necesarias para un entendimiento no coactivo de los individuos entre sí, así como para la identidad de un individuo que pueda entenderse consigo mismo sin hacerse violencia” (Habermas, 1989a, p. 410-ss.). Por eso, Habermas reivindica una racionalidad amplia orientada al entendimiento sin coacciones exteriores, en un proceso de comprensión donde: “se aprenda a haberse acerca de sí mismo y entenderse a sí mismo desde la perspectiva de su destinatario y, de que este por su parte, asuma la perspectiva desde la que lo ve y lo entiende el primero” (1990, p. 35). Es un proceso de reciprocidad sometido a las fuerzas ilocucionarias que despiertan convicciones y generan enlaces (1990, p. 74). Esta vía de la intersubjetividad a partir del mundo de la vida, descifra y testifica la identidad de los individuos dentro de una historia común con tradiciones compartidas en un grupo social, en términos de Habermas: “las manifestaciones individuales de la vida están al mismo tiempo insertas en un contexto vital individual y deletreadas en un lenguaje intersubjetivamente válido” (1989a, p. 181).

Los actores de una acción comunicativa, se consideran: “como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio” (Habermas, 1989b, p.493). Este concepto de acción comunicativa, nos lleva a estudiar el carácter estructural de los actos de habla y esta orientación dada por las pretensiones de validez, cuyo reconocimiento determina el consenso posible.

Estamos ahora en el campo de la racionalidad comunicativa, donde de acuerdo a Habermas:

Siempre que sujetos capaces de lenguaje y de acción tratan de tomar una decisión (sólo con argumentos) acerca de pretensiones de validez de normas o enunciados, que se han vuelto problemáticas, no pueden menos de recurrir intuitivamente a suposiciones que pueden aclararse con ayuda del concepto de racionalidad comunicativa. (...) En la acción comunicativa no podemos menos de orientarnos siempre por aquellas pretensiones de validez, de cuyo reconocimiento intersubjetivo depende el consenso posible (1989b, p.409).

En la acción comunicativa lingüísticamente mediada, lo que se

problematizan son las pretensiones de validez, que en la visión del autor pueden ser resueltas alcanzando un entendimiento racionalmente posible recurriendo a un proceso de argumentación, como se verá más explícitamente en el cuarto apartado.

1.4 Actos de Habla, Pretensiones de Validez y Referencias al Mundo

Hablar la misma lengua y entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje, es la condición necesaria para comprender las acciones en términos de acto de habla (Habermas, 1990, p. 69). Los actos de habla constituyen las unidades elementales de las emisiones, que tienen como objetivo establecer relaciones recíprocas en el desempeño de roles dialógicos, haciendo posible la afirmación de la identidad y no identidad del yo y el otro (Habermas, 1989b, p. 73). Los tipos de actos de habla, que mejor representan esta situación, Habermas los llama actos de habla estándar y serían aquellos “proporcionalmente diferenciados e institucionalmente no ligados”, explicitados en una forma verbal (1989b, p. 333).

En efecto, dichos actos de habla, permiten un análisis estructural y su significado no depende de ninguna institución en particular. Habermas cita los siguientes ejemplos estándar de actos de habla: “Yo te prometo que iré. Te recomiendo que no lo hagas. Te describo como tienes que proceder, etc.” (1989b, p.73). Todo acto de habla explícito “Mp”, presenta la siguiente estructura: “una oración principal M, donde aparece *un pronombre personal de segunda persona como complemento indirecto, así como un verbo realizativo, en la expresión de predicado*”; y “una oración subordinada p, que expresa el *contenido proposicional, sobre el que ha de llegarse a un entendimiento*” (Habermas, 1989b, p. 73-ss.).

En el acto de habla distinguimos entonces dos niveles: a) el de la intersubjetividad (donde hablante y oyente hablan entre sí) y b) el de los objetos o estados de las cosas, sobre el que ellos se entienden (Habermas, 1989b, p. 74-173-341).

La teoría de los actos de habla estudia la fuerza ilocucionaria, como actitud realizativa, desde un análisis interaccionista de la relación interpersonal (Habermas, 1989b, p. 332). Esta fuerza ilocucionaria consiste, “en que puede mover a un

oyente a confiar en las obligaciones típicas para cada clase de actos de habla que contrae el hablante (Habermas, 1989b, p. 362). Es, por lo tanto, una fuerza de convicción que motiva la intersubjetividad. Habermas agrega que:

La fuerza ilocucionaria fija la función comunicativa del contenido de la emisión (...) un acto de habla se logra cuando entre hablante y oyente se establece una relación, precisamente la relación que se pretende y cuando el oyente se establece una relación, precisamente la relación que se pretende, y cuando el oyente entiende y acepta el contenido emitido por B, en el sentido fijado por el componente ilocucionario-por ejemplo, como promesa, afirmación o mandato (1989b, p. 172).

Es decir, para que se establezca el vínculo deseado, existen condiciones que se deben cumplir a partir del determinante ilocucionario, que establecen la intención, y que lleva a que el oyente acepte la oferta como seria. De esta forma el componente ilocucionario, como un comentario pragmático, fija “el sentido en que se está empleando lo que se dice, o sea el sentido del empleo del contenido proporcional (locucionario); a la idea de Austin de que hacemos algo diciendo algo, Habermas agrega al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace, <la fuerza ilocucionaria se da a conocer en el acto de habla> (1990, p. 69). Habermas nos explica tres modos básicos de actos de habla, considerados casos puros, porque en ellos prevalece una pretensión de validez; donde aparece como elemento distintivo, una oración, con un verbo realizativo en primera persona del presente (componente ilocucionario, que es completada por una oración de contenido proporcional (con referencia a objetos o personas).

Ellos son: a) actos de habla *constatativos*, como por ejemplo, afirmar, narrar, explicar, predecir, negar, etc.; subrayan temáticamente pretensiones de verdad, y expresan el uso cognitivo del lenguaje que podrá recurrir a la experiencia como fuente de su certeza argumentativa; ejemplo: “yo te digo que la pared es blanca”;

b) actos de habla *expresivos o representativos*, como por ejemplo: revelar, descubrir, admitir, manifestar, simular, etc.; subrayan temáticamente pretensiones de veracidad o sinceridad, y expresan la intención que rige su conducta; ejemplo: “yo te revelo que estoy sintiendo un gran pesar”.

c) actos de habla *regulativos*, como por ejemplo mandar, invitar, exigir, prohibir, acordar, aceptar, prometer, etc.; subrayan temáticamente pretensiones de rectitud en relación con las normas o adecuación con respecto a

valores; y expresan el uso interactivo del lenguaje, aludiendo a justificaciones inmediatas haciendo referencia a normas o justificaciones mediatizadas por el discurso práctico; ejemplo: “yo te prometo que voy a cumplir el compromiso” (Habermas, 1990, p. 129, reitera en 1989b, p. 92-209; MacCarty, 1987, p. 331; Mardones, 1885, p. 113).

Habermas representa los modos de comunicación en el Cuadro 2:

Modo de comunicación	Tipo de acto de habla	Tema	Pretensión de validez que determina los temas
Cognitivo	Constatativo	Contenido proporcional	Verdad
Interactivo	Regulativo	Relación interpersonal	Rectitud o justicia
Expresivo	(Representativo)	Intención del hablante	Veracidad

Cuadro 2 – Modos de comunicación (1989b, p. 358)

En el uso cognitivo del lenguaje indicamos superficialmente la intersubjetividad y tematizamos el contenido del enunciado, y en el uso interactivo del lenguaje, se tematizan las relaciones interpersonales como foco central, mencionando el contenido proposicional con la información pertinente que se pretende compartir (Habermas, 1989b, p. 173-176). Percibimos entonces que es el *componente modal* el que determina la pretensión de validez que, en el caso estándar, el hablante entabla con ayuda de una oración realizativa. “Con ello el componente ilocucionario se convierte en sede de una racionalidad, que se presenta como una conexión estructural entre condiciones de validez, las pretensiones de validez referidas a ellas y las razones para el desempeño discursivo de tales pretensiones” (Habermas, 1990, p. 84). En este sentido comprender un acto de habla, significa saber bajo qué condiciones puede considerarse válido, y, por consiguiente, identificar cuáles son las razones que lo

hacen aceptable para los participantes en la comunicación (Habermas, 1990, p. 104).

Habermas define una pretensión de validez como “algo que presento como algo susceptible de comprobación intersubjetiva” (1989b, p. 124). Es justamente la intersubjetividad lo que distingue las pretensiones de validez, de las vivencias de certeza como creencias personales propias a la actividad subjetiva, así como también la apertura a un análisis crítico (Habermas, 1989b, p. 123).

Un participante en la comunicación, dice Habermas:

Sólo actúa orientándose al entendimiento, a condición de que empleando oraciones *inteligibles*, entable de forma aceptable con sus actos de habla, tres pretensiones de validez: pretende *verdad* para el contenido proposicional enunciado o para las presuposiciones de existencia del contenido proposicional mencionado; pretende *rectitud* (o adecuación) para las normas (o para los valores) que *justifican* la relación interpersonal, a establecer realizativamente en un contexto dado; finalmente, pretende *veracidad* para las vivencias manifestadas (1989b, p. 365).

De esta forma conviene destacar que la *inteligibilidad*, más que una pretensión de validez a considerarse críticamente, es una condición necesaria para que se establezca la comunicación, donde los hablantes y oyentes comprenden y dominan las estructuras gramaticales y semánticas de una lengua (Mardones, 1985, p. 110). Con relación a la pretensión de *veracidad*, vemos que hace referencia a las vivencias del sujeto, quien tiene un acceso privilegiado, y de quien se espera sinceridad al manifestarlas.

Las pretensiones de *verdad* y de *rectitud* o *justicia*, si bien las primeras se relacionan con el contenido de los enunciados y las segundas se relacionan con la correspondencia con las normas, ambas tienen en común el aspecto de que se miden por un acuerdo racional discursivo. La verdad o falsedad de un enunciado no consiste en las condiciones de objetividad de la experiencia, es decir como correspondencia con los hechos, sino en la posibilidad de fundamentaciones argumentativas de pretensiones de validez criticables. (Habermas, 1989a, p. 310) Por consiguiente, la verdad no es una propiedad de las informaciones sino de los enunciados, y se mide no por la predicción científica, sino por el desempeño discursivo de la pretensión de validez de las afirmaciones. Entonces, los enunciados verdaderos son aquellos que se deben fundamentar usando la experiencia sensible como recurso necesario, ya que de no serlo así se podría

relativizar todo al discurso (Mardones, 1985, p. 210).

Al entablar pretensiones de validez, el hablante adopta actitudes diferentes en concordancia con los ámbitos de la realidad, como se observa en el Cuadro 3:

Características Tipos de acción	Orientación de la acción	Actitudes básicas	Pretensiones de validez	Referencia al mundo
Acción estratégica	Orientada al éxito	Objetivante	(Eficacia)	Mundo objetivo
Acto de habla constatativo.	Orientada al entendimiento	Objetivante	Verdad	Mundo objetivo
Autopresentación expresiva	Orientada al entendimiento	Expresiva	Veracidad	Mundo interno
Acción regulada por normas	Orientada al entendimiento	De conformidad con las normas	Rectitud	Mundo Social

Cuadro 3 – Tipos de acción social pura (Habermas, 1989b, p. 388).

Al concepto de mundo objetivo, que hace referencia a la naturaleza externa de la realidad, corresponde una actitud objetivante, de un observador neutral, que se acerca contemplativamente a algo que existe (o se presupone su existencia) en el mundo. A la naturaleza interna de la realidad, que constituye el mundo subjetivo, corresponde una actitud expresiva, donde el sujeto manifiesta al público algo interior, a lo que sólo él tiene acceso directo, la que podrá ser contemplada mediante la sucesión de comportamientos. Y, finalmente, frente al mundo social, en la esfera humana de la intersubjetividad, se desarrolla una actitud en conformidad con las normas de un participante en un grupo social, que puede cumplir o transgredir expectativas legítimas de comportamiento (Habermas, 1989b, p. 502).

Cada lengua particular ofrece un sistema de expresiones intencionales, que permite percibir la intención comunicativa del hablante, con la función de:

- (a) Ejecutar una acción *correcta*, por relación al contexto normativo dado para que pueda establecerse entre él y el oyente una relación interpersonal reconocida como legítima; (b) Hacer un enunciado *verdadero* (o presuposiciones de existencia pertinentes), para que el oyente pueda aceptar y compartir el saber del hablante; (c) Manifestar *verazmente* sus opiniones, intenciones sentimientos, deseos, etc., para que el oyente pueda dar credibilidad a lo dicho (Habermas, 1989b, p. 501).

De este modo se expresa la corrección de una acción bajo la convicción normativa con un sentido de justicia, como también se puede afirmar y compartir la verdad de un saber proposicional, o conquistar la confianza del oyente despertada por la sinceridad de sus manifestaciones.

La validez implica ser dignos de reconocimiento, o sea, que asegura que dadas las circunstancias adecuadas se pueda llegar a un reconocimiento intersubjetivo, en palabras de Habermas:

Las pretensiones de validez constituyen el punto de convergencia del reconocimiento intersubjetivo por todos los participantes. Esas pretensiones de validez cumplen un papel pragmático, en la dinámica que representan las ofertas contenidas en los actos de habla y la toma de postura de afirmación o negación por parte de los destinatarios (1989b, p. 83).

Podemos entonces afirmar que las pretensiones de validez determinan tanto el ofrecimiento contenido en el acto de habla, como la postura frente a ello por parte de los participantes. Los sujetos capaces de lenguaje y acción, aplican su saber y asocian con sus acciones pretensiones de validez, desarrollando una acción comunicativa para acordar planes, sirviéndose del lenguaje y sus manifestaciones como medio de entendimiento (Habermas, 1989b, p. 418).

La acción comunicativa presenta dos formas: (a) La acción consensual, que tiene lugar sobre la base de un consenso aproblemático, a partir de supuestos de legitimidad que son aceptados como saber intuitivo cotidiano <saber de mundo> que constituye la *Lebenswelt* sustentada por un reconocimiento común de fondo de las pretensiones de validez, donde se presupone una fundamentación anterior; (b) La acción orientada al entendimiento, que exige un discurso argumentativo, como forma de no caer en acciones estratégicas, y llegar a un acuerdo examinando pretensiones de validez problemáticas o hipotéticas (MacCarty, 1987, p. 336-ss.).

Las pretensiones de validez se convierten en tema de crítica cuando se ve perturbado el funcionamiento del acto de habla y el consenso de fondo (Habermas, 1989b, p. 122). Esto implica el desarrollo de un discurso teórico, que resuelva la pretensión de verdad problemática, mediante explicaciones que recurren a datos sensibles, y el desarrollo de un discurso práctico, para resolver la pretensión de rectitud cuestionada, a través de justificaciones. Conviene aclarar que la

problematización, de las pretensiones de inteligibilidad y de veracidad, no se resuelve por la vía discursiva, sino por la aclaración interpretativa para las primeras, y por el seguimiento de las acciones del implicado para las segundas (Habermas, 1989b, p. 98-ss.). Como las pretensiones de validez son abiertas a la crítica, ofrecen la posibilidad de identificar los contenidos, corregirlos y aprender con los errores, y, a la vez permiten el surgimiento en un plano reflexivo de formas de argumentación que pueden transmitirse y desarrollarse en una tradición cultural y quedar encarnadas en instituciones culturales específicas. Un ejemplo específico de ello es el sistema jurídico, que debe mostrar esta apertura a la crítica y a la defensa de posturas con argumentos, sin la cual no lograría progresar (MacCarty, 1987, p. 451).

1.5 Consideraciones sobre el primer capítulo

Analizando el mundo social actual, vemos la complejidad de factores determinantes de la praxis social donde se destaca el elemento económico como conductor de la racionalización técnica, que en diversas situaciones sustituye el sentido de la justicia. En otras palabras, las acciones humanas, responden en muchos casos a componentes de un sistema externo a la comunicación, que se sirve de la amenaza y expresiones de violencia, para obligar a aceptar alguna forma de acuerdo, sobre fines que escapan a las decisiones de los afectados.

Desde el plano ético, el cientificismo no hizo más que reconocer desigualdades, que se imponen en nombre de la ciencia y de tecnócratas, que deciden el camino de la sociedad convirtiendo a la persona en objeto.

El primer paso de Habermas, para superar esta dificultad, está en reconocer el sujeto reflexivo, cuya dignidad exige ser comprendido como tal, y poder responder con la convicción que surge de la acción comunicativa. El interés emancipatorio que se presenta en las primeras obras de Habermas, no desaparece, sino que encuentra en la comunicación el medio para efectivizarse.

En síntesis, la crítica habermasiana al positivismo apunta a dos errores básicos. El primero hace referencia a la visión ingenua de objetividad, que no es capaz de reconocer los presupuestos básicos que dan origen a la ciencia como conocimientos proporcionados por el mundo de la vida. El segundo componente

importante que alude no sólo a aspectos epistémicos, sino sobre todo a consecuencias éticas, que involucra en nombre de una presunta neutralidad, el desconocimiento de los intereses presentes en todas las formas de conocimiento como sostén teleológico básico de la acción humana.

El análisis comunicativo permitió ubicar a lo moral, vinculado a pretensiones de validez, a las que responden nuestras acciones e instituciones. Esto significa que existe un contenido moral racional, formado por reglas y principios que regulan la acción comunicativa.

De esta forma la ética discursiva, se presenta con un carácter cognitivo y además universalista, dentro de una racionalidad que se fundamenta en el discurso. Así es posible escapar al escepticismo moral y al puro decisionismo, con el objetivo de alcanzar un entendimiento válidamente reconocido, por las personas capaces de decidir racionalmente las cuestiones prácticas conflictivas. El entendimiento mediante la acción comunicativa puede responder directamente a las soluciones aceptadas desde la *Lebenswelt*. Sin embargo, no toda medida es exitosa, esta puede problematizarse debido a una insatisfacción frente al saber de mundo y las normas establecidas de antemano, o por un encuentro multicultural entre participantes de contextos diversos, cuyo disenso solo puede resolverse en el proceso argumentativo del discurso como camino legítimo para un acuerdo.

En el próximo capítulo se verá el recorrido del filósofo Carlos Vaz Ferreira, quién como Habermas debe apartarse de la racionalidad reducida del positivismo, para desarrollar consideraciones prácticas cognitivas racionales.

Capítulo 2

El pensamiento de Vaz Ferreira más allá del positivismo ingenuo

Casi sesenta años antes de las consideraciones de J. Habermas sobre el tema, el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira desarrolló una concepción filosófica en la cual veía la insuficiencia del positivismo para explicar la complejidad del mundo real, sin caer en falsos dogmatismos. Este movimiento positivista impregnaba los sectores intelectuales del Montevideo de finales del siglo XIX, desde discusiones y decisiones que van de la Universidad hasta el Ateneo o el Parlamento de la República. La apertura de Vaz Ferreira a nuevas consideraciones lógico-psicológicas lo conducirá a desarrollar su filosofía moral.

2.1 El contexto histórico y filosófico que promueve un nuevo filosofar

Vaz Ferreira como toda persona es hijo de una circunstancia – como diría Ortega y Gasset- donde es parte de un contexto histórico y a la vez lleva ese mundo dentro de él. Por eso su pensamiento se inicia en una época muy particular de la sociedad uruguaya, donde:

La enseñanza universitaria que se proyectaba en la vida social y política, por los problemas que planteaba, venía provocando en Filosofía discusiones apasionadas, que se habían acentuado con el programa redactado en 1881 por Eduardo Acevedo y Martín C. Martínez. La orientación positivista aparecía en el programa con la indicación de las ideas de Spencer, Bain, J. S. Mill y las soluciones que el evolucionismo proporcionaba a los distintos problemas. La lucha se presenta entre positivistas y espiritualistas que seguían la escuela ecléctica de Cousin y que consiguieron hacer adoptar para las clases de Filosofía, el texto espiritualista de Janet como texto único y exclusivo en 1893. La enseñanza acentuaba la tendencia a discutir las escuelas, tomando posición dentro de ellas, profesores y alumnos, ejercitándose en la argumentación y en la polémica, y los hombres adoptaban posición clasificándose en una de las

tres escuelas que se consideraban como única entonces: espiritualismo, positivismo y materialismo (GROMPONE, 1959, p. 9).

La preocupación de los jóvenes universitarios era más bien retórica para situarse en las escuelas citadas anteriormente, y aprender a defender la posición con el fanatismo que caracteriza a la unilateralidad.

Muchas inquietudes del momento fueron revisadas por el filósofo, como por ejemplo el vínculo entre positivismo y antipatriotismo, según lo expresa él mismo:

En ediciones anteriores de *Moral para Intelectuales* presenté sobre el patriotismo una interpretación rara y falsa. El comentario respectivo no empezaba mal, pero después de una condenación —igualmente bien justa— del antipatriotismo (en aquella época, oportuna) fundé la defensa de ese sentimiento de una manera equivocada. Lo presenté como un sentimiento provisional. ¿De dónde me pudo venir esa actitud mental? Para esto, tengo que recordar lo que fue mi educación, la educación intelectual de nuestra generación. Ya predominaba lo nuevo entonces: el “positivismo”. Pero estaba vivo y nos influía también, y mucho, el Romanticismo, o, mejor, los dos romanticismos, el de los historiadores y el literario. Estos dos romanticismos habían considerado como ideal la unificación de toda la humanidad (aquí habría que describir aquellos ideales —hacía daño llamarlos sueños— de fraternidad universal, todos buenos, etc.: utopía psicológica; todos los hombres unidos, todos solidarios, todos hermanos...). Era la literatura de Víctor Hugo, la de Guerra Junqueiro, etc., etc. Y de allí salió la tendencia a considerar el patriotismo como provisional. Pero ¿y el “positivismo”? ¿No venía a contrariar esa tendencia? Pues (esto es curiosísimo) venía, por el contrario, a reforzarla, pero era no sólo por la idea del progreso necesario, con mejoramiento moral, etc. (pienso, acá, en Spencer, y también al hablar del positivismo) como el positivismo spenceriano había llevado a reforzar la teoría que, hoy, nos parece tan rara, sino, más precisamente aun, con la teoría muy spenceriana (y esto era lo que leíamos) del estado gendarme (si el fin del estado, no era otro que el de reprimir los atentados del derecho, los delitos, los crímenes; si era sólo eso, entonces, cuando se hicieran buenos todos los hombres, no se necesitaría Estado ni gobierno). En consecuencia, el concepto de patriotismo, como provisional, era falso. Ante todo, esto último: el gobierno, aunque fuera con “fines secundarios”, tenía que cumplir el servicio público; de modo que, aun dentro de la utopía moral, el gobierno siempre tendría que ser necesario. Entonces, pues, sería necesario siempre, aun con la utopía moral (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 124-ss.).

En esta oportunidad Vaz Ferreira, distanciándose de ese momento histórico, logra ver con claridad como el positivismo en el cual había sido educado generaba una falsa validación científica, cuando lo que hacía de hecho era legitimar un sistema ideológico, que a ejemplo de Brasil y Francia, culminaría convirtiéndose en una religión. La idea de una gran comunidad universal entre seres racionales que podrían superarse moralmente, generaba una especie de sentimiento anárquico que despreciaba la intervención estatal. Pues bien, la promesa positivista de progreso

científico ahora sólo puede considerarse como un sistema parcial, cuyos límites deben ser encarados desde una amplitud moral liberadora. Entonces, el progreso moral lejos de repudiar el Estado lo que hace es fortalecerlo en sus medios y fines para lograr el bien público. Con esto el autor piensa en el bien individual, pero ahora lo hace en una perspectiva de representación colectiva, que en una sociedad madura adquiere un carácter autorregulador fruto de una conciencia moral competente para la vida democrática.

Frente a esto Vaz Ferreira define el destino de la educación uruguaya a partir del momento en que manifiesta:

La oposición al modo de exponer dogmático de las doctrinas presentadas como soluciones inatacables y absolutas, contra una filosofía como ciencia cerrada, cristalizada en proposiciones inflexibles, fuera de las cuales cabría el paralogismo o el sofisma (GROMPONE, 1959, p. 10).

Deja claro que seguir pensando de forma dogmática, como los jóvenes se habían acostumbrado, sólo vislumbra la caída en el razonamiento inconsistente que no presenta más alternativas que permanecer en el conflicto.

Existen filósofos que han tenido, según Claps, una influencia determinante en el pensamiento de Vaz Ferreira:

De Spencer lo alejaban: la falta de sensibilidad metafísica, el espíritu sistemático y el dogmatismo, aunque lo acercaran algunas ideas, como la fundamental de evolución y que se manifiesta en la actitud naturalista para explicar los asuntos humanos, sobremanera en la fundamentación de la moral y de los derechos individuales. La actitud de Vaz Ferreira es similar a la de Guyau: atención a los hechos, consideración de la razón y del sentimiento, amplitud de espíritu, mirada siempre centrada en la vida. Esa afirmación de la sinceridad como valor primordial de la ética y el repudio consiguiente de la hipocresía va a aparecer casi textualmente en Conocimiento y acción cuando Vaz escribe: 'Conservarse sincero ante los otros y ante sí.' 'El sentimiento más original, y uno de los más profundamente morales de nuestro siglo –del siglo de la ciencia- es precisamente ese sentimiento de duda sincera'. Stuart Mill: Las ideas centrales de la Lógica viva van a surgir de allí. En Mill predomina lo lógico sobre lo psicológico; en Vaz hay un equilibrio inestable entre ambas instancias, con una mayor inclinación hacia lo psicológico, sin perder de vista el aspecto lógico. Explica lo lógico por lo psíquico. Lo que le interesa es la interrelación entre ambos aspectos. A Vaz le interesaba, en cambio, el modo de caer en las falacias, es decir, el proceso psicológico por medio del cual se llega a estos razonamientos falsos. Y el otro punto de divergencia es precisamente la diversa concepción de la psicología, donde plantea una diferencia total: 'se equivocó mucho, notablemente en psicología, donde se encerró en doctrinas estrechísimas: en las fórmulas más insuficientes del asociacionismo y del empirismo abstracto' observó muy acertadamente nuestro autor. William James: La superación del positivismo que él mismo realiza la encuentra también en James en cuanto a actitud mental ante la filosofía. La misma imposibilidad para pensar la verdad en abstracto, la

íntima relación de la teoría y la práctica, todo eso está en James también. Vaz ya lo había realizado en los Estudios pedagógicos y los Problemas de la libertad. Es evidente la coincidencia con algunas opiniones de James; la de que las ideas son parte de la experiencia; la del desecamiento de las cuestiones; la de que 'la verdad es una especie de lo bueno y no como se supone corrientemente una categoría distinta y coordinada con ello. La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas.' También la creencia de que la filosofía 'no es un asunto técnico' es un sentimiento más o menos silencioso de lo que la vida significa honrada y profundamente sentida. Solo en parte procede de los libros; es el modo individual de ver y sentir el empuje y la presión total del cosmos. Las expresiones 'ideas para tener en cuenta' y 'los principios son verdades a crédito', derivan con seguridad de pasajes de El Pragmatismo: 'Realidad es, en general, lo que la verdad ha de tener en cuenta' (1972, p. 18 a 22).

Las ideas del autor coinciden con Spencer, no en el cierre positivista, sino en el evolucionismo y el naturalismo para situar el comportamiento humano. De Guyau concuerda con el valor de la razón, la amplitud espiritual centrada en la vida. Reconoce la sinceridad como sentimiento ético que lo enfrenta a esa realidad vital cuya complejidad exige la duda como actitud de examen de las limitaciones del conocimiento. En Mill está indicada la incidencia del proceso psicológico en el pensamiento lógico. Y con James se muestra el dinamismo del pensamiento humano en el torrente de la conciencia, donde las ideas tienen sentido en la medida en que se expresan en su verdad práctica. Pensar filosóficamente es pensar su propia experiencia, con las implicaciones éticas de identificar en ella la bondad de las acciones humanas.

Vemos otras contribuciones importantes a la filosofía de Vaz Ferreira:

Cada uno de los autores, aportaba un elemento para pensar los problemas, porque si con William James era preciso plantearse el problema religioso o el valor de la razón, con Bergson se tenían experiencias y reflexiones para ver desde un punto de vista nuevo el problema del evolucionismo y el biológico en general, cerrado por la concepción de Spencer, o para analizar la relación del lenguaje y del pensamiento porque no se podía atribuir a aquel la representación real de la actividad mental. En los momentos de crisis espiritual o de imposibilidad de pensar libremente, quienes se dedican a tareas espirituales se evaden de lo actual o eluden el planteo de problemas presentes recurriendo a la exposición o investigación de doctrinas antiguas, que analizan con una escrupulosa minuciosidad a menudo solo en el campo filológico. Esta misma actitud la adoptan quienes no se sienten capaces de afrontar los problemas de su medio y construyen sistemas que pueden adaptarse a cualquier circunstancia, separados de la realidad y sin influencia en su propio destino (GROMPONE, 1959, p.14-ss).

Para pensar el dinamismo de su propia realidad vital, su actitud no puede ser la de un continuador de sistemas establecidos, sino al contrario, debe tener la

percepción crítica y abierta para poder realmente aportar y enfrentar los problemas de forma integral, como los presenta la propia vida. Esto permite apropiarse de una experiencia que, sin ser infalible, proporciona el saber necesario para tomar la mejor decisión.

Es justamente en ese movimiento de la conciencia que se insertan aportes donde:

En la Psico-Lógica han influido las ideas de W. James y de Bergson que señalaban la inadecuación entre el pensamiento y el lenguaje, para que se tuviera en cuenta lo fluido y lo continuo, la corriente del pensamiento frente a lo esquemático, cristalizado o simbólico que es la expresión, por la cual la Lógica tiene que considerar especialmente las relaciones del lenguaje y el pensamiento para corregir con la psicología, los conceptos falsos que el esquematismo de aquella ha originado (GROMPONE, 1959, p. 20).

Así, la influencia de estos filósofos le permite superar los –ismos- del formalismo lógico, para incorporar elementos de los procesos mentales conscientes. De este modo, logra comprender que en esos procesos hay aspectos del pensamiento que son expresados por el lenguaje de forma inadecuada, o que directamente son omitidos.

La propuesta de Vaz Ferreira involucra: “La aproximación del conocimiento a la acción, del pensamiento a la vida; el imperio de lo concreto en las ideas y en los ideales para convertir a aquéllas y a éstos, de extraños y a veces adversarios, en amigos y compañeros de lo real” (ARDAO, 1961, p. 10).

En efecto, eso que se podría llamar un choque de realidad de pensamientos e ideales, pasando del plano abstracto a lo concreto de la vida, es la mejor vía para el acercamiento entre los hombres, que al verse involucrados en una misma situación procuran cooperar para poder entenderse.

Ardao sostiene, además, la aproximación de la filosofía de Vaz Ferreira con el empirismo:

Pero si nos empeñáramos de todas maneras en servirnos, con las obvias reservas, de un término guía, tendríamos que hablar a propósito de Vaz Ferreira, de una *filosofía de la experiencia*, aludiendo a un esencial empirismo que no es simple criterio metodológico o académica definición respecto a la fuente del conocimiento. A un empirismo que, mucho más allá de eso, hace de la experiencia, en sí misma, el gran dominio de la reflexión filosófica, después de concebirla como ecuación de la *vida*, en su acepción de ámbito y contenido, a la vez que movilidad indefinida, de la conciencia humana, de la existencia humana (1961, p. 11).

Solo que no se trata de una posición restringida del empirismo clásico, sino mejor de una percepción amplia de la experiencia como filosofía de la vida. Es el marco de la reflexión sobre la vida cotidiana, sobre los problemas reales que aquejan al hombre y a la sociedad, en su temporalidad y heterogeneidad existencial, el objeto de su especulación filosófica.

Vemos en Vaz Ferreira el dinamismo del filosofar que acompaña la temporalidad de la vida, donde de acuerdo con Robinel:

Realiza Vaz el prodigio de transmitir una "experiencia" filosófica (evitando ya, por eso mismo, el mutismo de la experiencia como puro vivido), sin caer en la sistematización abstracta, o en el error de la definición, que, aun con exclusión de los riesgos de paralogismo que comporta, fija y paraliza lo real, viviente moviente- para emplear un término bergsoniano (1972, p. 8).

No pretende cristalizar la experiencia filosófica en un marco conceptual estático, sino al contrario la eleva a un movimiento significativo con la riqueza plural que permite el acercamiento a la complejidad de la realidad. Emergen de este modo características heterogéneas en su contenido, que se deben tener en cuenta para alcanzar el conocimiento justo y necesario para poder expresar una práctica moral correcta aplicada a la vida humana. Solo traducido en una praxis deseable tiene sentido el esfuerzo filosófico exigido para la vida en sociedad.

Según Robinel además, debemos reconocer efectivamente que:

Ante todo, en su crítica del pragmatismo, Vaz Ferreira retiene cuatro tendencias "francamente buenas". La tendencia antiverbalista aparece como una necesidad para la filosofía: el carácter sintáctico y gramatical de la lógica antigua (logos), ha introducido en el pensamiento occidental ciertos hábitos reflexivos en los cuales se puede descubrir un germen de esclerosis de tipo verbalista (logomaquia). Vaz rechaza esta definición gramatical del pensamiento, al que concibe como una aproximación a lo concreto, a lo real. La tendencia a ir hacia lo concreto es, por otra parte, la segunda de las buenas tendencias del pragmatismo. La tercera tendencia es la que consiste en discutir problemas efectivamente importantes, es decir, aquellos que se revelan importantes en la práctica, al nivel de la experiencia vital. La cuarta "buena" tendencia consiste en respetar las ideas y sentimientos diferentes: al nivel concreto y vital, las separaciones que se había establecido teóricamente entre las ideas y los sentimientos se disuelven, lo que hace imposible toda definición y destruye la rigidez teórica y dogmática de los sistemas. Estas cuatro tendencias definen al mismo tiempo el lado positivo del pragmatismo y el fundamento de la metodología vazferreiriana (1972, p. 5).

De esta forma se presenta el rechazo a la expresión lingüística sin sentido, como objeto de reflexión, a la palabra en sí sin un referente conceptual real. Del

mismo modo, no admite apreciaciones idealizadas y abstractas, a no ser como objetivos posibles de mejorar la práctica. Se inclina por considerar problemas concretos que afectan significativamente la vida del hombre en particular y las relaciones humanas. Todo esto genera un espacio de convivencia en un marco de diversidad de ideas y culturas. Al no cerrarse en dogmas está dispuesto a llegar a acuerdos con los que piensan, viven y se expresan de forma diferente. Se trata de una cuestión de respeto, pero, sin caer en un relativismo moral; por el contrario, hay que asumir un compromiso con la verdad y la justicia.

Todas las ideas expresadas anteriormente responden básicamente a las consideraciones críticas que realiza Vaz Ferreira al positivismo imperante en la época en que recibe una educación formal. Movimiento este que no le es exclusivo, sino que es compartido por la mayoría de los pensadores uruguayos conocidos como la generación del 900. Esas apreciaciones que explicitan la relación entre ciencia y metafísica las veremos a continuación. Cabe aclarar que metafísica en este caso pasa a ser sinónimo de filosofía o más específicamente de filosofar.

2.2 Críticas al positivismo y alternativas metafísicas en la obra de Vaz Ferreira

Tanto la relación entre ciencia y metafísica, como la propuesta de filosofar con determinaciones éticas, apuntan en Vaz Ferreira a sus discrepancias y coincidencias con el positivismo del siglo XIX. Ardao muestra la influencia del positivismo en Vaz Ferreira junto a otros pensadores de la época:

La relación histórica y doctrinaria de Vaz Ferreira con el positivismo, es sustancialmente la misma que la de Rodó. También él, formado a fines del siglo en la Universidad spenceriana de Vázquez Acevedo, conoció la iniciación positivista; también él se evadió tempranamente del positivismo, acompañando el movimiento filosófico de su época; también él, en fin, llevó a cabo esa transición sin ninguna ruptura violenta, sin formalizar en ningún momento una verdadera polémica antipositivista. Pero en Vaz Ferreira tendrá el fenómeno otro afinamiento, a la vez que otra repercusión nacional, en el campo especializado de la filosofía. La irresistible influencia ejercida por Spencer en la Universidad de Montevideo, hacia el 90, a la que Vaz Ferreira no pudo ser ajeno, la ha documentado éste en términos autobiográficos (1961, p. 19).

El positivismo de Augusto Comte no tuvo gran penetración en el medio intelectual del Uruguay. Es llamado por Vaz Ferreira como positivismo ingenuo de primera ola, por su reducción metodológica y su dogmatismo sistémico religioso. En

cambio, hay en su pensamiento una valoración del evolucionismo de Spencer, pero sin reproducir su sistema. Vaz Ferreira afirma en una conferencia³ la atribución en las clases recibidas al pensamiento de Spencer:

Me lleva sobre todo, a recordar a este pensador, la oportunidad local, nuestra, que tendrían las lecturas que haría el profesor, los ejemplos que podría citar, para mostrar cuál era nuestro estado de espíritu ante las obras y teorías de Spencer: cómo eran, los suyos, especie de libros sagrados; cómo todo se resolvía invocando al filósofo (...) (ARDAO, 1961, p. 110).

A pesar de que el autor se aparta de esta postura, reconoce que durante un tiempo el pensador inglés fue la referencia de respuestas para los problemas tratados en el aula universitaria uruguaya.

Las diferencias entre ciencia y metafísica desencadenan en el pensamiento del filósofo uruguayo una nueva concepción epistemológica capaz de acercarse de la forma más amplia posible a un sentido ontológico no limitado por esquemas funcionales previamente estructurados. En esta dirección sostiene que:

Sea de naturaleza o simplemente de grado la diferencia entre la ciencia y la metafísica, es lo cierto que la facilidad que se encuentra para pensar y discutir dentro de la primera, resulta en parte de que las palabras tienen allí un sentido preciso; o, mejor, un sentido que es más o menos el mismo para todos, aunque sea a menudo bien poco preciso. Esto depende de que la ciencia toma como datos, sin discutirlos, ciertas nociones que son comunes a todos los hombres porque son precisamente los datos de la percepción. La metafísica, al contrario, se caracteriza porque emprende el análisis de esas nociones; y como en este análisis se puede ir más o menos lejos, puesto que hay grados en el proceso de abstracción que lo constituye, resulta que una misma idea es tomada en metafísica en grados diversos de abstracción, sin que por esto se deje de señalarla con una misma palabra. He aquí una de las razones por las cuales sólo los espíritus superficiales pueden tomar, en metafísica, esas actitudes simples y decisivas que pueden ser, en la ciencia, tan naturales y legítimas. En la ciencia, el grado de abstracción en que se piensa está establecido por una convención tácita. En la metafísica, habría que establecerlo en cada caso por una convención expresa; pero no se sigue casi nunca este procedimiento, que debería ser erigido en regla invariable (VAZ FERREIRA, 1957b, p. 20).

Cuando Vaz Ferreira explica el tema ciencia y metafísica, muestra dos aspectos fundamentales, por un lado la herencia positivista -principalmente spenceriana- en la cual había sido educado, y por otro el nuevo enfoque de las tendencias de la época -de James y Bergson- por encontrar un nuevo camino. Con

³ Cita directa en la obra de Vaz Ferreira: *Lecciones sobre Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza*.

respecto al primero es capaz de valorar la solidez del conocimiento científico con las certezas que proporciona, pero agregando la percepción de sus limitaciones. En las ciencias se tiene en cuenta la claridad y precisión de sus conceptos, como también el rigor metodológico, sólo que se debe tener en cuenta que, reconociendo sus aportes, la realidad es siempre más amplia que sus esquemas conceptuales. Además, el procedimiento científico maneja una serie de supuestos que son tierra fértil para otra disciplina como la metafísica.⁴ Vemos aquí la aparición de un carácter distintivo, no hay una naturaleza opuesta entre ciencia y metafísica, sino grados de abstracción diferentes con que se comprende la realidad, donde la metafísica puede ir más lejos, sin la pretensión típica de las ciencias de lograr acuerdos naturalmente aceptados por la comunidad científica.

Consciente de los peligros de las ciencias aplicadas y de los excesos de una pretensión positivista de neutralidad, Vaz Ferreira rescata una espiritualidad científica superior:

Pero, todavía, el de la ciencia es, en cierto sentido, un mundo más espiritual aún que el del arte, más espiritual sobre todo en el sentido de más ascético, en sí mismo y en las costumbres de sus hombres: más sacrificio, menos vanidad, más esfuerzo, menos facilidad. Y también menos fatalidad. Hondo es el dolor del artista; pero es un dolor fatal. El otro, no es un dolor más grande, sería insensato decirlo; pero es un dolor más voluntario. Otro error sobre la ciencia es creerla indiferente al bien y al mal, y creer que la educación científica no exalta los sentimientos que se relacionan con el bien y el mal. Se basa este error en una observación mal hecha, que consiste en tomar por ciencia, o por toda la ciencia, la ciencia puramente aplicada, esto es, esa parte o región de la ciencia que es intermediaria entre la ciencia propiamente dicha y la industria. Los que creen ver a la ciencia, y a sus hombres, indiferentes al bien y al mal, piensan en la facilidad con que la ciencia se presta, p. ej., a la fabricación de armas, a la invención de aparatos de destrucción; y conciben entonces a la ciencia como una especie de poder indiferente. Pero eso no es "la" ciencia, ni los hombres de esa ciencia son los hombres de ciencia primeros. Al contrario: la ciencia en sí misma, la ciencia más pura y más completa, por lo que tiene de espiritualidad y de ascetismo, por representar el mayor esfuerzo del alma,

⁴ “Le devoir de la philosophie serait donc d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée d'utilisation pratique, en se dégageant des formes et des habitudes proprement intellectuelles. Son objet à elle est de spéculer, c'est-à-dire de voir ; son attitude vis-à-vis du vivant ne saurait être celle de la science, qui ne vise qu'à agir, et qui, ne pouvant agir que par l'intermédiaire de la matière inerte, envisage le reste de la réalité sous cet unique aspect” (Bergson, 2013, p. 136). Bergson parte de la distinción entre la inteligencia, como capacidad para cuantificar y percibir espacialmente la materia, y el instinto como intuición capaz de captar la duración temporal de la vida. Con este punto de partida metodológico, el filósofo establece los campos de estudio de la metafísica y de la ciencia como disciplinas centradas en aspectos complementarios de la realidad.

tiende, y los hechos bien observados lo muestran, a producir la más alta y noble educación espiritual. Y ni siquiera está sujeta esta educación a ciertos paralogismos morales de la educación artística que se relacionan con la belleza de la lucha y del triunfo y con la confusión entre la grandeza y la gloria (1963b, p. 94-ss.).

Con un lenguaje que se podría decir poético, algo que no siempre estuvo en la primera línea del filósofo, Vaz Ferreira enfrenta ciencia y arte. Parte de una afirmación que llama la atención, cuando dice que el mundo de la ciencia es más espiritual que el del arte, y aclara que sería más virtuoso, esforzado y sacrificado, en cambio el arte prima por la vanidad y facilidad. Con esto no desmerece al arte, pero lo diferencia en una esfera de espiritualidad alternativa, la de los valores estéticos. De alguna forma este fue el camino, acertado o no, que eligió el autor para salvar el compromiso moral de las ciencias, tratando de superar la neutralidad y objetividad impuesta por el positivismo. La ciencia pura como espiritualidad, como esfuerzo del alma para comprender los hechos, está necesariamente arraigada a los sentimientos del bien y del mal. El problema está en la confusión con la ciencia aplicada, o la reducción en términos actuales de la ciencia a la tecnología, donde priman los ejemplos funestos de las armas y todo tipo de aparato de destrucción con consecuencias ambientales casi irremediables. Pero, según el autor, los hombres que actúan de esta forma no deberían ni siquiera llamarse científicos. Por consiguiente, la educación científica, –en cierta medida acorde con la ciencia positiva-, tiende a la formación más noble del espíritu humano.

Pero, aun dentro del ámbito de las ciencias no puede existir una reducción a un solo modelo metodológico:

Bueno, que la ciencia social conozca y utilice las ciencias biológicas; malo, que se subordine a ella o las imite, o quiera resolver sus problemas propios por esas otras ciencias.

Cuando una ciencia de hechos más complejos, o de un orden más elevado (o simplemente de hechos de otra calidad), se presenta imitando a otra ciencia de lo menos complejo, o pretendiendo explicar todo por ella, se puede afirmar a priori que aun no está bien hecha, o que aun no está hecha; y, de una explicación de ese carácter, que no es verdadera (totalmente al menos) (VAZ FERREIRA, 1963b, p.109-ss.).

En efecto, en esta afirmación el filósofo se aparta de aquella actitud positivista que pretendió extender un modelo metodológico, inspirado en las ciencias experimentales de la naturaleza, a toda aquella disciplina que tuviera la pretensión de convertirse en ciencia. Entonces, la primera solución presentada es que ninguna

ciencia rigurosa y madura puede estar subordinada a otra, al menos que aún no se haya constituido correctamente. La segunda es que, considerando las especificidades de su objeto de estudio, tendrá una metodología propia para lograr sus objetivos. Esta apreciación tiene consecuencias directas para entender las ciencias humanas o filosóficas, y, además, abre el campo de estudio para otras consideraciones acerca de la validación de la moral, como disciplina y como conocimiento normativo.

Aclara Vaz Ferreira su aprobación de lo que él llama un positivismo bueno:

Existe una tendencia, que sería el positivismo en mal sentido. . . Porque este término "positivismo" tiene dos sentidos: uno bueno y otro malo: Si por "positivismo" se entiende no tomar por ciertos sino los hechos comprobados como tales; si por positivismo se entendiera graduar la creencia, tener por cierto solamente lo cierto, por dudoso lo dudoso, por probable o posible, lo probable o posible; si por "positivismo" se entiende, todavía, saber distinguir, discernir lo que conocemos bien de lo que no conocemos bien, si por positivismo quiere decir sentir admiración y amor por la ciencia pura, sin hacer, en su nombre, exclusiones, entonces el positivismo es posición buena y recomendable. Pero por positivismo se ha entendido también la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación, y el psiqueo afectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos (apud ARDAO, 1961, p. 22-ss.).

Desde esta perspectiva, se puede decir que no hay una oposición radical del filósofo al positivismo; en aquellos aspectos que él señala como buenos lo que se ve es una cierta continuidad. Es importante la valoración de la ciencia con su grado de exactitud y precisión, pero, dando lugar al complemento generado por la nueva metafísica o pensamiento filosófico crítico. El rechazo del autor se centra en aquellos mecanismos que esclavizan el pensamiento, al establecer un enfoque de los hechos subordinados a una cuantificación de los sentidos en compartimentos estancos, que niegan al pensamiento humano la libertad de poder apreciar la realidad más allá de la inmediatez de los sentidos. Como se dijo en el capítulo anterior, dedicado al pensamiento de Habermas, la filosofía moral que siguiera ciegamente el camino del positivismo, tendría como cometido la descripción de los hechos morales, dejando los principios normativos en manos del puro decisionismo.

La necesidad de hacer una buena metafísica es la forma de evitar hacer una mala, de ahí la tesis:

Aunque no hubiera, en favor de la Metafísica, otras razones ni de utilidad ni de dignidad, habría ésta, que parece una paradoja y es una verdad capital: el conocimiento de la Metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia. El hombre de ciencia que no es a la vez un metafísico, no dejará, si tiene alguna predisposición a profundizar las cuestiones, de percibir las deficiencias de sus fórmulas y símbolos como expresiones de la realidad; y, precisamente porque no sabe que no son más que fórmulas y símbolos, puede acabar por encontrarlos sospechosos y llenarse de preocupaciones respecto a su uso. Un químico, p. ej., si es completamente ignorante en filosofía, quiere ver en su teoría atómica una expresión fiel de la realidad; y cómo, si tiene algún talento, no dejará de sentir las dificultades y la insuficiencia de esa explicación, será muy fácilmente perturbado en su trabajo científico, en tanto que, si hubiera profundizado más aún, si la filosofía le hubiera enseñado el carácter no trascendente y puramente práctico de tales símbolos, precisamente por eso podría servirse más libremente de ellos para los fines de invención y previsión que son los de la ciencia práctica. Un matemático no filosófico, no puede serlo tan poco que no se sienta embarazado por todo lo que hay de oscuro, de inexplicable o de contradictorio en las nociones que maneja; continuamente lo obsesiona una metafísica incipiente, que se mezcla a su ciencia y la confunde; si hubiera ahondado más, sabría distinguir unos de otros los planos de abstracción, y en el de la ciencia trabajaría más desembarazadamente con sus símbolos, precisamente por saber que no son otra cosa que eso, -sin perjuicio de su análisis más hondo en otros planos de abstracción. Lo mismo el mecánico, o el biólogo, que teorizan consciente o inconscientemente. Si tuviera sentido aquel ideal positivista de una ciencia que abandonara el "por qué" y se limitara al "cómo", no se realizaría nunca por falta de metafísica, sino, en todo caso, por exceso de metafísica...

Apuntando estos excesos del positivismo que conducen a una abstracción absurda, el autor indica la nueva metafísica:

Por lo demás, hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala. Y desde este punto de vista, la ciencia de nuestra época ofrece un espectáculo curioso, y hasta, en uno de sus aspectos, un poco triste. En tanto que los filósofos de valer tienen casi siempre -hecho muy digno de ser notado- una versación científica seria (la información mecánica de un Renouvier, la información biofisiológica de un Bergson), es casi la regla que los científicos de nota sean más o menos ignorantes en filosofía. Y como nuestro instinto especulativo es invencible, y como, aunque alguien pretenda posible establecer un límite preciso, una barrera entre la ciencia y la filosofía, esa frontera no se puede fijar en el hecho, -el "esfuerzo inusitado por pensar claramente", a que se reduciría la metafísica según una expresión genial de James, los lleva, en el mejor de los casos, a rehacer trabajosamente la filosofía de los filósofos, y, en el peor y más común, a fabricar una insuficiente, confusa, imposible. Y es ése el aspecto triste: esa confusión, y el gasto inútil de energía. La ciencia que teme a la metafísica noble, es víctima de otra metafísica inconsciente y vergonzante, que la parasita, y que, en vez de depurarla, la enturbia. No hay nada tan digno de atención como el aspecto que ha tomado hoy esa región intermediaria entre el conocimiento positivo y la especulación francamente filosófica. Cada vez los sabios profundizan y generalizan más, y su ciencia, al disolverse en metafísica, pasa por una especie de punto crítico, en que el conocimiento toma un aspecto excepcionalmente turbio y ambiguo; y pensamos que la mucha filosofía vale, en todo caso, más que la poca filosofía, para clarificar esas vastas generalizaciones (a veces, por lo demás, dignas de la más legítima admiración), de los modernos matemáticos, de los mecánicos, de los biólogos (¿no es evidente. p. ej., que si todos los sabios tuvieran una fuerte disciplina filosófica, el gran

talento de Le Dantec hubiera dado un rendimiento mayor todavía?...) (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 133 a 135).

La metafísica que en algún momento fue el gran enemigo de la ciencia para los positivistas, ahora es reivindicada por Vaz Ferreira como necesaria hasta para la propia actividad científica. La referencia de ciencia positiva, entendida en el sentido de Comte como “lo real en oposición a lo que imaginamos”, es decir, real como empírico, debe ser sostenida por una visión más amplia, acorde con lo que debe ser la experiencia de lo real. En otros términos, el científico que pretenda profundizar en esa ciencia positiva, ajustará su percepción para entender que las fórmulas y símbolos que elabora son solamente representaciones de la realidad, pero no la realidad misma. Por lo tanto, no son más que aproximaciones cognitivas limitadas que se tienen que amparar en elaboraciones que, si bien pueden ser menos precisas, nos sitúan más próximos a la realidad. Es ahí donde interviene esta disciplina renovada llamada Metafísica. No se trata de volver a presunciones de solidez y verdad de la metafísica tradicional, sino de seguir el impulso principalmente influenciado por H. Bergson, de aceptar el carácter complementario de las ciencias, principalmente cuando la metafísica les brinda un sostén especulativo que propicia un acercamiento abierto a la verdad con mayores posibilidades de desarrollo. Cuando se pretendió otorgarle a la ciencia una labor puramente descriptiva, por miedo a caer en explicaciones que al trascender los hechos pudieran contaminarse con especulaciones metafísicas falsas, lo que se logró fue justamente caer en una metafísica falsa, creyendo que la realidad podría circunscribirse totalmente en representaciones científicas, identificando estas últimas con la propia realidad. Y más, muchas veces limitándose a un campo de una ciencia particular, hacen del “ismo” un enfoque reduccionista y generalizador de una falsa verdad, a modo de un “biologismo”, “psicologismo”, etc. A pesar de las resistencias y temores provocados por los prejuicios de los científicos, sugiere Vaz Ferreira que la alternativa para pensar con claridad en las ciencias debe vincularlos a la “especulación francamente filosófica”, reconocer los límites de los conceptos elaborados y arriesgarse en conjeturas más amplias.

El ejemplo del témpano flotante ilustra con claridad esta relación entre ciencia y metafísica:

En medio del "océano para el cual no tenemos ni barca ni velas", la humanidad se ha establecido en la ciencia. La ciencia es un témpano flotante. Es sólido, dicen los hombres prácticos, dando con el pie; y, en efecto, es sólido, y se afirma y se ensancha más cada día. Pero por todos sus lados se encuentra el agua; y se si ahonda bien en cualquier parte, se encuentra el agua; y si se analiza cualquier trozo del témpano mismo, resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay barca ni velas. La ciencia es Metafísica solidificada. Es sólido, dicen los hombres prácticos dando con el pie. Y tienen razón: y, también, nada es más útil y meritorio que su obra. Ellos han vuelto el témpano habitable y grato. Miden, arreglan, edifican, siembran, cosechan... Pero esa morada perdería su dignidad si los que la habitan no se detuvieran a veces a contemplar el horizonte inabordable, soñando en una tierra definitiva; y hasta si continuamente algunos de ellos, un grupo selecto como todo lo que se destina a sacrificios, no se arrojaran a nado, aunque se sepa de antemano que hasta ahora ninguno alcanzó la verdad firme, y que todos se ahogaron indefectiblemente en el océano para el cual no se tiene barca ni velas (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 136-ss.).

Dentro de una misma línea de conocimiento, se destaca la ciencia principalmente por el reconocimiento social que posee, a partir del desarrollo tecnológico. Sin embargo, la solidez de sus resultados no debe ocultar sus limitaciones y la necesidad de ser complementada por el saber metafísico, que de alguna forma le sirve de soporte. Todo científico debe ser consciente de eso, y en la medida que también es filósofo podrá cuestionar, criticar, abrirse a emergentes riesgosos, en una metafísica –hoy llamaríamos epistemología- que evitaría caer en las presunciones y engaños.

Ardao explica la relación entre ciencia y metafísica en Vaz Ferreira de la siguiente forma:

La expresada noción de una región intermediaria entre filosofía y ciencia, constituye una especie de clave para la comprensión del concepto vazferreiriano de las relaciones entre una y otra forma de saber. Para Vaz Ferreira hay una continuidad insensible entre el saber científico y el saber filosófico. Es gradualmente que se pasa de uno a otro, a través de aquella región intermedia en que ni uno ni otro se ofrecen en toda su pureza. La diferencia entre ciencia y filosofía no es, pues, de esencia, como diversas tendencias de la reacción antipositivista lo han sostenido, sino de grado. Pero esa diferencia de grado no es entendida al modo positivista clásico, como diferencia en el grado de síntesis, a lo largo del proceso inductivo que remonta del plano de los hechos al plano de las leyes. Es entendida como diferencia en el grado de claridad y consistencia, precisión y certidumbre del saber (1961, p. 24).

La diferencia que establece entre ciencia y metafísica radica en el concepto de grado con el que nos acercamos al conocimiento de la realidad. La base o sostén de las ciencias está en la metafísica con su abordaje más profundo, pero a la vez de menor claridad y certeza en relación con el saber científico. En este sentido, el

investigador no se puede ausentar de la nueva metafísica sin caer en la creación de una mala. El legado comtiano había condenado la metafísica al campo de lo fantasioso, reivindicando el único saber valedero vinculado a la ciencia positiva reducida a un contenido restricto que sólo tiene cabida dentro de una metodología experimental. No es esa oposición la que ve Vaz Ferreira, sino el complemento que enraíza el saber científico en la profundización de la realidad fruto de la reflexión filosófica. La parcialidad de la ciencia, aclara el filósofo, es simplemente una cuestión de alcanzar mayor comprensión, es una especie de abstracción, que desde la perspectiva filosófica se ve ampliada en la vastedad de lo real. La ciencia no deja de ser metafísica, pero, como dice el autor, es metafísica solidificada.

La concepción gnoseológica de Vaz Ferreira da lugar entonces, a la nueva metafísica: “Es sólo esa ‘verdad parcial de que somos capaces’ la que justifica a la metafísica. No será posible, a su propósito, lograr la precisión rigurosa. Y para evitar en las conclusiones la falsa precisión, habrá por empezar a evitar en el método las inadecuaciones verbales” (ARDAO, 1961, p. 28). Estas indicaciones tienen lugar dentro de una liberación del pensamiento, sin la pretensión de alcanzar una verdad total y tratando de evitar los errores de razonamiento y lenguaje. La propuesta es conducirse al fondo de los problemas, identificando sus logros y dificultades a partir de una reflexión que se nutre de la experiencia vital antes que de las estructuras formales. Su “libro de futuro” para filosofar señala la posibilidad de transitar por todas las sendas a su alcance, ampliando aspectos y puntos de vista, como también proyectando la búsqueda de nuevos horizontes que entrevén la compleja realidad. De esta forma podrá descomponer y describir mejor el contenido del pensamiento, la forma en que fue pensado, y, además, expresar lo que sintió al pensar (ARDAO, 1961, p. 29).

También la metafísica abre otros caminos del saber:

En el conocimiento humano hay planos cada vez más profundos; nuestra vista puede penetrar más o menos hondo en esos planos: pero, naturalmente, mientras más hondo penetra, más confuso ve. De una masa de agua, es fácil describir y reproducir claramente lo que ocurre en la superficie, mientras que, allá en lo hondo, ya no se ve: se entrevé, se percibe de una manera confusa, vaga; son sombras que pasan. Si nosotros procuráramos describir lo que pasa allá en el fondo, con la misma claridad y con la misma precisión que lo que pasa en la superficie, daríamos por fuerza una descripción falsa. Entretanto la metafísica debe contribuir ampliamente para la moral ideológica y para la moral afectiva; pero no tanto con teorías y con definiciones, sino con sugerencias y con la inmensa visión de las posibilidades (VAZ FERREIRA, 1957c, p.189-ss).

Aparece, de este modo, la función de la metafísica delante del conocimiento moral. Esta permite penetrar en profundidad otros ámbitos del conocimiento que las demás disciplinas no alcanzan. Es, de cierta forma, una expresión de libertad frente a los límites establecidos por diferentes conocimientos, ahondar en otras posibilidades que no han sido establecidas. Solo que esta tarea se hace más problemática, por consiguiente, no se puede mantener las mismas pretensiones de precisión establecidas por las ciencias, pero sí se puede aportar aquello que es propio de la metafísica como sugerencia de nuevas posibilidades, tanto de comprensión como de acción moral. Esto significa ampliar el espectro del saber y colaborar en el progreso moral defendido por el autor.

Hablando sobre la ciencia una vez más Vaz Ferreira reconoce excesos tanto a favor como en contra a partir del legado positivista:

Una manera de ser partidario de la ciencia, de que dio ejemplos sobre todo el siglo XIX en sus últimos años; concepto exagerada y unilateral: el valor de la ciencia, con depresión o supresión de todo lo demás; la ciencia contra el arte (por ejemplo: pedagogía de Spencer); la ciencia contra el sentimiento, contra la religiosidad... Estado opuesto a ese: la "banarrota de la ciencia", la rehabilitación consiguiente de "la fe": consiguientes estreches, unilateralidad y retroceso... Y finalmente un tercer estado, que es la segunda manera de ser partidario de la ciencia: amarla, estimarla, comprender todo su valor, aunque sin considerarla omnipotente, y conciliarla con las otras actividades del espíritu humano, por ejemplo, con el sentimiento, con la religiosidad (en lo que tenga de legítimo y superior: en esencia, con el sentimiento y preocupación por lo trascendente y sus posibilidades), con las tendencias artísticas... (1957c, p. 194).

Vaz Ferreira conoce el positivismo a partir de su propia experiencia; y desde ese lugar pudo apreciar su momento culminante en el siglo XIX, que convierte a la ciencia positiva en un dogma a más, donde pretende como único saber verdadero suplantarse todos los demás conocimientos. Lo que le sucedió a este positivismo religioso, por sus principios ideológicos en la historia del pensamiento fue la tendencia a despreciar el conocimiento científico, lo que otros filósofos también llamaron crisis de la racionalidad occidental. El autor no pretende abrazar ni la primera llamada de una visión ingenua, ni tampoco la otra que no logra valorar las ciencias. Por el contrario, la pretensión del autor es reclamar el valor que tiene la ciencia positiva, dentro de su campo de estudio, con su alcance y limitaciones epistemológicas. Procurando, además, situarla fijando su competencia en relación con las demás disciplinas intelectuales.

Tradicionalmente, según Vaz Ferreira, la metafísica se ha equivocado en los siguientes aspectos:

La metafísica ha cometido el error de querer ser precisa, de querer ser geométrica, planteando cuestiones y estableciendo fórmulas verbales afectadas casi universalmente de falsa precisión y de inadecuación, como lo están no sólo las demostraciones metafísicas, sino generalmente sus mismos problemas. Podemos representarnos al conocimiento humano como un mar, cuya superficie es muy fácil ver y describir. Debajo de esa superficie, la visión se va haciendo, naturalmente, cada vez menos clara; hasta que, en una región profunda, ya no se ve: se entrevé solamente (y, en otra región más profunda, dejará de verse del todo). Si imaginamos un espectador de ese mar, que, intentando describirlo, o un pintor que, procurando reproducirlo, se obstinara en darnos, de las capas profundas, una visión o una representación tan clara como de las capas superficiales, tendríamos el sofisma fundamental de la metafísica. La metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia; en cambio, con el aspecto geométrico y falsamente preciso que ha pretendido dársele, la metafísica es simplemente la ilustración típica, por una parte, del sofisma de falsa precisión, que ya hemos estudiado, y, por otra, de estas falacias verbo-ideológicas (1962, p.125).

Entonces, la única forma de justificar la nueva metafísica es apartarla de los supuestos de la metafísica tradicional. Como lo ha dicho en otras oportunidades, la nueva metafísica debe renunciar a la pretensión de claridad y precisión que caracteriza a las ciencias, o más específicamente a la exactitud reglamentada y cuantificable que caracteriza a las matemáticas. Y esto no se debe a una pérdida de valor o subordinación a otros saberes, sino por una razón de abordaje de la realidad. La nueva metafísica penetra más profundamente en la realidad, y como una consecuencia previsible, su claridad de percepción es menor a la de las ciencias, pero no menos importante porque permite transitar por terrenos en los que se amplían tanto el conocimiento, como sus posibilidades y cuestionamientos necesarios para el progreso intelectual. La metafísica desde este aspecto no responde a una falacia ideológica o una de falsa precisión, sino que revela una racionalidad complementaria, capaz de ampliar el horizonte de las ciencias.

Insistiendo en la misma idea, Vaz Ferreira es un tanto irónico en el sentido socrático. No olvidemos las polémicas con el Círculo católico, y el pensamiento espiritualista escolástico que marca la educación de los inicios de la vida institucional. Por esta y tantas razones que le causan aversión a los dogmatismos, él afirma:

La Metafísica tradicional ¡cosa curiosa!, la rama de los conocimientos que más ignora, es la que ha procurado presentarnos el conocimiento con un mayor aspecto de claridad y de precisión; y ha sido siempre la más preocupada de disimular y de disimularse su ignorancia. Ya comparamos los conocimientos humanos a un mar, en el cual lo que ocurre en la superficie puede verse y describirse con claridad: a medida que aumenta la profundidad, se ve menos claramente: allá en el fondo, se entrevé, cada vez menos, hasta que deja de verse en absoluto. De modo que, si el que quiere describir o dibujar esas realidades nos presenta las cosas del fondo con la misma precisión, con la misma claridad, con la misma nitidez de dibujo que las cosas de la superficie —estoy queriendo decir: si alguien nos da una metafísica parecida a la ciencia— podemos afirmar sin cuidado que nos da el error, en vez de la verdad parcial de que somos capaces.

Estas razones conducen al filósofo a desear una actitud filosófica diferente, que de alguna forma robustezca la relación con las ciencias:

Tendrá que venir alguna vez una época en que los filósofos sabrán que no lo saben todo, y lo dirán: que del mismo modo que un hombre de ciencia, al hablar, por ejemplo, de los satélites de Neptuno, puede decir, como la cosa más natural del mundo: “He observado un satélite, pero no sé si habrá otro”, o puede decir: “En tal época me pareció que observaba un satélite; pero después en otra observación me pareció que había sido una ilusión de óptica”; que alguna vez, los filósofos puedan también hablar así; que se les ocurra hacerlo, y que se decidan a ello; que nos den su pensamiento, no artificialmente falseado, sino tal como realmente es. Que un filósofo pueda, por ejemplo, decir: “Al llegar a este punto del análisis, ya no puedo pensar con claridad”, y nos dé su pensamiento confuso cuando sea realmente confuso; que pueda decir “La simetría me llevaría aquí a sostener que...; pero. . .” — ¿comprenden?— Sin perjuicio de tener sus convicciones, a veces: (“sobre la otra cuestión, sí me parece evidente...”) Que pueda también cambiar ante una objeción, ceder ante un argumento, que pueda hacer lo que hace un hombre de ciencia cuando otro hombre de ciencia ve el satélite que él no había visto: confesar que existe. Que pueda decirnos que hay puntos sobre los cuales oscila, sobre los cuales no tiene opiniones hechas...

Y pensaba yo que la filosofía será completamente distinta, habrá nacido de nuevo —o habrá nacido, sencillamente—, el día en que los filósofos sepan darnos toda su alma, todo lo que piensan y hasta todo lo que sienten, todo lo que psiquean, diré, para emplear un verbo más comprensivo. Pues, en la Psico-lógica, hay los sistemas innominados: esos que, en cada espíritu, flotan, vagos, imprecisos, y se forman a cada momento, como nebulosidades mentales, e impiden ver y pensar con justeza. Noten quizá lo más importante que hay que observar a este respecto. Cuando se piensa como yo les he recomendado, por ideas para tener en cuenta, no por sistemas, aparecen, en la inmensa mayoría de los casos, las cuestiones de grados. Mientras se piensa por sistemas, no: se tiene un sistema hecho, y se lo aplica en todos los casos, porque sólo se tiene en cuenta una idea y se piensa con esa idea sola; pero cuando se piensa con muchas ideas, cuando se piensa con todas las ideas posibles, entonces surgen inmediatamente las cuestiones de grados (1962, p. 140 a 144).

Volviendo sobre la metafísica tradicional, el autor insiste en la dificultad de esta disciplina en aceptar los límites de sus conocimientos, en consentir que hay ciertos asuntos en los que es más lo que se ignora que lo que se sabe. Sin embargo, en este tipo de problemas la metafísica tradicional ha desarrollado un gran poder

explicativo. Al tratarse de temas tan profundos, el saber tendería a ser inversamente proporcional, o sea, cuanto más difícil y amplio es el problema más parcial es el conocimiento alcanzado. Pero la pretensión de esta metafísica es igualarse a las ciencias en sus resultados y procurar superarla en un saber universal. Es así que observamos un poder explicativo de la realidad común a las ideologías, donde según interpretaciones epistemológicas más recientes, en lugar de acercarse de forma complementaria a la ciencia, la alejan cayendo en el error. Lo deseable del quehacer del filósofo sería poder conjeturar libremente, sin las amarras y pretensiones de los sistemas, para poder “psiquear”, de forma intuitiva en parte, reconociendo logros y dificultades en una contribución efectiva para alcanzar la verdad. Es esa apertura que compromete al filósofo con la nueva metafísica, pensando a partir de múltiples ideas que permiten discernir y aceptar los grados de acierto que se pueden lograr en la búsqueda por el saber, como núcleo central de la filosofía.

Con respecto a la metafísica tradicional como también a otras actitudes que comparten las mismas pretensiones de verdad, se puede agregar la siguiente apreciación:

Lo que quiero decir es: primero, que violentar la creencia en ciertos casos, sean los que sean, es aumentar las probabilidades de error; y, después, que no se pueden hacer impunemente esos ejercicios psicológicos, cuyo efecto es falsear el resorte de la consecuencia y disolver los preciosos instintos que nos sirven para graduar nuestras creencias (VAZ FERREIRA, 1957a, p. 30-ss.).

Entonces, forzar la creencia genera una serie de peligros que conducen al error. Se debe evitar racionalizar los hechos al punto de que tengan cabida dentro del conjunto de ideas aceptadas como verdaderas. Esto implica una actitud extrema que viola el principio vazferreiriano de los grados de la verdad, donde no hay límites de buen sentido para las creencias establecidas. Este es un error que puede darse incluso dentro de lo que es el entusiasmo de un investigador en ciencias, que no logra ver en los hechos más que pruebas para verificar sus creencias, sin darse cuenta de la extensión indebida de sus propias hipótesis.

Sostiene Grompone:

Más que el resultado, es el trabajo del pensamiento lo que ha perseguido Vaz Ferreira en toda su vida y busca el psiqueo antes que la cristalización, el modo de pensar claro antes que el pensamiento mismo. (...) No se marca muy clara la separación de Ciencia y Metafísica ya que una y otra actúan en una interdependencia, acentuando la ciencia el procedimiento preciso y

geométrico, mientras la metafísica aparece como legítima cuando no adopta aquel procedimiento llevando 'el análisis de los problemas hasta el grado en que se hace imposible pensar claro' (1959, p. 16).

Por este motivo, el procedimiento adquiere gran valor en la obra del autor. Aludiendo al proceso de pensar como núcleo central de atención y no al pensamiento como estructura formal establecida por el lenguaje. Con esto deja claro que lo importante no es solamente la racionalidad explicitada en una forma de pensamiento lógico, sino ese psiqueo, esa intuición que se expresa en un sentimiento que da movilidad y progreso al pensamiento. Lo mismo se aplica a la diferencia entre ciencia y metafísica, donde en la medida en que se complementan como apreciaciones en niveles diferentes de una misma realidad, resta solo una diferencia metodológica y de expresión de resultados. De ahí se podría afirmar la defensa de una nueva metafísica en cierto grado positiva.

Sin embargo, esta flexibilidad frente al pensamiento puramente racional, no limita al filósofo en atacar lo dogmático e inferior en el planteo de algunas creencias:

Fundamentalmente, se opone a la afirmación de la creencia que no tiene en cuenta el pensamiento lógico, que no reflexiona, que no se concilia con la razón, que busca arreglos intelectuales y morales para probar que lo absurdo no lo es. Esta posición de ataque a lo inferior, dogmático, ilógico y hasta cruel que puede presentarse como sentimiento religioso, no excluye un sentido de comprensión de las actitudes superiores, de respeto por la sensibilidad afinada para apreciar lo bueno y lo verdadero. En este último aspecto, su preocupación por las investigaciones de los fenómenos metapsíquicos, aparece como si ellos abrieran una perspectiva nueva para el estudio y comprensión de esos problemas (GROMPONE, 1959, p. 17-ss.).

Querer librar al pensamiento de estos errores no implica limitarse en reconocer la complejidad de lo real, donde la razón tiende a garantizar la aproximación a la verdad. Y más aún cuando esta perspectiva se traslada al terreno de la moral, donde se destaca la buena voluntad como apertura a una sensibilidad que motiva los acuerdos entre las personas. Pero, por otro lado, hay que tener en cuenta que eso solo puede darse siempre con el respaldo de la razón.

La separación que se ha impuesto, principalmente por el positivismo, entre progreso científico y filosofía no es válida según Vaz Ferreira:

"Puede creerse que casi todas o muchas de las teorías que se ha sostenido en filosofía, son verdaderas en ciertos grados de abstracción, sin perjuicio de ser, en otros, falsas o desprovistas de sentido". Fijado el hecho, señala aquí Vaz Ferreira "la necesidad para que el que analiza, de distinguir con

toda precisión posible, estableciendo en todo momento en qué círculo de abstracción entiende colocarse, como el músico establece, notándola previamente por una llave, la verdadera significación de los signos que van a seguir y que podrían tener más de una". Al primer hecho lo denomina: polarización impuesta a las ideas por el planteamiento primitivo de los problemas. Al segundo lo denomina: empleo de la misma palabra para expresar una idea tomada en distintos grados de abstracción. Ambos hechos son muy dignos de interés, en primer lugar porque sugieren dos reglas preciosas para la discusión filosófica, generalizando la creencia de que no hay progreso en esta rama del conocimiento (ARDAO, 1961, p. 44-ss.).

Una vez que la ciencia postula la verdad en términos de claridad y precisión, cuyo contenido se define en un grado diferente de abstracción, el acercamiento a la filosofía es inevitable. Es en este sentido que habría que eliminar la idea de que no hay progreso en filosofía. El proceso de pensar es continuo y aunque se reiteren los mismos problemas siempre existe un avance cualitativo con mayor alcance y profundidad. Este proceso es comparable a la dialéctica hegeliana, donde la oposición y el volver hacia atrás son parte de un proceso hacia la superación, en un nuevo momento del pensamiento filosófico. Sin embargo, el inductivismo epistemológico se ha encargado de otorgar a la ciencia una imagen de progreso lineal mediante la acumulación de leyes que amplían la teoría científica, dejando de lado el progreso filosófico ya que sus teorías no siguen ese camino metodológico a partir de enunciados observacionales.

La reacción al positivismo lo traslada a consideraciones de problemas filosóficos específicos como:

Apartándose francamente del positivismo, Vaz Ferreira admite la posibilidad de la metafísica, para inclinarse a soluciones espiritualistas en el problema de la sustancia: "Fuera de estos límites [los de la ciencia positiva], es la Metafísica la que se encargará de decirnos si, en el caso de ser posible la solución del problema de la sustancia, es necesario conservar ese dualismo, o aceptar, por el contrario, algunas de las teorías monistas, entre las cuales, la que considera los fenómenos materiales y los fenómenos psíquicos como aspectos de una misma realidad desconocida, y la que explica integralmente los primeros fenómenos por los segundos, parecen muy preferibles a la que, al explicar por la materia todas las incógnitas de la Filosofía, las refiere precisamente a la x que tiene por coeficientes mayor cantidad de interrogaciones" (ARDAO, 2008, p. 396).

Se podría decir que ese alejamiento del positivismo se da de forma parcial, porque sigue manteniendo el concepto de ciencia positiva, pero, reacciona vehementemente ante el monismo sustancial materialista, considerando el ámbito

vital tratado por la metafísica como un aspecto adicional no reduccionista de la realidad.

Reafirmando la idea anterior, Ardao agrega:

Deudor, ciertamente, en ancha medida al positivismo, Vaz Ferreira no lo trató nunca con hostilidad abierta ni hizo de él, en sus escritos de la época, ninguna crítica detenida. En forma aforística vuelve a defender, frente a "los ingenuos positivistas de la primera hora", la legitimidad -y la inevitabilidad- de la metafísica, en el capítulo "Ciencia y Metafísica" de su obra *Conocimiento y Acción*, fechada en 1908 (2008, p. 403).

Como se sostuvo anteriormente, el rechazo de Vaz Ferreira es en relación con lo que él llama positivismo ingenuo, por no darse cuenta de que en su posición negativa lo que hacen es colaborar con una mala metafísica. En cambio, sostiene el autor la posibilidad de conciliación y beneficio de la ciencia positiva a partir de la nueva metafísica.

Guy también incluye a Vaz Ferreira dentro de un renovado positivismo:

En el artículo de su célebre *Diccionario de Filosofía* (T- II, p. 878), consagrado a Vaz Ferreira, José Ferrater Mora caracteriza la doctrina del Rector de Montevideo, como "un positivismo total, y por consiguiente, como una superación de las tendencias positivistas por el camino de su completa asimilación". Se podría completar este fino juicio, mostrando que el positivismo superior —y superado— de C. Vaz Ferreira, es un poco análogo a la famosa "metafísica positiva", en que, según el decano de Grenoble, Jacques Chevalier, meditaba Bergson, es decir, en una vasta y audaz tentativa para fecundar la experiencia más estricta por la razón más iluminada y más amplia. Extremadamente prudente, hasta desconfiado de toda irracionalidad, Vaz Ferreira nos enseña, como Descartes, Malebranche, Spinoza y Marx, a despejar primero el terreno de todas las confusiones y errores que pudieran esconderse (julio, 1972, p. 3).

En efecto, el hecho de tratar de superar las confusiones y errores a favor de una comprensión racional profunda es, en este caso, aceptar los posibles aportes del positivismo, pero esto no significa defender la doctrina positivista con una postura dogmática. No es una cuestión de cerrar la razón a una pretendida verdad, sino abrirla a posibilidades de encontrar la verdad.

Por otro lado, para Silva García, la relación entre ciencia y metafísica no fue desarrollada como habría de esperarse:

Es curioso que Vaz Ferreira no haya prolongado más y no haya mostrado la necesidad de superar más el positivismo, y en función del poder de análisis tan grande que poseía, no haya llegado a constituir lo que Bachelard llama "un pluralismo filosófico" que permita integrar los elementos tan diversos de

la experiencia y de la teoría. Falta, nos parece, un aprovechamiento recíproco del análisis científico y del análisis filosófico. Sin duda, su actitud respecto a la relación entre la ciencia y la filosofía configura un progreso con respecto al positivismo vulgar, pero, aunque reconocemos que es muy difícil lograrlo, habría debido ir más adelante, y por un movimiento de involución advertir las influencias del pensamiento metafísico sobre el científico y de éste sobre aquél (julio, 1972, p. 36-ss.).

En síntesis, se podría decir que le faltó a Vaz Ferreira poner los conceptos ciencia y metafísica en un movimiento dialéctico, como elemento productivo del pensamiento, alterándose la estática apreciación positivista. La razón de esto posiblemente esté en que el autor no quiso caer en el cierre sistémico de esa relación, sino al contrario mantener abierta la reflexión filosófica libre y crítica de una realidad compleja. La totalidad de lo real no puede ser pensado, de la misma forma que la totalidad de lo pensado no puede comunicarse mediante el lenguaje.

Sin embargo, hay un reconocimiento pleno de los campos de estudio que delimitan la ciencia y la filosofía:

Así como no conviene a la física y a la química discutir la naturaleza íntima de la materia, ni a la biología discutir la naturaleza íntima de la vida, no conviene a la ciencia psicológica, que es, como las otras, una ciencia de hechos, discutir la naturaleza íntima del espíritu. Existe una rama especial del conocimiento, la metafísica, destinada a discutir todos estos grandes problemas (ARDAO, agosto, 1972, p.34)

Aclarando el área de estudio de las ciencias particulares, Vaz Ferreira encuentra un vacío explicativo que no puede reducirse a la ciencia y que debe ser ocupado por el espíritu humano. Bergson lo llamó la vida en su temporalidad, de la cual debe ocuparse la Metafísica como sostén profundo y amplio de los demás saberes acerca de la realidad. En Vaz Ferreira es la experiencia vital humana, el orden superior del espíritu que se ampara en la libertad de una reflexión crítica. Abordando de esta forma por ejemplo cuestiones del ámbito político o moral.

Si bien el primer paso hacia la propuesta filosófica de Vaz Ferreira es mostrar la distancia y coincidencia establecida por él en relación con el positivismo, su filosofía se perfila en una racionalidad práctica. La lógica tiene una relevancia fundamental cuando da lugar a saber cómo conducirse, actuar con rectitud en la vida cotidiana. De ahí su proximidad con la verdad que se identifica y expresa en las consecuencias de acciones concretas. La filosofía toma esa función de conciencia vital que no desprecia la tradición filosófica, pero que prioriza el filosofar autónomo de un sujeto integral, competente e integrado activamente a la vida social, lo que

significa saber las razones profundas mediante los cuales puede entenderse o no entenderse con los demás. En este sentido está su invitación a la Lógica viva como veremos a continuación.

2.3 La nueva condición en la Psico-lógica o Lógica viva

La Lógica viva ha sido la obra de mayor reconocimiento intelectual, que ha proyectado el filósofo Vaz Ferreira a nivel internacional.

Vaz Ferreira explica el objetivo de su obra como:

Un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan —sobre todo, de las maneras como se equivocan— pero de hecho: un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. No una Lógica, entonces, sino una Psico-Lógica... Estudio lógico y psico-lógico de discusiones tomadas de la realidad. Se habría confundido mucho el lenguaje con el pensamiento: se habrían aplicado a éste, propiedades y relaciones de aquél. Varios pensadores contemporáneos —nombraré a Bergson, James— son los que tienen una parte personal más grande en este movimiento. (1962, p. 15)

No se trata, según el autor, de un estudio formal del pensamiento, haciendo *contentus abstractionem*, sino de determinar los errores más comunes en la práctica lingüística, cuando pensamos o discutimos, distinguiendo el proceso psicológico del pensamiento de su expresión mediante el lenguaje. Errores estos que se dan mediante el tránsito del pensamiento al lenguaje, o en la elaboración del propio pensamiento. Sería este un estudio como especie de alerta a las causas que pueden conducir al fracaso en la comunicación y al entendimiento.

Por este motivo afirma Liberati:

La Lógica viva es una filosofía del error y ya que la verdad es difícil de hallar, siguiendo ciertas reglas, por lo menos no se tomaría el error por ella. “Se adquiere así lo que Stuart Mill llama perfección negativa. Aunque parezca paradójico, esta perfección negativa es el primer paso en el camino del conocimiento” (1980, p. 20).

En este sentido, el objetivo central del autor en la Lógica viva es de algún modo establecer reglas para no confundir el error con la verdad, sabiendo las dificultades del pensamiento se está encaminando a la búsqueda del conocimiento como el núcleo de la filosofía.

Delante de la filosofía o metafísica como crítica de los datos de la conciencia o de las ideas, como esfuerzo según James por pensar claramente, el autor insiste en la forma adecuada de pensar, más que en el objeto del pensamiento, para lo cual se necesita valorar la razón en su sentido de uso práctico, más precisamente como voluntad racional.

En la Lógica viva, Vaz Ferreira siente la necesidad de relacionar lo que él llama en su momento nueva Psicología con la Lógica, para impregnar esta última de una energía vital capaz de explicar y determinar las relaciones humanas, la praxis social que reclama un marco cognitivo de referencia y fundamento. Con la fundación del primer laboratorio de psicología experimental por W. Wundt en 1879 en Alemania y con el de G. Sergi en Italia en 1876, se marca el inicio de la psicología científica. La idea central en este momento era realizar mediciones a partir del método introspectivo de los fenómenos de la conciencia, mediante variables cuantificables.

Sin embargo, según Ardao:

La psico-lógica vazferreiriana arranca de la ya clásica concepción de lo psíquico, que en la época puso en circulación la nueva dirección de la psicología representada en especial manera por James y Bergson: frente a la vieja doctrina asociacionista, atomista, mecanicista, estática, de la vida del espíritu, la que concibe a ésta como una realidad continua, fluida, cambiante y dinámica. La sugestión de este nuevo punto de vista prendió vivamente en Vaz Ferreira. Pero no habría de desarrollarlo en el campo específico de la psicología, para esclarecer problemas de ésta, sino en el de las relaciones de la psicología con la lógica, para esclarecer problemas propios de la última. La incitación psicológica de James y Bergson se superpuso así a la incitación lógica de Stuart Mill, proporcionándole el principal ya no único, motivo de su psico-lógica: la imposibilidad de formular en los esquemas verbales del lenguaje toda la riqueza del pensamiento. La intención de la lógica viva, su significado profundo, es la promoción de un nuevo modo de pensar, más amplio, más sincero, más comprensivo que el habitual, mediante la mostración de lo concreto, lo vivo del pensamiento que se agita por debajo del esquema verbal en que se le formula para expresarlo. Lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos. Pero la verdad es todavía que lo que pensamos es una mínima parte de lo que psiqueamos. De ahí que Vaz Ferreira llame aún la atención sobre el pensamiento no cristalizado o definido, en estado naciente, germinal o fermental (1961, p.31 a 33).

Lo importante para Vaz Ferreira está en el flujo de la conciencia como aparece en James y Bergson. Es el dinamismo del pensamiento que aproximándose a la vida muestra la insuficiencia de los esquemas lógicos, y se mueve por la fuerza de la intuición, del psiqueo aún no solidificado. La representación intelectual cuantifica esquemas materiales, pero solo la experiencia temporal capta la intensidad de lo cualitativo de la vida. De ahí la propuesta de la Psico-Lógica, que

mueve con todo ese universo significativo y vital que subyace a los esquemas lingüísticos. Esta perspectiva promueve una apertura liberadora del pensamiento, que reconoce sus dificultades y busca completarse con la sensibilidad y el poder creador que se abre a otras posibilidades. Esto suscita, además, la sinceridad que enfrenta al sujeto consigo mismo y con la sociedad, en un reconocimiento recíproco que fortalece las relaciones humanas. Del mismo modo eso no significa el abandono del lenguaje, sino su perfeccionamiento a partir de la conciencia de sus límites, de ese fermento del pensamiento que eleva al ser humano a un plano superior de comprensión. Conste que la vida no sólo se percibe, esto sería caer en una estructura limitada, sino y sobre todo se vive con la intensidad que define la existencia personal de cada ser racional.

En este sentido la reflexión principal de la Lógica viva gira en derredor de los errores del lenguaje; en el plano de la lógica informal existe una diferencia entre los razonamientos inválidos:

Falacia es una forma de argumento que resulta ser aparente, que no es válida, que parece ser bien construido. Paralogismo es un equívoco que consiste en razonar erróneamente y atribuir ese error a los hechos. Una primera fuente se halla en la complejidad de la realidad versus los esquemas imperfectos con los que el pensamiento intenta comprender esa complejidad. Una segunda fuente se halla en la diferencia significativa entre el flujo de pensamiento original y el que es comunicable. Esto se vincula con tres nociones que, para Vaz, muestran las gradaciones de la actividad mental o del espíritu: el psiqueo, el pensamiento y la expresión comunicable. El psiqueo es un flujo mental interno, prelingüístico, que es el germen del pensamiento. El pensamiento, en base al psiqueo, es un conjunto de ideas que surgen muchas veces de modo fragmentado y que incluyen dudas, temores, contradicciones, etc., constituyendo lo que Vaz llama "fermento pensante". De ese fermento surge la expresión comunicable, que son las ideas que se plasman con cierto orden y coherencia en los textos, discursos, etc. Nótese, pues, que desde el psiqueo original al discurso que finalmente se comunica, la pérdida es grande. Esas transposiciones generan diversos errores al pensar y al argumentar (BERISSO, BERNARDO, 2014, p. 160-ss.).

Según esta diferenciación, lo característico de la falacia está en la apariencia de argumento consistente a pesar de que no lo es, sin destacar la intención de querer engañar; en cambio, el paralogismo funciona como una transferencia que va del error argumentativo, en el plano del lenguaje, a su proyección como característico de los hechos. El error surgiría entonces, debido a un problema de la precariedad del esquema lingüístico para pensar la realidad y otro en la dificultad de expresar el pensamiento correctamente en el proceso de comunicación. De la

intuición original del psiqueo, pasando por la libre elaboración del pensamiento hasta llegar a la síntesis coherente que se comunica mediante el habla, habría entonces un empobrecimiento de procedimiento y contenido, que induce a errores determinantes en el acuerdo discursivo. La exposición al fracaso es potencialmente fuerte debido al proceso selectivo y el ordenamiento del pensamiento que se abre a la interpretación de los demás.

El concepto de Paralogismo, es introducido por Vaz Ferreira para indicar la invalidez de un razonamiento, solo que, a diferencia de lo que se puede entender tradicionalmente por sofisma, aquellas falacias no tienen por objetivo engañar, o simplemente persuadir actuando de mala fe:

El paralogismo consiste en atribuir a la realidad las contradicciones en que a menudo se incurre, y muchas veces es forzoso incurrir, en la expresión de la realidad; en transportar la contradicción, de las palabras a las cosas; en hacer de un hecho verbal o conceptual, un hecho ontológico. De manera que habrá diversos modos psicológicos de caer en las falacias: sin razonar, o casi sin razonar (simple inspección, a cuya pretendida clase se aplicaría la misma observación); razonando muy confusamente, menos confusamente, y así por grados hasta el caso en verdad menos común del mal raciocinio distintamente concebido (1963b, p.134-149).

La confusión en el razonamiento, como afirma el autor, genera la falsa creencia en la existencia de hechos que no son más que el reflejo, en diferentes grados de errores, de un pensamiento mal estructurado. Lo peculiar de lo expresado es la afirmación de que a veces es forzoso incurrir en dichas atribuciones, es decir, si parto de premisas falsas parece no haber otra alternativa. Por eso Vaz Ferreira se preocupa en ese paso previo de guiar la consistencia del razonamiento, que permita expresar una característica verdadera de la realidad en cuestión, exceptuando que el error conceptual distorsione la percepción ontológica.

Esto lo expresa también Liberati al destacar las dificultades del lenguaje en la percepción de la realidad, cuando dice:

La visión del mundo, por lo menos en el sentido restringido, está como esculpida, por decirlo de alguna manera, en el lenguaje; y debe de estar, a seguir las prescripciones de Vaz Ferreira, bastante afectada por las deformaciones a que nos conduce el mal uso de ese instrumento comunicativo, y, quizá, gnoseológico (1980, p. 22).

Si bien Vaz Ferreira no desarrolla concretamente un significado acerca de la concepción errónea de mundo, sí expresa con claridad los errores de la metafísica tradicional, a partir de los diferentes paralogismos que esta sustenta.

La causa principalmente se debe a que el interlocutor se equivoca al elegir las expresiones lingüísticas para formular el pensamiento, de ahí la afirmación de Liberati:

Cuando una entidad lingüística colabora en la producción de un paralogismo es porque el uso que se hace de la misma es incorrecto. Este aserto concierne al significado. El uso equívoco de la palabra afecta el significado del conjunto, tal como en lógica las partes constitutivas de la proposición deciden su verdad o falsedad. Modifica el significado en parte o del todo, ya sea porque es trastocado, o porque, aun cuando se utilice en la forma que contenga su sentido convencional, su elección es desacertada en relación a lo que se desea expresar (1980, p. 23-ss.).

De ser así, esto no ocurre solo por desacierto en el significado, sino principalmente por un error pragmático, de aplicación inadecuada al contexto de comunicación. El sentido teleológico de la expresión compromete la coordinación de las acciones selectivas en la elaboración del mensaje. Para Vaz Ferreira, priorizando la comunicación, el significado lingüístico debe buscarse en el uso consuetudinario de las expresiones acordes con su cultura.

En la *Lógica viva* el autor expone las principales falacias y paralogismos, detallando una serie de ejemplos y sus consecuencias que se expondrán a continuación.

El paralogismo de falsa oposición es uno de los más renombrados del filósofo, consiste en tomar por contradictorio lo que no es contradictorio o es complementario. En el ámbito educación moral se puede ilustrar este paralogismo con el ejemplo citado por Vaz Ferreira:

Del informe de un funcionario sobre una cuestión de enseñanza: “La enseñanza de la moral en las escuelas, no debe formar una asignatura que se dé a la hora determinada con un método científico y con un programa establecido, sino que debe informar y vivificar todas las lecciones, aprovechar todas las oportunidades en que se ofrezca un ejemplo, para poner en su verdadera luz la belleza y la utilidad de las buenas acciones, la fealdad y el daño de las malas obras” (1962, p. 24-ss.).

Pues bien, no hay que oponer la enseñanza moral, a partir de una disciplina con un programa establecido, a una educación permanente desde emergentes de la vida cotidiana como experiencia de vida, sino que una tarea puede y debe fortalecer

la otra como su debido complemento. La disciplina teórica aterriza en la praxis de la vida cotidiana y juntas robustecen la formación del carácter moral.

Este otro ejemplo, reafirma la falsa oposición en cuestiones didáctico-pedagógicas:

La historia de los procedimientos pedagógicos, de su boga, de su desuso, de las discusiones a su respecto, no es, en la mayoría de los casos, más que una historia de este sofisma. Llegan los pedagogistas a la conclusión de que es bueno y conveniente hacer que sea el niño quien descubra lo que se le quiere enseñar; en seguida concluyen que el otro procedimiento, el natural, que consiste en enseñar propiamente el maestro al niño, es malo. Se aplica, así, un buen procedimiento, pero desterrándose completamente otro procedimiento que también era bueno. No había incompatibilidad entre los dos: eran complementarios; pero a causa de haberlos tomado por contradictorios, uno fue excluido; y si bien se ganó por un lado, se perdió por otro (VAZ FERREIRA, 1962, p. 40).

La historia de las teorías pedagógicas ha sido un ejemplo claro de este paralogismo. Parece que en cada nueva interpretación de la relación educativa se ha descubierto la verdad en cuestión. Esto genera la pretensión de que la nueva visión como modelo vigente ha superado y debe sustituir cualquier posición anterior, calificada como tradicional y anticuada. En efecto, la falacia impide la complementariedad de percepciones necesarias, flexibles a las situaciones, que podrían conducir a objetivos deseables.

Del mismo modo presenta un ejemplo de las ciencias sociales:

Y tampoco podrán ustedes estudiar ciencias sin encontrarse con este sofisma alucinante. Mañana estudiarán ciencias sociales, y oirán discutir algún problema; por ejemplo: el origen de las nacionalidades: ¿Qué es lo que hace verdaderamente una nacionalidad?". —La raza, nos dice una escuela. —No, dice otra: las condiciones geográficas y geológicas. —Tampoco es cierto, dice una tercera: lo que hace las nacionalidades, es la comunidad de religión. —Falso, dice una cuarta: lo que hace las nacionalidades, es la comunidad de leyes. Y para otra será la comunidad de idioma, etc. En realidad, nacionalidad es un algo vago, en cuya formación y en cuya explicación entran todos aquellos factores; en proporciones distintas, sin duda, en general; y en proporciones distintas, también, según los casos. El que cree deber dar importancia solamente a uno de los factores, se condena a no dar importancia a los demás: se condena fatalmente a pensar mal.

Y noten, de paso, un paralogismo interesantísimo, que es derivado del que estudiamos: el de ir rechazando una a una las explicaciones parciales, porque ninguna de ellas, por si sola, alcanza a explicar totalmente el fenómeno u orden de hechos que se quiere explicar (VAZ FERREIRA, 1962, p. 50).

En ciencias sociales, a partir del ejemplo del origen de la nacionalidad, se ve algo semejante; la interpretación unilateral y reduccionista del fenómeno conduce a la ceguera intelectual de la multiplicidad de factores a tener en cuenta. Dada la complejidad del mundo social, la diversidad de factores que lo componen da lugar a diferentes variables que, sin embargo, pasan a ser vistas como opuestas e incompatibles con el problema que se desea explicar.

Este espíritu de falsa oposición cuando se genera en el mundo universitario tiende a generar teorías indigestas o absurdas, que en tanto que polémicas tienden a permanecer más tiempo, como lo dice Vaz Ferreira:

Parece que una de las primeras condiciones para que una teoría llame sobre sí la atención, se imponga a la discusión y hasta se haga célebre y se conserve, es la de presentarse exagerada y unilateralizada. Hay cierta forma de gloria, no la forma superior, sin duda, pero siempre una cierta forma de gloria, que hace pensar... en la indigestión; parece que diera trabajo, al pensamiento humano, digerir ciertas teorías, que por eso mismo quedan tanto tiempo. Un escritor presenta desde el principio su doctrina o sus observaciones en el grado justo, con las reservas y atenuaciones debidas, pues se prescinde de estas reservas y atenuaciones, y se procede como si la doctrina se hubiera presentado exagerada; a tal punto está acostumbrada la humanidad a seguir ese proceso de falsa oposición de exageraciones (1962, p. 52).

Sin embargo, lo absurdo y unilateral discute más tiempo en el mundo académico, no por cordura y sensatez sino por polémica y falaz, aunque no sea del todo consciente. Parece ser que esto último capta más fácilmente la atención, como innovación interesante para el debate filosófico. Como dice Vaz Ferreira, cuando se presenta una doctrina con discreción en un grado justo, se buscan exageraciones como falsa oposición para la consideración del problema, olvidando lo realmente importante. Cada vez más el debate universitario tiende a impregnarse de ese vicio, perdiendo un tiempo precioso y entorpeciendo las posibilidades de entendimiento a partir de un falso conflicto.

Reafirmando la idea anterior, Vaz Ferreira explica cómo se pueden imputar falsas exageraciones:

Yo he sostenido, que siendo falsa cierta doctrina pedagógica corriente de que todo el material que se presenta al niño haya de ser completamente adaptado a su mente, digerido, preparado artificialmente, conviene en algunos casos y en cierto grado presentar material no digerido para estimular la penetración de lo parcialmente inteligible. Pues continuamente, en la práctica, se me dirigen objeciones, y ellas tienen que ver, no con lo que yo he sostenido realmente, sino con lo que hubiera sostenido si hubiera exagerado; esto es: van contra la doctrina (por nadie sostenida) de que

siempre y en todos los casos debiera usarse el material penetrable, y nunca el material adaptado y preparado. Lo mismo sucede cuando combatimos una exageración: el adversario nos atribuye la opuesta. Cuando en la práctica combatimos, por ejemplo, un programa, por ser demasiado extenso, es fatal que se nos opongan en respuesta, como pretendida refutación, las razones que hay para que los programas no sean demasiado reducidos. Cuando combatimos, en la práctica, la tendencia de ciertas personas a comer demasiado, en seguida nos responden con los argumentos que son buenos contra la tendencia a comer demasiado poco. Finalmente, puede ocurrir un tercer caso. El público, desconcertado por las reservas, por las atenuaciones que indican el esfuerzo del pensador para presentar su teoría justa y exacta, pretende forzarlo a dar una fórmula simplista y exagerada: “Pero, en resumen, al fin y al cabo, en fin de cuentas, ¿qué es lo que opina usted? ¡Decídase, resuelva!” —procurando así arrancarle una fórmula simplista y exagerada, sobre la cual se efectuará después el trabajo de siempre (1962, p. 53).

Las consecuencias de esta actitud pueden llevar a atribuir al interlocutor de que su contribución exagerada excluye cualquier otra posibilidad para enfrentar el problema, o, en otro sentido, se puede exigir una simplificación impertinente que en cualquiera de los casos no pasa de una falsa oposición. Sin duda en el proceso de diálogo esto es un intento falaz de impugnar la proposición, como estrategia para conservar el punto de vista aceptado anteriormente.

Como sostiene Vaz Ferreira:

El paralogismo de falsa oposición es, efectivamente, en cierto grado y en ciertos casos, estimulante. Es estimulante en arte, donde los creadores, los productores, pueden encontrar en la misma estrechez de sus conceptos, en su oposición o su rivalidad contra conceptos, tendencias o escuelas, una fuerza; y, muchas veces, la encuentran, de hecho. De la crítica, ya podría decirse esto con menos razón; pero siempre cabría juzgar la polémica extremada y unilateralizada, como una fuerza excitante. En pensamiento, ciertos creadores han intensificado y quizá fecundado el suyo con la unilateralidad. Y en acción, es evidente cómo muchos de los grandes activos fueron estrechos; y aun para ciertos apostolados, reformas, movimientos, la estrechez y la falta de crítica han podido ser factores muy eficaces.

Las ciencias sólo tienen que ganar con los puntos de vista amplios y completos y con la eliminación de la falsa oposición, como de todos los paralogismos. La filosofía también, aun cuando la ampliación del espíritu y la falta de estrechez mental pudieran inhibir algunos sistemas, que serían sistemas malos... (1962, p. 56).

Este paralogismo es, sin dudas, alentador para quienes han racionalizado la realidad considerando un aspecto único como la causa sustancial, a la cual se reducen todas sus manifestaciones. Esto afecta tanto el plano teórico de comprensión y explicación, como el plano de la acción. Frente a esta posición, la postura del autor es clara, hay que evaluar con una mente abierta a la crítica, a las formas de pensar

lo más amplias posibles. Eso evitaría la presunción de verdad absoluta, la intransigencia, los fundamentalismos, generadores de conflictos motivados por los paralogismos, y en términos filosóficos por las limitaciones del espíritu.

Analizando las consecuencias nocivas de la falsa oposición, se puede observar que: “Vaz indica al menos tres: gasto de trabajo pensante, arribo a conclusiones erróneas e inacción” (Berisso, Bernardo, 2014 p. 163). Por consiguiente, no sólo se remite a un trabajo inútil sino que conduce a problemas que no tendrían razón de ser, fomentando conflictos por conclusiones falsas y dejando de actuar correctamente.

Recordando una vieja polémica que se remonta a las disputas de los nominalistas medievales, se puede pensar en considerar las diferencias entre las palabras y la realidad factual. De la confusión que esto puede generar surgen los paralogismos sobre tomar cuestiones de palabras como si fueran cuestiones de hecho.

Este paralogismo se remite a la relación entre lenguaje y realidad que despertó especial interés en las reflexiones del filósofo. En esta oportunidad la cuestión polémica radica en discutir el significado y alcance de los términos lingüísticos considerándolos como cuestiones de hecho o de existencia en el mundo objetivo. Como dice Vaz Ferreira:

Los hombres tienen tendencia —y éste es un paralogismo que prácticamente importa mucho analizar— a tomar las cuestiones de palabras por cuestiones de hecho, total o parcialmente.

La cuestión era la siguiente: si un grabador es o no un artista. Uno de los que discutían, sostenía que el grabador no es artista, y decía: “Los verdaderos artistas, son los literatos, los músicos, los pintores, los escultores; la función del grabador es demasiado subalterna, demasiado inferior; el grabador no es realmente un artista”. Y respondía el otro: “Reconozco, sin duda, que el arte del grabador no es tan difícil ni tan elevado como la pintura o la música; pero es siempre un arte: participa de los mismos caracteres de los otros, aunque, si se quiere, en menor grado”, etc. Y por aquí seguía la discusión. Ahora bien; para analizar estas cuestiones y saber si son de hecho o de palabras, nosotros debemos hacer lo siguiente: preguntarnos si los que discuten admiten o no los mismos hechos. Por ejemplo: el que sostiene que el grabador es artista, y el que sostiene que el grabador no es artista. ¿Difieren sobre lo que hace el grabador? Indudablemente, no. Los dos admiten lo mismo sobre cómo trabaja el grabador, sobre qué hace y cómo lo hace: totalmente lo mismo. Y ni siquiera discrepan (supongámoslo) sobre el mérito que hay en hacerlo. ¿En qué difieren? En saber si al que hace eso, se le debe o no llamar “artista”. Esto dependerá de la significación que se dé a la palabra artista; es una cuestión de palabras: puramente de palabras.

Reafirmando esta cuestión obsérvese el famoso ejemplo retomado del pensador pragmatista:

William James, en una de sus obras, narra que él fue nombrado árbitro en una cuestión que, como lo veremos dentro de un momento, es de carácter análogo a ésta. Una ardilla gira alrededor del tronco de un árbol, y una persona gira también alrededor del tronco con la misma velocidad angular que la ardilla y manteniéndose siempre del lado opuesto a ella. La cuestión era ésta: si la persona que da vueltas en esas condiciones, rodea o no a la ardilla. En el caso de la ardilla, sucede lo mismo; los dos admiten los mismos hechos, la manera como da vuelta la ardilla, la manera como gira el hombre, el sentido del movimiento, la velocidad angular, etc.; los dos admiten exactamente los mismos hechos; discuten sobre si a eso se le debe, o no llamar “rodear”; y la solución de la cuestión depende, como bien lo explica James para este ejemplo, del sentido que se dé a la palabra rodear. Si rodear, por ejemplo, quiere decir estar primero al Norte de la ardilla, después al Este de la ardilla, después al Sur de la ardilla, después al Oeste de la ardilla, entonces el hombre rodea a la ardilla; si rodear quiere decir estar primero al frente de la ardilla, después a su costado derecho, después detrás de ella y después a su izquierda, entonces el hombre no la rodea. Pero los hechos son los mismos; se discute sobre si la palabra rodear es o no aplicable en este caso, en virtud del significado que ella pueda tener; cuestión de palabras. Supongamos que se discute sobre si un artista determinado, Zola por ejemplo, es o no genio (discusión que yo he presenciado muchas veces). Imaginémonos un momento esta discusión, con los argumentos que verosímilmente pudieran hacerse de una y de otra parte. ¿Qué clase de cuestión será? Por una parte, es indudable que, en la mayor parte de los casos, por lo menos, habrá discusión sobre hechos. Efectivamente: los críticos o los lectores discutirán sobre si tales obras de Zola o tales pasajes de sus obras, producen, o no, impresión de belleza, placer estético, o sobre el grado en que lo producen: uno sostendrá que ciertos pasajes de “L’Assommoir” o de “La Terre”, producen placer; otro sostendrá que no producen placer, sino repugnancia; otro reconocerá que producen repugnancia, pero que esta repugnancia es beneficiosa, moralizadora; otro sostendrá que esa repugnancia es perjudicial. Todos estos elementos que entran en esa discusión general y por necesidad más o menos vaga sobre si Zola es o no genio, son cuestiones de hecho. Aun suponiendo dos personas que estén de completo acuerdo sobre la parte de hecho, aun suponiendo, si ustedes quieren, a dos admiradores de Zola, ellos podrán discutir sobre si, dados el grado y clase de mentalidad de ese escritor, deberá o no llamársele genio. Esto depende del alcance de la palabra genio; de que tenga un sentido más restringido o más amplio, y cuál. La discusión, pues, versaría probablemente en la práctica, sobre una cuestión mixta, en parte de hechos y en parte de palabras (1962, p. 66).

Otro ejemplo representativo de este paralogismo se desprende de una experiencia personal del autor:

Recuerdo que, cuando yo era estudiante de Historia Nacional, se me hizo discutir esta cuestión: si Artigas fue el fundador o el precursor de nuestra nacionalidad. ¿Qué clase de cuestión sería ésta? Imagínense ustedes la discusión. Los adversarios, ¿diferirán en cuanto a hechos? Muy probablemente, sí. Alguno, por ejemplo, sostendrá que Artigas tenía el propósito consciente de hacer independiente a nuestro país; y otro sostendrá que no lo tuvo jamás, o que no lo tuvo permanente ni muy intenso. Todas éstas, son cuestiones de hecho. Pero, además, habrá también muy probablemente cuestiones de palabras. Efectivamente;

supongamos que se ponen de acuerdo los interlocutores en admitir que Artigas tuvo el propósito deliberado y consciente de independizar a nuestra patria, pero que no pudo realizar ese propósito. Al que hace eso, al que se encuentra en esas condiciones, ¿se le debe llamar “fundador” o se le debe llamar “precursor”? Si todo esto se discute conjuntamente, la discusión tiene muy pocas probabilidades de llegar a un fin razonable; sobre todo, porque las cuestiones de palabras serán tomadas por cuestiones de hechos (1962, p.67).

Si los objetos poseen las características o notas determinantes de un concepto, se están discutiendo cuestiones de hecho, pero si la discusión transcurre en la órbita del significado y del alcance de un término lingüístico entonces se refiere a cuestiones de palabras. El paralogismo, según vimos anteriormente, radica en considerar la inteligibilidad de las palabras que propician el pensamiento coherente y/o la comunicación como un problema de correspondencia con los hechos, en términos de verdad.

La propuesta de Vaz Ferreira para evitar este paralogismo consiste, en primer término, en distinguir si se trata de una cuestión de hecho o de una cuestión de palabra y en caso de que se trate de estas últimas poder apreciarlas en el grado que le corresponda. Según Berrisso, Bernardo: “La motivación última es poder llegar a una conclusión y que la discusión no encalle” (2014, p. 164). Es decir, la idea es aclarar y precisar los términos para facilitar el desarrollo discursivo.

En el siguiente paralogismo abre el camino para la comprensión y distinción entre la dimensión ontológica del mundo objetivo y la dimensión deontológica del mundo social. Por consiguiente:

Los problemas que los hombres discuten, podrían, más o menos esquemáticamente, dividirse en dos clases: a veces se discute sobre cómo son las cosas o sobre cómo pasan los fenómenos; otras veces se discute cómo se debe o conviene obrar. Podríamos llamar a los primeros, problemas de ser, o problemas de existencia, o problemas de constatación, o problemas de explicación; a los segundos, podríamos llamarlos problemas de hacer, o de acción, o problemas de conveniencia (a los cuales podrían agregarse los problemas de ideal, relativos, no ya a cómo deben hacerse las cosas, sino a cómo sería deseable que fueran); o bien, todavía, problemas normativos, etc. Si se discute si la luna tiene atmósfera, si hay o no uno o más planetas exteriores a Neptuno, si el radio cura o no el cáncer, si el hombre es o no libre, en todos estos casos, se discute sobre cómo son las cosas o sobre cómo pasan los fenómenos; se procura constatar o explicar. Si se discutiera cómo debe obrarse para obtener tal o cual fin; o, en general, cómo debe obrarse; o qué organización debe darse a una institución cualquiera, o si es malo o bueno un proyecto de ley; si se discutiera, por ejemplo, sobre la conveniencia del divorcio, o sobre la mejor organización de la familia, o sobre el socialismo, o sobre el libre cambio y el proteccionismo; en estos casos, no se discute cómo pasan los hechos, sino cómo debería obrarse, o qué debería hacerse; y estos problemas son,

según el más simple examen lo muestra, de una naturaleza diferente. Bien: la causa del error que voy a explicar, viene de cierta costumbre de tratar los problemas de la segunda clase como se tratan los de la primera. Los problemas de existencia o de constatación, los problemas de ser, los problemas sobre cómo son las cosas o sobre cómo ocurren los fenómenos, tienen, teóricamente al menos, una solución única y perfecta (VAZ FERREIRA, 1962, p.76-ss.).

Veamos otro ejemplo propuesto por el autor:

Supongamos un caso muy simple: yo voy a emprender un viaje a Chile, y me pregunto si debo realizarlo por tierra o por mar: es un problema de hacer, y busco su solución. El sentido que puede tener, pues, aquí, la palabra “solución”, es ante todo, éste: constatación de las ventajas e inconvenientes de cada uno de los dos partidos posibles, — a lo cual debe agregarse la apreciación relativa de estas ventajas e inconvenientes: la comparación. De esta comparación podrá resultar la predominancia de las ventajas de una solución; o podrá no resultar, en el caso de que ventajas e inconvenientes queden más o menos equilibrados; pero lo que no podrá resultar, o lo que por lo menos no deberá forzosamente resultar, es la obtención de una solución ideal, esto es, que tenga sólo ventajas; esto podrá resultar en tal o cual caso, pero no es forzoso. Ahora bien: el paralogismo que vamos a estudiar, resulta de la tendencia de los hombres a asimilar unos problemas a otros; a buscar “la solución” de los problemas normativos, en el mismo estado de espíritu y con el mismo designio con que se busca la de los problemas explicativos o de constatación; a creer que es forzoso que tengan soluciones perfectas; a suponer que habría que encontrarlas. A menos que no se llame “perfecta” (cuestión de palabras) a la mejor que pueda obtenerse en esos casos, basándose, para dar esa denominación, en que es la solución justa intelectualmente, aunque no satisfaga del todo a nuestros deseos, ideales, etc. Esta sutileza verbal nada tiene que ver con el fondo del asunto (VAZ FERREIRA, 1962, p. 78-ss).

Con cierta proximidad a lo que suele llamarse la falacia naturalista de D. Hume, el autor distingue cuestiones explicativas de cuestiones normativas. Las primeras aluden a problemas de existencia, que en términos de la lógica bivalente pueden calificarse como verdaderas o falsas. Si bien para Vaz Ferreira existe una proximidad entre bondad y verdad, las cuestiones normativas transitan por el deber ser de las acciones humanas que, con mayor precisión, pueden comprenderse como correctas o justas a la luz de ciertos valores. Entonces, los problemas morales, y ahí radica el paralogismo, no pueden comprenderse como una constatación objetiva de existencia, como se perciben los fenómenos naturales. A diferencia de estos, los problemas morales están enmarcados en un deber ser, donde las soluciones no son únicas como pueden aparecer en el ámbito científico, sino que pueden ser múltiples, cada una con sus ventajas e inconvenientes, que se deben tener en cuenta ante cada elección. La solución en este caso responde a grados diferentes, según las posibilidades del contexto.

Además, para la elección en las cuestiones normativas:

Vaz indica que será necesario, en última instancia, el “buen sentido hiperlógico”. Este es el buen sentido en cuanto no es contrario al raciocinio o a la buena lógica. Opera como una especie de “instinto”, que vendrá en auxilio a fin de sopesar y tomar determinación en cuanto al proceso de elección. Su fuente, en definitiva, radica en la propia vida, en la experiencia. Por este motivo, señala la necesidad de combinar raciocinio y experiencia. El razonamiento tiene por finalidad de ver tendencias o evaluar casos posibles. Pero llega un límite en el que el razonamiento no puede más que someterse a la experiencia, a fin de no caer en abusos pues no existe una fórmula perfecta que garantice la buena elección. Aquí el instinto hiperlógico que había señalado se como instinto empírico (BERISSO, BERNARDO, 2014, p. 166).

Lejos está en Vaz Ferreira abrazar un irracionalismo para los problemas morales, la razón es necesaria para cada instancia, solo que, dada la complejidad de las situaciones, seta capacidad psíquica humana se vuelve insuficiente, de ahí la necesidad de apelar al buen sentido que, basado en la experiencia de vida, proporciona un grado más justo en la elección, que se hace indefectible para la acción moral.

Otro paralogismo importante es el de falsa precisión. Según Vaz Ferreira:

El espíritu humano desea la precisión en el conocimiento, y se satisface con ella. La precisión es buena; es el ideal, cuando es legítima; pero en cambio, cuando es ilegítima o falsa, produce, desde el punto de vista del conocimiento, efectos funestos: oculta hechos, desfigura o falsea interpretaciones, detiene la investigación, inhibe la profundización; sus resultados perjudicialísimos, pueden condensarse fundamentalmente con estos dos adjetivos: falseantes e inhibitorios.

Para citar un ejemplo, bien conocido, y que hemos estudiado en nuestras clases, la pedagogía del doctor Berra, que tanta influencia práctica tuvo en nuestro país, era un caso muy característico de falsa precisión. Presentar la Pedagogía en la forma en que la presentaba aquel autor, reducida a un número fijo de leyes claras y precisas, que pueden contarse y ponerse por orden, y susceptibles de ser aplicadas deductivamente con un resultado infalible; derivar esas leyes de una psicología que hace casilleros en el espíritu, y en que las llamadas facultades están claramente distinguidas, y separadas unas de otras; considerar que sólo existe un método determinado para enseñar y para adquirir cada orden de conocimientos; todo eso, era dar a la Pedagogía un aspecto de precisión completamente ilegítimo y falso, que se tradujo en nuestro caso, como ustedes ya lo saben, en resultados bastante dañosos (1962, p.102-ss.). Un derivado interesante de este sofisma: a veces la gente hasta evita, se defiende, diremos, de que se le den datos que la compliquen, como si tuviera miedo a la complejidad real de las cosas, que desconcierta sus juicios, que quita a éstos su simplicidad y su geometrismo (1962, p. 108-ss.).

El autor valora, sin duda, la precisión conceptual, pero la contrariedad surge cuando se pretende explicar, como lo dice en su ejemplo, un problema complejo a partir de un modelo simplificador, presuponiendo que esta sería una forma precisa

de evitar el error. Tener la certeza de poseer la solución infalible para lograr los objetivos es sumamente perjudicial para enfrentar los problemas en su complejidad constitutiva. El desafío, según el filósofo, en disciplinas como la Pedagogía, está en la creatividad con la que el educador se enfrenta a la realidad, donde se mueve el piso de las recetas establecidas, de la falsa seguridad, y se exige la apertura a terrenos muchas veces desconocidos. Debe primar la necesidad de profundizar y abrirse o nuevos puntos de vista, sin dejar de lado el deseo de buena precisión y claridad como guía de la acción.

De acuerdo a Berisso, Bernardo, la falsa precisión: “Opera cuando los hombres buscan, para mayor tranquilidad y justicia, la adopción de un criterio fijo o simplificador. Vaz señala aquí el valor de cada caso concreto y la necesidad de buscar herramientas que puedan ir a los hechos mismos” (2014, p. 166-ss.). La actitud de buscar cierta seguridad en las explicaciones no sería reprochable, el tema es polémico cuando esta intención conduce por ese esquematismo simplificador a falsear la realidad. E. Husserl agregaría: *“wir müssen zu den gleichen Dingen zurückkehren ...”*

De las experiencias de educadores con respecto a este paralogismo, surge este ejemplo:

Hace poco me narraron como verdadero el siguiente hecho (lo repito, por interesante, aunque ya sería extremo): en una clase, se enseñaba la teoría de Hobbes, por el resumen de un texto; y un día un estudiante tuvo, espontáneamente, la idea de ir al original para leer la teoría en el mismo Hobbes. Expone en la clase la teoría, que, naturalmente, no era tan simple como en el resumen; y el profesor le dice: “ésa no es la teoría de Hobbes”. “A tal punto lo es — responde el estudiante— que acabo de leerla en el mismo Hobbes”. El profesor queda algo desconcertado, pero pronto reacciona: “Pues, léala en N.” (nombre del autor del resumen que usaba en la clase): “allí está más clara”. Por ejemplo: en el régimen actual de enseñanza secundaria, las calificaciones de clase deben tener un valor muy importante en los exámenes. Pero, por incomprensión, al aplicarlo, se da a los profesores, para hacer sus clasificaciones, una libreta que contiene una sola línea para la mensual de cada estudiante. De esta manera, de todos los hechos reales: inteligencia del estudiante, memoria, aplicación, modalidades de su mentalidad y de su trabajo; conducta, etc., etc.; de todo eso, nada puede anotarse (aunque el Profesor lo quisiera); sólo se puede anotar una palabra o un número; y las Autoridades que así destruyen un régimen entero de enseñanza, se satisfarán con la falsa precisión del sistema que imponen (VAZ FERREIRA, 1962, p. 112-ss.).

Esta cita es una muestra del terreno de las falsas certezas, de la seguridad simplista de quién recibe un tema digerido, o de la absorción de un sistema burocrático que resulta en una falsa precisión de resultados. Lamentablemente el

ejemplo de la actitud del profesor en una mesa de examen muestra la inclinación por esquemas simplificadores, que brindan autoridad sobre el tema, aunque falseando el conocimiento. Lo deseable que sería la posibilidad de profundizar en el conocimiento se pierde, en cambio se justifican guías infalibles que los alejan de la verdad. De la misma forma se ve algo semejante en algunas autoridades educativas, que como se dijo, manejan el sistema burocrático para alcanzar sus objetivos, muchas veces egoístas, haciendo creer en formas de evaluaciones simplificadoras y erróneas porque se enmascaran en ese paralogismo de falsa precisión.

Es conveniente además distinguir, como lo expresa Vaz Ferreira, casos reales de casos aparentes de falsa oposición, esto se puede identificar en el análisis connotativo del lenguaje utilizado. De la misma forma el autor ejemplifica casos de falsa oposición real pero que su necesidad para efectuar un bien en el grado posible, hace con que no pueda ser considerada un paralogismo. Como veremos en la siguiente afirmación:

Primera observación: que hay conveniencia en saber distinguir la falsa precisión real, de la que es sólo aparente o literal. Es obvio que a veces empleamos términos, expresiones, que sólo literalmente implicarían falsa precisión, pero que no la implican en el pensamiento, como cuando decimos: "Tal escritor tiene cien veces más talento que tal otro", lo cual quiere decir, simplemente, "mucho más", sin que hayamos pensado realmente en cuantificar el talento; pues bien: hay otros casos, en que, sin ser el hecho tan claro, es fácil sentir (y esto lo dice precisamente el buen sentido), que la falsa precisión es sólo aparente; que no ha existido realmente en el espíritu del que habla. La segunda observación, se refiere a una falsa precisión que, ésta sí, es real; pero es necesaria, y, por ser inevitable, o conveniente, en esos casos, no puede decirse que constituya un paralogismo: sólo lo sería en el caso de que la creyéramos real. Así, por ejemplo: las instituciones de seguros, y los jueces en las sentencias de indemnización, tienen que evaluar, por ejemplo, los miembros o partes de miembros que se lesionan o pierden en los accidentes del trabajo; y hay tarifas, que establecen que cada brazo vale tantos salarios: la mano derecha, tantos salarios; un dedo, o una falange, tantos salarios, etc. En casos como éstos, no hay paralogismo de falsa precisión, pues nadie cree, ni los que hacen las tarifas, ni los que las aplican en seguros o en sentencias, que realmente sea ésta, y precisamente ésta, la relación de los distintos miembros, ni que lo sea en todos los casos. Se hace eso, porque algo hay que hacer, sencillamente; porque, siendo justo indemnizar, se prefiere tomar alguna regla, aun cuando se sepa, naturalmente, que está afectada de falsa precisión. La teoría a mi juicio errónea e injusta, de que en los delitos y demás casos, no debe indemnizarse el "daño moral", se funda (en parte) en la razón de que ese daño no es evaluable. Tal razón implica un temor equivocado a la falsa precisión, pues, en ese caso, es menos malo indemnizar con un criterio de falsa precisión, que no indemnizar. Más todavía: cuando hablamos de cosas morales, de cosas psicológicas, por ejemplo, de sentimientos, puede decirse que nuestro lenguaje ha de estar afectado necesariamente de falsa precisión. Cuando se quiere hablar con un poco de generalidad de la amistad, o de la bondad, o de la honradez, o del amor: todos esos sentimientos o estados de espíritu son diferentes en

cada caso; y, cuando nosotros hacemos consideraciones generales sobre ellos, caemos, en rigor, en falsa precisión; en verdad, con sólo nombrarlos... Pero aquí es, también, una falsa precisión inevitable. Lo que debemos evitar, sí, es llevarla más lejos de lo que sea necesario (1962, p. 115).

Si bien el ejemplo de la indemnización no da lugar a que se crea literalmente en el argumento, este pasa a ser válido como forma de expresión del principio de rectitud frente al hecho ocurrido, generando, aunque de forma utilitaria, el mayor bien posible. Además, siguiendo lo que podríamos llamar la influencia bergsoniana, vemos la imposibilidad de escapar a la falsa precisión cuando expresamos elementos de la subjetividad como los sentimientos, o pretendemos definir algunos valores. La vía de comprensión en este caso pasa más por un carácter intuitivo de imágenes y acciones, que por el propio lenguaje articulado mediante palabras.

Muchas veces el interlocutor no tiene en cuenta que el dilema de la discusión puede estar motivado por un falso problema. Esto crea un paralogismo verbo ideológico:

Con este nombre, intencionalmente bastante vago, vamos a estudiar alguna de las falacias que tienen que ver con la relación entre las palabras y las ideas y juicios; entre el lenguaje y el pensamiento.

La polémica de Stuart Mill contra W. Hamilton, que el primero extracta en su *Lógica*. Existe en la lógica tradicional un principio llamado principio del tercero excluido, según el cual, de dos proposiciones contradictorias, una tiene por fuerza que ser verdadera, y falsa la otra. De aquí sacaba Hamilton ciertas consecuencias: La Filosofía —decía— podrá, tal vez, estar condenada a no revelarnos jamás la verdad sobre ciertas cuestiones fundamentales; es posible que nunca sepamos, por ejemplo, si la materia es o no divisible hasta lo infinito; pero, por lo menos, este principio del tercero excluido nos enseña algo sobre la naturaleza de la materia, y es que, o es divisible hasta lo infinito, o no lo es: planteamos un dilema a la materia: no sabemos cuál de las dos alternativas elegirá; pero está obligada a elegir una.

Y Stuart Mill respondía: No es cierto: ni siquiera eso podemos saber sobre las realidades últimas, porque, entre la verdad y la falsedad de una proposición, hay una alternativa, hay un término medio o un tercero que no queda excluido, y es la falta de sentido; no es forzoso que una proposición sea o verdadera o falsa: la proposición puede, todavía, carecer de sentido; su atributo puede no ser aplicable al sujeto de una manera inteligible. “La materia es, o no, divisible hasta lo infinito”: tal vez esta proposición no tenga sentido; tal vez la materia (si existe, pues podría también no existir), tenga una naturaleza tal que el atributo divisible o indivisible no pueda aplicársele en sentido inteligible. La frase (seguía Stuart Mill): Abracadabra es una segunda intención, no es ni verdadera ni falsa: carece de sentido, simplemente. Y lo mismo podría ocurrir con las frases que a nosotros se nos ocurra formular con respecto a las últimas realidades metafísicas. Ese no sentido de una proposición, no sólo puede existir en la forma absoluta —diremos, gruesa— brutal, del ejemplo de Mill, sino en una forma relativa, y en todos los grados posibles; además de la inadecuación total, puede haber inadecuaciones parciales, en todos los grados. Aun cuando el hombre, digo, evite esas discusiones, caerá en la falacia de discutir sobre cuestiones

también mal planteadas, pero en que la inadecuación sea mucho menor: que no carezcan en absoluto de sentido, pero en que el atributo no sea total, clara y unívocamente adecuado al sujeto (VAZ FERREIRA, 1962, p. 117-ss.).

Las falacias verbo-ideológicas se refieren a aquellas proposiciones carentes de sentido, donde el atributo no es ni verdadero ni falso, simplemente no hay correspondencia del predicado con respecto al sujeto. La inadecuación de lo que se le atribuye al sujeto, puede ser totalmente o parcialmente sin sentido, solo que en cualquiera de los casos las cuestiones mal planteadas a nivel del lenguaje obstaculizarán el pensamiento coherente. Lo que se debe esperar frente a este razonamiento inválido, es que una vez identificado se interrumpa la discusión. “Nótese que, en todos casos, el error consiste en considerar como únicas dos opciones la validez o la falsedad, y olvidar el absurdo como tercera opción” (Berisso, Bernardo, 2014, p. 168). Por lo tanto, a estas afirmaciones no corresponde un juicio valorativo desde el punto de vista lógico, sino simplemente eliminarlo como problema debatible.

Otro error importante que conlleva a un mal uso de la verdad en la búsqueda por el conocimiento surge según el filósofo de la diferencia entre pensar por sistemas o pensar por ideas a tener en cuenta. En este sentido sostiene:

Hay dos modos de hacer uso de una observación exacta o de una reflexión justa: el primero, es sacar de ella, consciente o inconscientemente, un sistema destinado a aplicarse en todos los casos; el segundo, reservarla, anotarla, consciente o inconscientemente también, como algo que hay que tener en cuenta cuando se reflexione en cada caso sobre los problemas reales y concretos (VAZ FERREIRA, 1962, p. 128).

Por consiguiente, una actitud es creer haber encontrado un conjunto de ideas que dan respuesta a todos los problemas, como modelo infalible o panacea para todas las dolencias, y otra actitud es tener esas ideas como referentes posibles y de importante consideración junto a otras también posibles ideas, para encontrar en un proceso crítico-reflexivo soluciones razonables para cada problema en su concreción característica.

En este camino veamos el siguiente ejemplo:

Supongamos que se me ocurre la reflexión de que es conveniente en la higiene, en la medicina, en la enseñanza, en otros muchos órdenes de actividad o de pensamiento, seguir a la naturaleza. En favor de esta tendencia, pueden invocarse ciertos hechos y hacerse ciertos

razonamientos. Hay dos maneras de utilizarlos. La primera, sería hacerse un sistema (lleve o no un nombre que acabe en ismo): crear, por ejemplo, una escuela, que podría llamarse naturismo, y cuya síntesis fuera ésta: siempre, en todos los casos, tenemos un guía infalible en la Naturaleza. Y la segunda sería la siguiente: para cada caso que se me presente, caso de dietética, de higiene, de medicina, de pedagogía, me propongo tener en cuenta la adaptación del hombre a las condiciones naturales y la tendencia de los actos naturales a ser provechosos. A primera vista, parece que en el primer caso estamos habilitados para pensar mejor que en el segundo, puesto que tenemos una regla fija, tenemos una norma que nos permite, parece, resolver todas las cuestiones. Cuando se nos presente un caso, no tenemos más que aplicar nuestro sistema. ¿Es bueno inyectarse tal suero? No, porque los sueros no son “naturales”; hay que dejar que sea el organismo el que combata las enfermedades. Tal sistema de alimentación ¿es bueno? Sí (comer frutas), porque es natural; no (comer dulce), porque no es natural. ¿Cómo debemos abrigarnos? Según las indicaciones que nuestro organismo se encargará de hacernos: ¿tenemos frío?... nos abrigamos; ¿tenemos calor?... no nos abrigamos. — Vean qué fácil es, o parece, pensar, en este caso. En cambio, parece que del segundo modo nos hemos quedado en la incertidumbre. “Hay que tener en cuenta esa idea...” ¿en qué casos? ¿hasta qué grado? ¿dentro de qué límites?... todo esto nos parece vago. Pero, en la práctica el que se ha hecho, consciente o inconscientemente, su sistema, para casos como éstos, se ha condenado fatalmente a la unilateralidad y al error; se ha condenado a pensar teniendo en cuenta una sola idea, que es la manera fatal de equivocarse en la gran mayoría de los casos (basta, para que el error sea casi fatal, que la realidad de que se trate no sea de una gran simplicidad). ¿Cómo se debía haber pensado? Reservando nuestra idea. Cuando se presenten los casos, y sin perjuicio de algunas reglas generales, que no habrán de ser demasiado geométricas, tendremos en cuenta nuestra idea; ella nos servirá, por ejemplo, para combatir la tendencia excesiva a la medicación artificial; para pedir a cierta medicina una vuelta, en términos prudentes y razonables, a las condiciones naturales, en cuanto sea posible y sensato; nos servirá para combatir ciertos excesos, ciertas manías, me atrevería a decir, de la ciencia. Y en tal caso particular (por ejemplo: tal dispepsia) nos diremos: “No, no es el caso de tomar muchos remedios; prefiero seguir un tratamiento higiénico...”. Aquí sigo mi idea. Pero vendrá otro caso en que se trate, por ejemplo, de una difteria, con su suero de eficacia que puede considerarse comprobada; y en este caso, sí, admito el suero, a pesar de aquella idea. Ahora bien: la Humanidad echa a perder la mayor parte de sus observaciones exactas y de sus razonamientos, por sistematizaciones ilegítimas (VAZ FERREIRA, 2014, p.129 a 131).

Tanto la sistematización como las ideas abiertas a la reflexión crítica generan ciertas expectativas y utilidad a quien se sirve de ellas. La falsa sistematización admite: “La construcción de un sistema (o un “ismo”) permite elaborar reglas sencillas de acción a partir de un conjunto acotado de ideas.” Pero, “Por el contrario, pensar a partir de ideas para tomar en cuenta enriquece el análisis a la vez que permite tener mayores herramientas sobre situaciones complejas” (Berisso, Bernardo, 2014, p. 168-ss.). La falsa sistematización genera, según Vaz Ferreira, una distorsión en la percepción de la realidad, debido al filtro paradigmático que simplifica el conocimiento a un número limitado de ideas que se justifican dentro

de los límites del modelo aceptado. La alternativa del autor presenta su propuesta de filosofar crítico y liberador, en relación con los diferentes planos de la realidad. Con respecto al plano principalmente práctico se verá más adelante con mayor profundidad.

De las costumbres surgen paralogismos significativos:

Entre las falacias de observación, existe una muy curiosa, cuyo esquema es el siguiente: obrar en consecuencia de una creencia, tiende a robustecer la fe en ella, como si se la hubiera comprobado experimentalmente. Es una ilusión de experiencia. Un criador de aves se forma —o recibe hecha, que es lo más común— una creencia: sea la de que los huevos deben ponerse a incubar en una determinada de las fases de la luna. Obra en consecuencia: pone a incubar siempre los huevos en ese período lunar; y psicológicamente, el solo hecho de obrar de acuerdo con la creencia, la refuerza, con prescindencia absoluta de los resultados del acto. En otros casos, no es precisamente el obrar según una creencia, sino simplemente el pensar, el sentir, el juzgar en consecuencia de ella, lo que la fortifica ilusoriamente: es la misma falacia; el proceso psicológico es del mismo orden (VAZ FERREIRA, 1962, p.184).

Esta incorrección deriva de la observación cotidiana vulgar que genera la sensación de una experiencia, que resulta falsa por no tener más respaldo que la fe en ella. Tanto el hecho de actuar de acuerdo a una creencia, como el hecho de alinearse psicológicamente con ella, es lo que robustece la experiencia como conocimiento confiable. Es decir, la repetición durante mucho tiempo de una determinada práctica genera esa falsa pretensión de verdad.

De la tendencia de ordenamiento mediante la esquematización aparecen los paralogismos en relación con las dificultades en la clasificación:

La actitud lógica del espíritu con relación a las clasificaciones de la primera especie, a las clasificaciones que se parecen a las clasificaciones matemáticas, es muy simple; y aquí no hay problemas. Los problemas aparecen cuando tenemos que ver con las clasificaciones de la otra especie (que son, por lo demás, la mayoría); esto es, cuando no puede decirse ni pensarse de manera absolutamente clara y precisa “tal objeto está o no dentro de tal clase”; cuando las clases están, diremos, apenumbadas: cuando no acaban en una línea precisa. En estos casos, el espíritu humano puede tomar tres actitudes: dos malas, que son las que quiero enseñarles a evitar, y otra que es la buena. La primera de las actitudes malas y viciosas, que es precisamente la más común en los hombres, es tornar las clasificaciones vagas como si fueran clasificaciones precisas; tomar, por ejemplo, las clasificaciones de la Medicina, o de la Psicología, o de la Pedagogía o de la Sociología, como si fueran clasificaciones matemáticas; cuando, por ejemplo, un tratado de medicina mental nos presenta una división de los locos, en quince, o en veintiocho clases, creer que cualquier loco debe pertenecer a uno de esos tipos, y presentar todos los fenómenos que se describen en la clase típica, y ningún otro; creer que cada loco real debe entrar en una clase y encasillarse en ella, y que puede realizarse este trabajo como se ponen los objetos en cajones, con rótulos distintos. Esta es

la primera actitud viciosa. La segunda, que representaría una reacción contra la anterior, sería la siguiente: Un espíritu observador nota en seguida que, salvo ciertos casos especiales, de los cuales es tipo el de las Matemáticas, en los demás, en la inmensa mayoría de los casos de la vida y de la ciencia, reales y concretos, no pueden encasillarse, rotularse, las realidades, dentro de los tipos teóricos de las clasificaciones; y entonces, viene la segunda actitud viciosa —reacción contra la primera—: concluir que las clasificaciones no sirven, sea concluir en general que toda clasificación es mala (lo que es psicológicamente poco verosímil), sea concluir en especial que tal o cual clasificación es mala (y esto es muy común). En nuestro ejemplo: un estudiante de medicina o un médico que notara que no se puede —lo que es cierto— hacer entrar a cada loco real en cada casilla de las clasificaciones teóricas, podría pensar que las clasificaciones respectivas, o alguna determinada de ellas, son malas. Y la verdadera actitud hacia esas clasificaciones, es la siguiente: tomarlas como lo que son; a saber, como esquemas para pensar, para describir, para enseñar y hasta para facilitar la observación (VAZ FERREIRA, 1962, p. 192- ss.).

Otra dificultad que incursiona en errores importantes hace referencia a las clasificaciones, a la actitud de tomar características humanas como si fueran cuantificables en modelos semejantes a las matemáticas. Un ejemplo claro de esto son las famosas tipologías psicológicas, que en temas tan complejos que tienen que ver con el comportamiento humano, se pretendió clasificar personas dentro de ciertos patrones de normalidad o de patologías. Sin embargo, la forma contraria a toda clasificación también es negativa, en la medida en que puede inhabilitar el conocimiento y la acción. La mejor actitud sería entonces valorar la clasificación no como un molde inmutable para ubicar y conocer personas, sino como una guía importante para acercarse al conocimiento y a la mejor toma de decisión frente a un problema. Como bien lo afirma el autor, la clasificación es un esquema de ordenamiento cuya función no es más que facilitar la observación y comprensión de la situación. Berisso y Bernardo resumen esta tendencia a la clasificación en tres posibles actitudes: “o bien confundir las clasificaciones vagas, tomándolas como precisas, o bien negar la utilidad de toda clasificación, o bien utilizar las clasificaciones como esquemas para pensar, para describir, para enseñar y hasta para facilitar la observación” (2014, p. 170). Destacan además, que Vaz Ferreira se inclina por la última actitud como representación facilitadora en la comprensión de los hechos.

En el terreno de las discusiones suele aparecer la tendencia a la búsqueda de semejanzas:

Las comparaciones suelen hacerse, o bien para hacer comprender, para explicar, o bien para probar, para demostrar. Su único empleo legítimo es el

primero. Y aun dentro de ese empleo legítimo, esto es, el de explicar, aclarar o hacer comprender, producen bienes y males: bienes, en cuanto la semejanza de los dos casos y la mayor simplicidad o comprensividad absoluta o relativa del que se trae, puedan hacer comprender mejor el otro; pero, como toda comparación se hace entre dos cosas que en parte son semejantes y que en parte difieren, tiende también a producir males desde el punto de vista de la comprensión, por todo lo que la diferencia sugiere: la parte diferente tiende a hacer comprender mal o a desviar. Si se trata de discusiones, hay que agregar, todavía, que las comparaciones hacen surgir muy a menudo —y si hay demasiado espíritu argumentador o mala fe, casi fatalmente— una nueva discusión, injertada en la otra, sobre la propiedad de la comparación y sobre la aplicabilidad de los argumentos de uno al otro caso. Sólo en estas condiciones —de colaboración, facilitada, tanto por la buena voluntad, como por la similitud de cultura o de inteligencia en los dos— se puede hacer predominar el buen efecto sobre el malo. Pero, sobre todo, conviene tener presente que ésta es la única aplicación legítima de las comparaciones, y que nunca pueden ser argumentos o pruebas. Del hecho de tomar las comparaciones como pruebas o argumentos, resulta un paralogismo bastante habitual, del que hay que saberse defender, y que no necesita ser explicado porque basta enunciarlo⁵ (VAZ FERREIRA, 1962, p.230-ss.).

La crítica en este caso alude directamente al razonamiento por analogía, a sus aportes y sus errores. Sostiene el autor que existe un aspecto positivo de esta forma de razonamiento en lo que se refiere a la posibilidad de buscar semejanzas para explicar mejor los hechos que comparten algunas características. Desde el tiempo de los empiristas asociacionistas, se expresa la comprensión de nuevos problemas en relación con los que ya se conocen. Sin embargo, hay un mal uso de la analogía en el proceso argumentativo, cuando hace pasar por alto o se distorsionan las diferencias, de forma consciente o inconsciente, para tratar de persuadir al otro. De la misma forma el autor reprueba el uso de la comparación para probar o demostrar algún hecho, que por el principio lógico de identidad es único e irrepetible. La falacia consiste en querer probar algo a partir de una causa que le es ajena, bajo el pretexto de la analogía.

Para concluir los paralogismos tratados por Vaz Ferreira hay que tener en cuenta aquellos que dependen de los planos mentales, donde la complejidad de los estados psíquicos en las variantes que puedan presentar las funciones psíquicas que van de la razón a los sentimientos, y de éstos a la imaginación, además de las

⁵ De las diferentes formas de razonamiento, el analógico es el que promueve mayores incertezas sobre todo por el mal uso del principio lógico de identidad ($A \equiv A$). Durante una discusión el tratamiento que se da en la relación entre un ejemplo A con un ejemplo B está dado por la aproximación de sus semejanzas. Este problema es evaluado por la aplicación indebida del principio de identidad que no permite ver las diferencias entre ellos, lo que significa un camino abierto para el avance de los prejuicios. Una sentencia justa en la discusión tendrá que mostrar las características que comparten A y B, pero además deberá considerar aquellas notas que hacen que A no sea B.

características de cada contexto, que condicionan la forma de presentar los argumentos y los errores cometidos. Se hace referencia a estrategias discursivas que pueden resultar positivas o negativas a partir de su aspecto propositivo lógico, psicológico y moral (Berisso, Bernardo, 2014, p. 171 a 175).

Identificar las formas de argumentar como también encontrar el camino correcto de su aplicación, indican la tarea de su Lógica viva marcando su carácter pragmático. De esta forma, conocer esa perspectiva de evitar los errores de razonamiento vinculados a una experiencia vital, anteceden el cómo conducirse hacia una moral viva, lo que se tratará en el siguiente apartado.

2.4 Sujeto libre y moral viva

Pensar en la acción moral presupone la existencia de un sujeto moral; Vaz Ferreira dedica una de sus obras a fundamentar la libertad de dicho sujeto.

Si bien existe un interés inicial de Vaz Ferreira por el problema de la libertad en sí mismo, en realidad lo que hace es explicitar un supuesto básico del filosofar, que lo conducirá a los fundamentos básicos de la filosofía moral.

En primer término, el autor se da cuenta de una falta de precisión conceptual en el tratamiento reflexivo sobre libertad y determinismo:

La tesis central es ésta: que los problemas de la libertad y los del determinismo no son los mismos y que, por lo tanto la solución no tiene por qué ser la misma. Los problemas de la libertad se refieren, a seres e involucran varios, sub-problemas, y los problemas del determinismo se refieren a actos y también tienen problemas derivados. Aclara que empleará las palabras ser, acto y hecho como se usan en el lenguaje corriente. Libre quiere decir “no totalmente dependiente del mundo exterior”, determinado indica relación de los hechos o actos con sus antecedentes. Los problemas de la libertad (dependencia o independencia de un ser respecto a lo que no es él) son varios. Pueden plantearse para cualquier ente “para seres inorgánicos, orgánicos, dentro de éstos para el hombre, y dentro del hombre para la conciencia con relación al cuerpo, dentro del espíritu para una parte de éste con relación al resto, el más clásico, la relación de la voluntad con respecto al resto de las funciones psíquicas (libre albedrío)”. Las palabras fuerza, cuerpo, movimiento, etc., se toman y deben ser entendidas en el sentido que les da la ciencia; en el sentido en que son empleadas, por ejemplo, en un tratado de física elemental. Las palabras ser y acto o hecho, en la significación en que se las emplea en el lenguaje corriente y en que parecen claras al sentido común, sin más análisis. § 2. Supongamos un cuerpo sometido a la acción de varias fuerzas con respecto a las cuales está en las condiciones de un móvil, es decir: que sufre simplemente su acción de manera pasiva. Este cuerpo, en el caso tomado como ejemplo, no agrega nada a las fuerzas del mundo exterior: no modifica en nada el efecto que

ellas tienden a producir, y, en este sentido, se puede decir que depende totalmente de esas fuerzas, o de ese mundo exterior. § 3. Supongamos ahora que una o varias de las fuerzas que en un momento dado concurren a producir el movimiento de un cuerpo, están en ese cuerpo mismo; que éste las contiene, o las produce (como se prefiera). En tanto que la suposición del § anterior podría ser realizada por un bote que flota conducido por la acción de los vientos y las olas, a cuya fuerza no agrega ninguna propia, nuestra suposición actual sería realizada por un buque de vapor, considerado en un momento en que su caldera estuviera cargada y su hélice en movimiento (abstracción hecha, naturalmente, de la acción del hombre) (VAZ FERREIRA, 1957b, p. 28).

Separando los dos problemas Vaz Ferreira reafirma la misma idea:

Los problemas de libertad se refieren a la dependencia o no dependencia de un ser, con respecto al mundo exterior a ese ser. Los problemas de determinismo se refieren a dependencia de un fenómeno, hecho o estado, con relación a sus antecedentes. A tal punto son diferentes estos dos problemas o grupos o sistemas de problemas, que un ser puede ser libre siendo sus actos determinados (1957b, p.231).

Tradicionalmente, según Vaz Ferreira, el problema de la libertad se ha tratado en la historia de la filosofía de forma inadecuada. Esto deviene de una falsa oposición, donde se es libre o bien se está determinado. Es decir, la conducta humana responde a una causa exterior, en este caso no somos libres, o bien la condición generada por la libertad nos permite una volición independiente de cualquier elemento externo. Esta forma de encarar la cuestión sería incorrecta según el autor, ya que se tratan de dos problemas diferentes. El problema de la libertad tiene que ver con ser libre o no ser libre, en cambio el determinismo responde a actos u hechos en relación con la serie causal externa. Por consiguiente, el sujeto puede ser libre a pesar de que hayan actos determinados a partir de sus antecedentes. Entonces, el sujeto moral es libre lo que conlleva la responsabilidad, donde existen acciones que dependen del propio sujeto, y de forma complementaria, respetando la unidad del comportamiento situado en el mundo, habrá acciones determinadas por fuerzas externas. No toda acción es totalmente libre, ni tampoco está totalmente determinada. La propuesta de Vaz Ferreira sugiere comprender los problemas, diferenciarlos y evitar los extremos que pueden complicar la acción evadiéndonos de la realidad.

La tendencia de Vaz Ferreira es fundamentar la libertad como un *plus* de determinación junto a la acción de las fuerzas externas a la voluntad, por consiguiente:

Los movimientos de un cuerpo que contiene fuerza, son determinados con relación a la totalidad de la fuerza universal (la que está en el cuerpo, más la que está en el mundo exterior), e indeterminados con relación al mundo exterior, o a las fuerzas que lo representan. El movimiento del buque a vapor puede ser calculado y previsto, en un momento dado, teniendo en cuenta el viento, la corriente y la tensión del vapor; pero no puede ser calculado ni previsto teniendo en cuenta sólo el viento y la corriente. En cuanto al cuerpo mismo, no se puede decir en ningún sentido que dependa (totalmente) del mundo exterior; es independiente de él, parcialmente al menos, porque una parte de la fuerza universal está en él, o es él. En ese sentido de no totalmente dependiente del mundo exterior, podría decirse que ese cuerpo es libre. Sea el caso de un buque cuyo movimiento percibimos desde lejos. Ignoramos si el movimiento depende solamente de las fuerzas exteriores al buque (viento, corrientes), o si contribuye a la producción de aquél alguna fuerza que está en el buque mismo (como el vapor). Así, en nuestro caso, si resulta que el buque ha sido abandonado con los fuegos apagados, y ha quedado flotando sin gobierno, diremos que es movido, que es llevado por los vientos y las aguas, que sufre su acción pasivamente, que depende de esas fuerzas exteriores; y si, al contrario, llegamos a saber que el movimiento del buque es una resultante, no solamente de las fuerzas exteriores del viento y la corriente, sino también de la concurrencia, con esas fuerzas, de otra que está en el buque mismo, como el vapor, no decimos entonces que el buque es movido, sino que se mueve (1957b, p. 28 a 30).

En este ejemplo del buque a vapor, se puede entender como las fuerzas externas determinantes de nuestro comportamiento –incluyendo el plano moral- se integran y se modifican a partir de una fuerza independiente del exterior, que emergen de la interioridad y de la decisión del propio ser humano, por su condición de ser libre. Es el hombre quien decide, se mueve y debe responder por sus actos. Esto incluye el propio cuerpo, -como sostiene el autor, por lo menos parcialmente-, a pesar de estar inmerso en la naturaleza y de las fuerzas exteriores que actúan sobre él.

Sostener la libertad del ser no implica caer en el indeterminismo en general o en las contingencias de las acciones, esta idea el autor la sintetiza de la siguiente forma:

1- En el sentido estrictamente riguroso que hemos adoptado, no puede hablarse de actos libres (o no libres); la noción de libre conviene inteligiblemente a los seres y no a los actos. 2- Sin embargo, por extensión o indirectamente, puede hablarse de actos libres en la significación de actos libremente ejecutados por un ser, o, lo que

viene a ser lo mismo, de actos indeterminados con relación a lo que no es ese ser. 3- Podría todavía hablarse de actos libres en la significación de actos indeterminados en absoluto. Pero hay que notar bien que esta acepción, más o menos impropia, es completamente distinta de la anterior; y que, si no se las distingue claramente, debe sobrevenir por fuerza, al tratar estas cuestiones, la confusión más absoluta (VAZ FERREIRA, 1957b, p. 33).

Por lo tanto, insistiendo en la idea de que libre es un atributo de los seres, no de los actos, Vaz Ferreira alerta sobre no confundir libertad con indeterminación en el sentido absoluto. Esto generaría una confusión mayor, en la medida en que dejaría la acción humana liada a la espontaneidad del azar, o sea, a la posibilidad de no responder a ninguna causa identificable. La libertad, en cambio, responde a la voluntad del hombre, como causa de su propia elección y consecuente acción.

Deteniéndose en la relación de la libertad con el cuerpo humano, Vaz Ferreira profundiza en ella a partir del lugar que ocupa la voluntad humana como causa de la conducta:

Después de habernos preguntado si el hombre es libre con respecto al mundo exterior, nos preguntamos si, dentro del hombre, la conciencia, el espíritu o como quiera llamársele, es libre con respecto al cuerpo. Como la función psíquica que consideramos esencialmente activa es la voluntad, el problema típico de la serie abstracta es el de la libertad de la voluntad. Preguntarse si la voluntad es libre, equivale a preguntarse si la voluntad depende o no totalmente de lo que no es la voluntad; cuestión que se resuelve por sí misma, si la voluntad es realmente una actividad. La única dificultad está en la complicación del problema con esta última cuestión psicológica; con la teoría de la voluntad, todavía tan oscura. Entre los problemas concretos, el que se plantea naturalmente es el de la libertad de esa parte de la conciencia fuertemente integrada y unificada que constituye la persona empírica. El problema es vago en cierto sentido, por lo impreciso y ondeante de los límites del sujeto a cuyo respecto se plantea; pero, en cambio, la personalidad es prácticamente el sujeto de las relaciones vitales y morales. Por eso, en tanto que el problema de la libertad de la voluntad es un problema de psicología abstracta, el de la libertad de la personalidad tiene un supremo interés concreto y práctico. De hecho, las relaciones de conciencia a conciencia son de persona a persona (1957b, p.44- 50).

El contexto científico de principios del siglo XX, se caracteriza por una gran efervescencia y conflictos entre los ámbitos de estudio de la Psicología naciente como ciencia experimental y la Biología con los nuevos descubrimientos acerca del cuerpo humano. Es el momento histórico en el que se sitúa esta línea de pensamiento del filósofo uruguayo, donde una inquietud importante está dada por los fenómenos psíquicos y su participación en el comportamiento moral. Es así,

donde se cuestiona las determinaciones de la personalidad y el margen que esta presenta para la libertad. Pero, para Vaz Ferreira, esto se soluciona fácilmente en la medida que se entienda bien el concepto de voluntad como facultad consciente que opera libremente. Por otro lado, se insiste en el legado de la Biología tratando de explicar las determinaciones orgánicas de la conducta.

A esto se agrega la relación de la libertad con el sistema nervioso:

Dentro de la misma fórmula general de los problemas de libertad, todavía cabe el discutidísimo problema de las relaciones psicofísicas, si la conciencia es un simple reflejo epifenomenal de los fenómenos materiales (en el caso, de los orgánicos, y especialmente de los nerviosos), o si es una fuerza capaz de obrar sobre ellos; si es, o no, activa (VAZ FERREIRA, 1957b, p.52).

La distinción y relación entre lo físico u orgánico en términos biológicos y las funciones psíquicas a nivel de la conciencia ya habían sido explicadas por H. Bergson en la obra *Matière et mémoire* de 1896 y en la obra *L'évolution créatrice* de 1907. Cuando Bergson habla del *l'elan vital*, critica las explicaciones mecanicistas y las explicaciones finalistas por no lograr separar la acción vital de la conciencia del sostén de la materia.⁶

En una antología publicada en 1975 aparece con claridad el concepto de voluntad, para poder precisar mejor la expresión de la libertad:

La voluntad es la función o facultad psíquica que se manifiesta por determinaciones reflexivas. Estas determinaciones reflexivas toman el nombre de voliciones. La volición propiamente dicha va precedida y seguida de actos de que sólo teóricamente es posible separarla; estos

⁶ Se cita aquí el famoso ejemplo de las limaduras de hierro: *Imaginons qu'au lieu de se mouvoir dans l'air, ma main ait à traverser de la limaille de fer qui se comprime et résiste à mesure que j'avance. A un certain moment, ma main aura épuisé son effort, et, à ce moment précis, les grains de limaille se seront juxtaposés et coordonnés en une forme déterminée, celle même de la main qui s'arrête et d'une partie du bras. Maintenant, supposons que la main et le bras soient restés invisibles. Les spectateurs chercheront dans les grains de limaille eux-mêmes, et dans des forces intérieures à l'amas, la raison de l'arrangement. Les uns rapporteront la position de chaque grain à l'action que les grains voisins exercent sur lui : ce seront des mécanistes. D'autres voudront qu'un plan d'ensemble ait présidé au détail de ces actions élémentaires : ils seront finalistes. Mais la vérité est qu'il y a tout simplement eu un acte indivisible, celui de la main traversant la limaille : l'inépuisable détail du mouvement des grains, ainsi que l'ordre de leur arrangement final, exprime négativement, en quelque sorte, ce mouvement indivisé, étant la forme globale d'une résistance et non pas une synthèse d'actions positives élémentaires.*

La acción de la vida también implica cierta libertad : *la vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute. Le sens de cette action n'est sans doute pas prédéterminé : de là l'imprévisible variété des formes que la vie, en évoluant, sème sur son chemin. Mais cette action présente toujours, à un degré plus ou moins élevé, le caractère de la contingence ; elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles* (Bergson, 2013, p. 71- ss.).

actos son: la deliberación (anterior a la determinación) y la ejecución (que se describe como posterior a ella) (VAZ FERREIRA, 1975, p.43).

En este pasaje el autor dilucida la expresión de la voluntad, dada mediante determinaciones reflexivas, es decir, el proceso reflexivo donde se toma conciencia de las posibilidades de acción, con sus ventajas e inconvenientes para elegir y ejecutar la mejor acción de acuerdo con los propósitos propuestos.

De la misma forma Vaz Ferreira especifica la libertad frente a la contingencia de las acciones:

Si se toma la palabra libertad en el segundo sentido, como equivalente de la posibilidad de querer de más de una manera en el mismo momento y en las mismas condiciones (y esta posibilidad es la que se discute generalmente entre libre-arbitristas y deterministas), el problema es metafísico, como lo es la idea misma de posibilidad, como lo son el principio de razón y el de causa, que unos presentan como contrarios al libre albedrío y otros como conciliables con él, etc. (1975, p. 49).

La libertad de voluntad adquiere un carácter trascendente en relación con la necesidad de acción prevista por las ciencias. Abre el abanico para la contingencia, para operadores modales de posibilidad, en el terreno de disputa entre determinación y libertad. Estos problemas son considerados no por las ciencias, sino por la nueva metafísica que busca comprenderlos y explicarlos sin caer en las pretensiones de verdades absolutas características de la metafísica tradicional.

Finalmente, el autor abre el camino para las reflexiones específicamente morales, que dependen de las consideraciones entre determinismo y responsabilidad:

Admitir la libertad es, pues, atribuir al yo o a la voluntad la facultad de determinarse de más de una manera en el mismo momento y en las mismas condiciones; los que admiten esta facultad se llaman libre-arbitristas. La teoría contraria afirma la imposibilidad de determinarse de más de una manera en el mismo momento y en las mismas condiciones, y se llama determinismo. Por ejemplo: el ladrón que se arrepiente de haber cometido un robo, y exclama, en la cárcel: "si yo me encontrara de nuevo en el caso, no robaría", dice esto porque olvida su hambre, su codicia, etc.; o bien porque se imagina a sí mismo reflexionando sobre las consecuencias del acto, una previsión que no tuvo. Para estos escritores, cuando realizamos correctamente las condiciones del problema, teniendo en cuenta todas las circunstancias del acto y ninguna más, creemos más bien en el determinismo. El hombre que me hiere de un balazo no es más culpable que la piedra que cae sobre mi cabeza, desde un tejado; ésta obedeció a las leyes de la gravitación, aquél a las de la herencia, el carácter, etc. Es, pues, injusta castigar por un crimen al

que no pudo de ningún modo dejar de cometerlo, porque el que obra en esas condiciones carece de responsabilidad (VAZ FERREIRA, 1975, p. 44-46-48).

En efecto, aparecen aquí dos formas de juzgar un acto. El primero cuando se considera la situación determinante del hecho, aparecen diferentes motivos para justificar la acción. Si la persona que está juzgando el hecho se cierra en las condiciones deterministas, no tiene como exigir que el individuo responda por sus actos, ya que estos serían una consecuencia directa de fuerzas externas. Por ejemplo, cuando se escucha un ministro de Estado que afirma: "No existe peor violencia que la pobreza", para explicar los altos índices de delincuencia, se puede estar quitando responsabilidad al sujeto moral y justificando su acción solamente a partir del contexto social carenciado que la determina. Sin duda que este juicio podría validarse en parte siempre que se lo considere moderado por la cuestión de grados, como veremos más adelante.

Fácilmente, según Vaz Ferreira, se pueden justificar las elecciones:

Y, por eso, cuando se dice (tan comúnmente) que "todos los hombres han cometido faltas o errores", se cae en esa falacia. No: hay muchísimos hombres que no han cometido faltas ni errores. Muchísimos hombres que han elegido en todos los casos soluciones que podían elegirse. Sólo que, como en muchos de esos casos no había ninguna perfectamente buena, como no había ninguna que contemplara todo, era necesario proceder de algún modo (1963b, p.54-ss.).

Muchas veces se juzga la elección moral con base en el argumento de verse obligado a elegir de alguna forma por no disponer de ninguna solución perfecta. La cuestión es que no hay obligación de elegir siempre, justificando con la falacia de apelación al pueblo de que todos los hombres han cometido errores, cuando esta elección no es conveniente moralmente. Existe sí la posibilidad de actuar sin cometer errores en la mayoría de los casos, eligiendo la solución pertinente.

Optar por decisiones justas y moderadas a la luz de la conciencia propician una práctica deseable donde: "En moral, estas actitudes claras, sencillas, limpias, la sinceridad absoluta, la austeridad simple y severa, no son solo una cuestión de obligación: realmente, facilitan la vida" (Vaz Ferreira, 1957c, p. 122). Por consiguiente, estas actitudes que conforman el buen carácter moral, no surgen solamente como un deber para la convivencia social, sino además como impulsoras

de una forma de vida buena centrada en la felicidad. El carácter moral emerge en Vaz Ferreira asociado al desarrollo intelectual, de ahí la afirmación:

Ahora, la forma más elevada del carácter, existe allí donde éste aparece unido, bien combinado, con una inteligencia superior. Lo curioso es que esta forma de carácter es la que más difícilmente es reconocida. ¿Por qué? Por razones muy sencillas: Para esa inteligencia elevada, los problemas dejan de ser claros y precisos; y, entonces, dejan de tener soluciones completamente hechas, no digo todos los problemas, pero muchos de los que se presentan en la vida: en moral, hay problemas claros, pero hay también problemas oscuros. De manera que una de las manifestaciones de esos hombres de carácter del tipo elevado, es, muchas veces, la duda. Si se pudiera trazar el surco que la conducta de un hombre deja sobre los acontecimientos, el hombre de carácter del tipo superior no dejaría precisamente una línea recta, rígida, como la de una máquina: dejaría, sí, una línea de dirección general firmísima, con puntos de partida y puntos de llegada claros, pero con ciertas oscilaciones, debidas a la duda y a la piedad. También a este hombre de carácter del tipo superior, le está reservado el remordimiento; vive continuamente obseso, entristecido, problemizado en su vida; porque, nunca bien satisfecho su deseo de pureza y de superioridad moral, no tiene la seguridad de haber resuelto bien los problemas (1957c, p. 130-ss.).

La forma más noble del carácter es aquella que se combina con una inteligencia superior. Solo que según dice el autor, no es reconocida generalmente como tal, pues esta implica un esclarecimiento que reconoce en los problemas su complejidad. En una mente limitada, se asumen los problemas con la sencillez que aparentan, sin ir más allá de esta frontera para encontrar las verdaderas causas. En cambio, quien logra ver más lejos, percibe la oscuridad que envuelven los problemas complejos, se encuentra afectado por la duda. Puede haber soluciones preestablecidas para problemas claros y sencillos, pero lo que no se debe hacer es extender esta tendencia a todo lo que se nos presente, desconociendo las dificultades de la realidad moral. Por consiguiente, la superioridad del carácter moral está en esa comprensión de lo efectivo, en desarrollar una sensibilidad tal que puede sentirse afectado por la duda, por la insatisfacción y el remordimiento ante las posibilidades de acción elegidas. No existe la solución perfecta y la superioridad moral está en reconocer las limitaciones y los inconvenientes causados por mínimos que estos sean. Con esto no se quiere decir que no se puedan alcanzar certezas, el sujeto tiene clara la situación, los fines a alcanzar, sólo que éstas van a tener altos y bajos dependiendo de los cuestionamientos que surjan en el proceso. Ya aquel sujeto limitado intelectualmente y/o moralmente, estará seguro y con respuestas que parecen evidentes en todo momento y ante cualquier problema.

A esta característica citada, se suma la libertad de pensamiento:

Comparando los hombres de pensamiento libre con los hombres de creencias fijas, parece a los superficiales que los primeros habrán de tender a ser menos morales, no sólo por carecer de fórmulas sino por el hecho de que pasan crisis, de que su desarrollo mental no es seguro y sereno: dudan, vacilan, sufren: A veces toda su vida es una crisis. Pero si se sabe observar se nota que esas crisis son racionales y afectivas, pero no morales. Que esas crisis, aunque parezcan comprometer los fundamentos racionales de la moral, no comprometen, en esa clase de hombres, la moralidad efectiva, la moralidad del acto. Más: que la excitan, y que la mejoran. Los hombres de creencias fijas, que no tienen crisis, en la acción tienen más bien tendencia a valer menos: es así de hecho, -hecho de observación, aunque no todos sepan observarlo, porque se van por razonamientos, por teorías o por prédica. Pero no sólo se observa eso, sino que tal vez se puede explicar: el mismo hecho de no tener crisis, de no experimentar dudas, dolor moral, acusa y prueba deficiencia de sensibilidad y ausencia de esfuerzo de auto-superación (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 40).

Vaz Ferreira distingue dos perfiles de hombres, por un lado están aquellos que están totalmente seguros de sus principios y convicciones, que tienen la respuesta y solución para todos los problemas de antemano, por otro lado vemos hombres cuyos pensamientos están afectados por la inseguridad frente a las cuestiones que se le presentan, que dudan y sufren frente a la toma de decisiones. En una percepción ligera diríamos que la ventaja moral está en tener las fórmulas prontas para resolver los problemas, pero, según el filósofo, esto no indica supremacía sino una falsa creencia, la verdadera superioridad moral está en la apertura de espíritu, en la búsqueda libre de posibles soluciones, en el estado de incertidumbre que aproxima el sujeto moral a la realidad con toda su complejidad. Esto no significa que se llegue a la infalibilidad de la decisión, pero sí a una proximidad mayor a la verdad, en un proceso de perfeccionamiento moral con más conocimiento y sensibilidad en la apreciación, como también en la acción.

Sin embargo, a pesar de estos logros, no habría cómo justificar en el plano moral la imperturbabilidad de la conciencia moral:

Que el remordimiento no es inseparable de la inmoralidad, ni proporcional a la inmoralidad (de la persona o de sus actos), se ha observado y se ha escrito. Pero existen todavía otros errores y hasta ciertas mistificaciones a propósito de la conciencia moral. P. ej.: creer, o hacer creer, o hacerse creer, que la tranquilidad de conciencia existe naturalmente en los buenos, que es normal en ellos, y hasta que es como un criterio o medida de su superioridad moral. Aquí hay una mezcla de error y de mistificación; de esa mistificación pedagógica en que a veces es tan difícil discernir la parte de sinceridad y la parte de hipocresía (más o menos inconsciente). Poder vivir con la conciencia tranquila, lejos de constituir criterio de superioridad moral, indica normalmente alguna inferioridad: ordinariamente, insensibilidad (salvo

ciertos casos de gran simplicidad mental; en ese caso la inferioridad sería intelectual). Y por más de una causa: En primer lugar, la opción, tal como la presentan a nuestra actuación las circunstancias reales de vida, es ordinariamente entre actos o reglas de conducta que contienen cada una algún mal. Sólo en excepcionales casos, de los de la vida real, se presenta la opción entre una conducta buena y una o varias conductas malas. En todo caso es muy frecuente que la opción sólo se nos presente entre actos que tienen todos algo de malo, y de los cuales, si puede decirse que uno es mejor que los otros, es sólo porque produce o contiene menor mal. Entonces, aun en la vida del hombre más elevado y puro, hay mal realizado, daño causado, dolor producido. Y aunque lógicamente, intelectualmente, eso no debiera dar lugar al sufrimiento y menos a remordimiento, de hecho, en el hombre sensible, los produce.

De esta forma, la sensibilidad moral movilizadora de la conciencia abre el camino a un cierto escepticismo:

Además, hay la duda moral. Aun suponiendo un hombre que hubiera resuelto todas las dificultades morales de su vida, diríamos, objetivamente bien, si su organización moral psicológica es elevada, tiene la duda: duda moral sobre el pasado, en el presente y para el futuro. Ahora bien: duda moral, es sufrimiento. Y es también intranquilidad de conciencia. Y la falta de duda moral, salvo una gran simplicidad mental, no es criterio de superioridad sino de inferioridad. La ilusión puede producirse de afuera también, como sobre ciertos tipos históricos, en los cuales, sin embargo, aun suponiendo que hayan tenido la tranquilidad de conciencia que aparentan en las biografías o que los historiadores han supuesto en ellos, encontramos todavía, y hasta en los más altos, alguna insensibilidad o alguna deficiencia. Para ir lo más arriba posible: si Marco Aurelio, p. ej., tenía la tranquilidad de conciencia que resulta de sus Memorias, aun en él sentimos como una deficiencia, como una insensibilidad de alma en un hombre responsable p. ej. de las persecuciones y matanzas de cristianos. (La insensibilidad a que me refiero sería doble: insensibilidad al mal realmente hecho, e insensibilidad a los escrúpulos y a la duda moral). Otro estado u otra actitud absurda en lo relativo a "conciencia moral" es el pretender consolar con lo de la tranquilidad de conciencia: consolar a un hombre en circunstancias particulares, o consolar en general al alma humana del mal, de la injusticia, del dolor. P. ej. un funcionario, un hombre de acción que ha realizado una obra buena y a quien se la destruyen, sufre: siente y sufre porque amaba esa obra, no por vanidad (o no tanto por vanidad), sino porque hacía bien. Entonces, pretender consolarlo con la tranquilidad de conciencia, sería tan absurdo como si a un padre que ha perdido un hijo se lo pretendiera consolar recordándole que hizo todo lo posible; que llamó médico a tiempo, prestó todos los cuidados, etc. Es claro que más aun sufriría si no lo hubiese hecho; pero eso es lo único que tiene que ver con el dolor la "conciencia tranquila". Y sobre esa base se organizan ciertas mistificaciones pedagógicas, más o menos bien intencionadas, pero de efectos en el fondo contraproducentes, aun desde el punto de vista pragmático. Es precisamente ése el aspecto antipático de cierta clase de libros que, al predicar la verdad y la justicia, aseguran la felicidad como un premio automático. (Inútil nombrar autores - que se sustituyen unos por otros; pero la tendencia es siempre la misma). Los que pueden escribir esa clase de libros, o son insensibles o fingen: o no sienten el dolor del mal inevitable, de la injusticia inevitable, de la duda moral y del remordimiento inevitable, o son hipócritas; o escriben con palabras. Hay además, y sobre todo, en esos libros, como una falta de respeto al dolor, y a las víctimas de las injusticias de la naturaleza o de los hombres. Verdaderamente, si han podido ser escritos así esos libros para los cuales la tranquilidad de conciencia acompaña siempre al bien, y éste es premiado y recompensado, si han podido ser escritos (así, y no en el plano mucho más profundo en que

eso vuelve a ser verdad, pero de otro modo), es porque sus autores no tienen bastante simpatía, ni bastante sentimiento del dolor humano; su estado mental prueba que no han sentido bastante ni el dolor de los que sufren injustamente ni el dolor de la injusticia misma y del mal. Los verdaderos libros moralizadores y buenos, tienen que haber sido escritos por quien sea capaz de sentir el dolor y la injusticia y su parcial inevitabilidad. En cuanto a esas frases como "no tener más guía, más juez que su conciencia", y, con su aprobación, vivir satisfecho y feliz, no olvidemos que la conciencia se acostumbra; y si hay un tipo de hombres terribles en la vida son los que han conseguido al mismo tiempo amaestrar su conciencia y no tener más juez que su conciencia (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 44 a 47).

En el apartado "Sobre la conciencia moral", punto clave dentro de la filosofía moral de Vaz Ferreira, el mismo insiste en lo que tiene que ver con la tranquilidad de conciencia, en la idea de estar resignado moralmente por haber hecho lo mejor. Sin duda, como lo establece la tradición tomista, la conciencia moral es un juez, que emite un juicio a partir de los datos que le proporciona la conciencia psicológica la cual de cierta forma actúa como testigo. Delante de esto, el punto de cuestionamiento de Vaz Ferreira es el hecho de creer que existe superioridad moral en la actitud del sujeto cuya conciencia moral se muestra tranquila. Sin embargo, la tesis defendida señala este aspecto como inferioridad moral, o, en algún caso, intelectual. Esto se debe a que todas las acciones y reglas de la conducta humana contienen algún mal. Nada es totalmente bueno, entonces, la tranquilidad de conciencia involucra insensibilidad para percatarse de ese mal cometido, esto implica, por consiguiente, inferioridad moral. Así, el desarrollo moral muestra estar siempre con mayor o menor duda con respecto a la decisión y acción tomada. Claro está que si no hay un esfuerzo pleno por realizar la tarea lo mejor posible el dolor o remordimiento puede ser aún mayor, y la acción puede resultar francamente inmoral. Ser consciente de las limitaciones de las acciones morales es la verdadera superioridad moral. Más allá de un análisis conceptual, lo que busca el autor es provocar una ruptura con la presunción de creer que tranquilizando la conciencia ya se está cumpliendo con el deber moral. Si no tener más juez que la conciencia es un aspecto malo de insensibilidad, entonces la posible solución está por supuesto en desarrollar, o, más precisamente, educar esa sensibilidad necesaria con respecto a los actos y sus consecuencias, pero, además, en la comprensión real que se adquiere en el diálogo con el otro. Además, la conciencia moral puede ser fácilmente moldeable, y por consiguiente corruptible. Un ejemplo típico es el de militares que no sienten remordimiento de conciencia en la medida en que justifican su acción como

respuesta a una orden de un superior al que están subordinados, como en el caso de los campos de concentración y exterminio de Auschwitz-Birkenau durante la Segunda Guerra Mundial. Tiene que darse un proceso en cual pueda calar cierta sensibilidad necesaria para moldear el carácter, lo que no significa dar una forma como se puede hacer con la materia, sino facilitar la concientización donde el conocimiento es tan sólo un aspecto.

En el ejemplo siguiente, el autor muestra que en ciertas situaciones la insensibilidad es fácil de identificar, y se comprende cual sería la actitud deseable para tal situación:

Es curioso que esto lo entienda cualquiera para la vida diaria. Si a un hombre se le enferma un hijo, y hace lo posible para salvarlo: le trae médico a tiempo, lo vela, lo cuida, y el hijo se le muere, nadie se atrevería a hablarle de su "satisfacción" por el deber cumplido. Y si él mismo hablara, sería más bien un monstruo. Pero no se siente así para otros casos. Se piensa, por ejemplo, que en el hombre público que lucha por un proyecto y no puede realizarlo o realizarlo bien; que en el hombre público que lucha por evitar una guerra o cualquier otra calamidad y no lo consigue, y en todas las situaciones análogas que constituyen la normalidad de la vida, puede haber y debe haber, y sobre todo debe bastar, esa pretendida "satisfacción del deber cumplido" (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 48-ss.).

Sin embargo, lo que tendría que ser una regla pasa desapercibido, como por ejemplo, cuando se trata de hechos administrativos o políticos.

El tema de la tranquilidad de la conciencia moral, que ya había sido tratado en la obra "Fermentario", vuelve a aparecer en la obra "Moral para intelectuales" como la conciencia del deber cumplido. Donde Vaz Ferreira afirma:

Hay que saber en qué sentido ha de entenderse esa llamada satisfacción del cumplimiento del deber. Para las ficciones optimistas, es satisfacción pura, tranquilidad absoluta, serenidad completa, puro placer; el hombre recto, ni sufre ni duda; su estado es de serenidad y beatitud. Eso es falso; es falso, y tiene que serlo. Para tomar un solo caso: ¿Cuántas veces el cumplimiento del deber no se traduce, no tiene fatalmente que traducirse, en sufrimientos ajenos? Sean los deberes más sencillos: el funcionario que debe destituir de su puesto a un inferior por una falta cometida; el legislador que debe tomar una medida que hará sufrir a muchos hombres... no necesito seguir citando: continuamente el cumplimiento de nuestro deber se traduce en sufrimientos ajenos. Eso sólo bastaría para que lo que se llama la satisfacción del deber cumplido, no fuera una satisfacción tal como generalmente es descrita; sin contar con los sufrimientos de la duda, y de los remordimientos, que, como tantas veces lo hemos mostrado, tienden a hacerse más intensos a medida que la moralidad acrece; y sin contar con los sufrimientos personales, sencillamente — y con que somos hombres... Pero lo que puede parecer más paradójico, es que, entre estas "formas superiores del egoísmo", existiría todavía la que podríamos llamar forma moral: "forma moralista del egoísmo"! "Cumplió con su deber, y basta". "La satisfacción del deber cumplido...". ¡No basta!, ni es

“satisfacción”... Quien se consuela y se satisface sólo por haber cumplido con su deber, aunque el fin no se haya conseguido, tiene alma en verdad egoísta y pobre. Haber hecho, uno, lo que debería hacer, es en cierto modo una condición negativa; sin ello, no podría vivir el alma superior; pero no es una satisfacción positiva, mientras no se haya eliminado o disminuido el mal, mientras no se haya realizado bien... Es necesario, pero no basta, como se diría en matemáticas. Y toda esa pedagogía sobre la “satisfacción” o la “conformidad” por el deber cumplido, puede embotar el sentimiento de dolor por el mal e inhibir la reacción de sufrimiento y la reacción de lucha (1957c, p.138 a 144).

El autor sigue afirmando que cumplir con el deber no genera tranquilidad de conciencia en los espíritus morales superiores. La tranquilidad, sin ningún tipo de remordimiento, solo puede ser incapacidad moral para percibir el mal realizado, o la falta de bien que se pudo haber realizado. De hecho, toda decisión o acción genera cierto conflicto de conciencia en mayor o menor grado, puede ser una duda interna de haber elegido o no el mejor camino, hasta un posible sufrimiento que se puede ocasionar a los demás aún en contra de su voluntad, o de forma inintencional. La satisfacción del deber cumplido es calificada por el autor como una forma moral de egoísmo, cuya función es proporcionar alivio de conciencia e indiferencia frente a las consecuencias de las decisiones y acciones, o de la falta de decisión y de acción. Entonces, si se quiere evitar esa falta de sensibilidad moral y de concientización, hay que depositar el mayor esfuerzo posible en la educación, en el desarrollo de la conciencia moral. Debe aclararse que en este caso concientización no significa sólo informarse, sino tomar conocimiento para poder transformar la situación, convirtiéndose en la fuerza motivadora de la acción.

La inquietud, a nivel de la conciencia moral, se da cuando esta se siente afectada por la duda, lo que significa evidentemente un rechazo a la comodidad de recurrir a los sistemas como modelos explicativos ya establecidos. Esto se traduce en una aversión por parte del autor a este tipo de solución frente a los problemas morales:

El pensamiento filosófico de Vaz Ferreira es deliberadamente fragmentario y asistemático. No lo constituye una construcción de conjunto, guiada por un principio o una hipótesis, ni mucho menos cerrada en sus conclusiones. Es el resultado, por el contrario, de una libre reflexión aislada sobre problemas cuidadosamente replanteados, dentro de una perspectiva siempre abierta para la prosecución, por sí mismo o por otro, de las indagaciones y los análisis (ARDAO, 1961, p. 18).

Eso no significa que rehúya la sistematización, o sea, a dar un orden coherente para sus ideas. Lo que sí está claro es la tendencia a un filosofar continuo, a la búsqueda siempre abierta a nuevas ideas, nuevos aspectos y diversos puntos de vista. El hecho de alcanzar conocimientos verdaderos, provisionalmente verdaderos, no cierra los planteos, sino que lo conduce a nuevos pensamientos y a repensar lo ya pensado. Es esa búsqueda intelectual incesante la que ha representado la evolución más noble de la historia de la filosofía, lo que caracteriza su actitud filosófica.

La verdadera oposición de Vaz Ferreira no hace referencia a la existencia del sistema en sí mismo, sino a una cierta pereza mental que lo reproduce como respuesta conclusiva, sin posibilidad de análisis crítico o de reconocimiento de sus limitaciones. Por este motivo afirma:

Tener un sistema se diferencia de no tener un sistema en que con una sola palabra puede explicar todo lo que piensa el que tiene un sistema, en tanto que, para explicar todo lo que piensa el que no tiene un sistema, se necesitan muchas palabras. Esto no quiere decir que el último sea incompleto, ni inconsecuente, ni contradictorio... Ahora, en cuanto a probabilidades de pensar bien, hay teóricamente, desde este punto de vista, dos casos de sistemas: sistemas que comprenden e integran todo -serían los buenos- y sistemas - los incompletos y falsos- que no comprenden todo o que no lo integran bien. Quedan, así, ideas o hechos que, o no se conocen, o se eliminan al sistematizar, o se los incluye pero no se los integra bien: a tal punto que, si tomáramos una mente rica, bien provista de hechos y abundante de ideas, y pudiéramos suprimir de ella la mayor parte de los hechos y de las ideas, se hipertrofiaría lo que quedara, y, sobre ese núcleo, tendería a formarse un sistema. Si, por ejemplo, de todo lo que piensa una persona de espíritu amplio sobre el problema social, o sobre el arte, o sobre la moral, se restara la mayor parte, lo que quedara se dilataría y se sistematizaría. Y hasta desde el punto de vista de la originalidad de los pensadores, hay una especie de originalidad negativa, por exageración y unilateralidad: originalidad por supresión (de lo que limita, modera o completa) (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 100- ss.).

Los sistemas, tanto científicos como filosóficos, tienen una función importante en el ordenamiento de los hechos, en la medida en que integran la diversidad de fenómenos formando un todo conceptual. El buen sistema en términos del autor, no suprime las diferencias, ni trata de completar todo lo real falseando las ideas. Por el contrario, reconoce las limitaciones y ordena el pensamiento para que se pueda comprender. Establece criterios para las ideas e incentiva la búsqueda y el perfeccionamiento del conocimiento. En cambio, los sistemas erróneos que se deben evitar son aquellos que suprimen algunos hechos y las ideas que los representan, con una ceguera paradigmática que unilateraliza el conocimiento,

excediendo las posibilidades de algunos conceptos de explicar la totalidad de los fenómenos. Es la acción reduccionista que cree encontrar una única causa a la que responde toda la complejidad de lo real.

A veces se defiende el dogmatismo como postura positiva frente a los problemas por las respuestas que proporcionan, generando una sensación de certeza, pero, para Vaz Ferreira:

Cuando se afirma que el dogmatismo es indispensable para la acción, y que el escepticismo fatalmente la paraliza, ¿no se hará una afirmación falsa o extremadamente exagerada, basada en lo que podría suceder, o en lo que parecería razonable que sucediera, más que en lo que sucede de hecho; más en el raciocinio que en la observación? Es precisamente lo que sostengo (1957a, p. 18).

En relación con el dogmatismo, la posición del autor lo vincula directamente con los sistemas, con la pretensión de respuestas cerradas, conclusivas y unilaterales, que fácilmente dan la solución a los problemas. Justamente, la facilidad con la que estas se presentan conduce a alejarse de la experiencia real y como consecuencia a equivocarse en la acción.

Entonces, la posición del filósofo apunta en otra dirección:

Cuando nos deja obrar, hacer el bien, como deja el cerebro a la médula abrochar los botones y llevar la comida a la boca; cuando no nos inhibe sino para hacernos benévolos y piadosos en la acción, resulta una de las variedades más simpáticas y respetables del hombre que pueden encontrarse. El escepticismo organizado así, no paraliza la acción: la suaviza (VAZ FERREIRA, 1957a, p.17).

Vaz Ferreira reconoce que la elección del término escepticismo no es totalmente adecuada, pero él le otorga el significado de una actitud que no se paraliza en la duda como fin, sino que se sirve de ella como medio para actuar con moderación y conciencia de las limitaciones del saber; dejando la soberbia para dar lugar a la generosidad y bondad en la acción. La duda en estos términos conduce a la acción de forma cuidadosa y respetuosa de otras posibilidades. Lo cual como lo ha dicho en relación a la tolerancia, no significa *laisse faire et laisse passer le mâle*. Sentirse afectado por la duda no debilita la acción, sino que la fortalece en el plano moral por la toma de conciencia del mal que se pudo provocar o del bien que se dejó de hacer.

Según Grompone:

El principio orientador de toda la obra de Vaz Ferreira, se asienta en esa actitud mental que se opone a la construcción de doctrinas o sistemas y que busca un medio de orillarlas apartándose de su dogmatismo para poder pensar claro, de un modo hondo y vital, de una inteligencia que debe encontrarse a sí misma según su propia expresión “no cristalizada y todavía plástica que se aplica a profundizar los problemas nobles”. (...) El método no es un procedimiento puramente lógico que se organice y mantenga por sí mismo porque es esencialmente una disposición del espíritu que debe eliminar, en primer término, la confusión del lenguaje con el pensamiento: fundamentándose en el buen sentido se apoya en una lógica que no prescinde de la realidad psicológica. (...) La verdad ya no existe en sí misma porque funciona en relación con determinada actividad mental y se proyecta en la acción (1959, p. 15).

Se evidencia que sólo es posible pensar bien cuando el sujeto se aparta de los sistemas como fórmulas infalibles de respuestas a los problemas, y logra ejercer la autonomía intelectual necesaria para considerar y evaluar las posibles soluciones. Para esto se debe abandonar el puro formalismo del pensamiento, que pretende ajustar la realidad a sus propios moldes, para enfrentarse a una búsqueda progresiva de la verdad, dando el primer paso que es el reconocimiento de las limitaciones y de los posibles errores.

Pero, existen asuntos en los cuales pensar por sistemas puede ser positivo:

Hay casos en que pensar por sistemas es legítimo y conveniente. Y, sin refinar demasiado, los casos más comunes, por ejemplo, de las matemáticas o de la mecánica: para multiplicar enteros, para extraer raíces, para trazar una perpendicular o para hallar la superficie de un triángulo, se aplica una regla encontrada y establecida de antemano, y ésta es precisamente la característica de pensar por sistemas, o sea aplicar en los casos particulares que se van presentando, una regla de conducta general, ya de antemano establecida. Pero esta manera de pensar por sistemas, o sea por razonamientos hechos de antemano, se va haciendo cada vez más difícil y peligrosa a medida que se trata de cosas más complejas; y, en los órdenes de la moral, y de la psicología, y en la literatura, en la filosofía, en lo social, y en muy amplio grado en lo práctico, entonces... lo del texto; 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. Habría el caso extremo opuesto: aquel en que los casos particulares fueran tan diferentes, y contuvieran tanto de inesperado y supiéramos tan poco o nos fuera tan difícil integrar lo que sabemos, que fuera imprudente todo razonamiento anticipado, y en que conviniera reservar, para cada caso particular, el razonamiento entero. Ahora, entre esos dos casos extremos, está el más común, en que se aplican sobre todo nuestros consejos para pensar por ideas para tener en cuenta, esto es: razonamiento previo sobre las tendencias de cada idea, ventajas e inconvenientes, etc. (Un colega me presenta esta interesante sugestión: “pensar por sistemas para tener en cuenta”. Dejo el desarrollo al lector); pero reservándonos siempre la complementación y corrección para cada caso particular (VAZ FERREIRA, 1962, p.151 a 153).

La utilidad de los sistemas es indudable cuando se trata de ciencias que expresan sus conocimientos mediante enunciados legaliformes. Ante la identificación de regularidades, la razón instrumental realiza los cálculos necesarios a partir de las fórmulas sugeridas por el sistema y eficazmente resuelve el problema, incluyendo la investigación determinada por las reglas del método científico. Aunque este procedimiento puede funcionar para estas disciplinas, no es así para la filosofía teórica o para la moral, ya que sus objetos de estudio no pueden ser abordados con soluciones hechas de antemano. En este caso la complejidad de los problemas, junto a los múltiples factores que los constituyen, exige una forma de pensamiento más amplio como vimos anteriormente. Tener en cuenta las diferentes ideas con sus ventajas e inconvenientes y ajustarlas ante cada contexto en particular parece seguir siendo la actitud más prudente en la esfera moral.

Grompone explica la relación de un pensamiento abierto y centrado en la práctica cuando afirma que:

En Vaz Ferreira aparece como unidad de su pensamiento, darle un valor para la acción y que se proyecte en la conducta humana como un elemento indispensable para orientarla. (...) La actitud abierta y la necesidad de no ser dominado por el sistema o la doctrina, y tener la libertad de pensar por sí explican todas las reacciones y determinan la esencia del pensamiento de Vaz Ferreira al mismo tiempo que su valoración en el momento en que aparece. Existe allí una idea latente y que se transparenta en toda su obra: la del progreso del pensamiento humano que hacen aparecer las concepciones clásicas superadas por los planteamientos posteriores, por una parte, y por la otra la necesidad de que todo el esfuerzo se vuelque en una concepción actual de la vida y sus problemas. Se separa así el estudio de la filosofía como una técnica erudita o como exposición de doctrinas ajenas, de la Filosofía como investigación de problemas vigentes y vivos, y por tanto, se le atribuye la función esencial de crear una actitud vital y no un pensamiento que trabaje al margen de la realidad (1959, p. 12).

Conocimiento y acción son dos conceptos permeables a todo el pensamiento vazferreiriano. Este insiste de forma vehemente en la necesidad de pensar correctamente para lograr un saber que oriente la acción. Sin dejar de lado la tradición filosófica con sus sistemas a tener en cuenta, hace hincapié en el filosofar, es decir, en el pensamiento filosófico comprometido con una actitud frente a la vida, que problematice la propia realidad en la situación en la que se encuentra inmerso el sujeto y el grupo al cual pertenece. A pesar de que algunos críticos le cobraron la falta de compromiso directo con las condiciones materiales de la sociedad, en verdad, su pensamiento filosófico es un llamado continuo a la actualidad de los problemas que deben ser considerados desde un parámetro crítico amplio. La

cuestión está en su rechazo a considerar los problemas sociales, desde un solo punto de vista, teniendo en cuenta la unilateralidad de las condiciones materiales.

Reafirmando el compromiso pedagógico- moral de Vaz Ferreira:

La enseñanza bien entendida habrá de darse, entonces, no sólo a través de sistemas (o no principalmente por sistemas) ya que el riesgo consiste en suprimir el pensamiento, sino a través de la enseñanza de la utilización de ideas que habiliten al individuo a pensar por sí mismo (2014, p. 179).

La idea central es una enseñanza que promueva la autonomía intelectual y moral del alumno. El camino encontrado por Vaz Ferreira es que el educando no reproduzca las respuestas establecidas por sistemas, sino que elabore sus propias respuestas a partir de una reflexión crítica de ideas, incluso proporcionadas por los sistemas ideológicos que les brindarían ese material de análisis. Tener en cuenta de manera crítica el pensamiento del otro en una instancia dialógica brinda profundidad y apertura a una amplia comprensión de la realidad. Se penetrará la superficie fenoménica para descubrir la *aletheia* mediante el pensar filosófico.

Existe en Vaz Ferreira, como hemos visto, un rechazo a los modelos preestablecidos, incluyendo al campo pedagógico. Pero en este caso el autor sugiere dos principios directrices generales en educación:

En un estudio pedagógico (...) he procurado demostrar que la pedagogía puede considerarse como polarizada por dos grandes ideas directrices, que yo he llamado idea directriz del escalonamiento e idea directriz de la penetración. El significado de estos términos es el siguiente: Para enseñar, puede procurarse ir presentando a la mente del que aprende, materia preparada especialmente para ser estudiada, cuya dificultad, cuya intensidad, se iría acreciendo poco a poco, a medida que la fuerza asimilativa del espíritu crece también. Tal es el primer procedimiento. El segundo, consiste en presentar al espíritu no materia que haya sufrido una preparación pedagógica especial, sino materia natural, que el espíritu penetra como puede, sin más restricción que la de que no sea totalmente inasimilable. Por ejemplo: si yo quiero formar el oído musical de un niño, puedo componer cantos escolares, sumamente sencillos, y presentárselos: un año después, le presentará cantos escolares algo menos fáciles; al año siguiente intensificaré un poco más, y así sucesivamente; o bien puedo tomar música, verdadera música, con la simple precaución de que no sea completamente incomprensible, presentarla al espíritu, y dejar a éste, diremos, que se arregle. Espiritualmente, la demasiada facilidad para asimilar, el hecho de que todo esté preparado, de que todo sea digestible, debilita, o por lo menos, no fortifica bastante la mente. Lo parcialmente inteligible, es un fermento intelectual de primer orden, del cual no se puede prescindir (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 27 a 29).

Esto se puede resumir alegando que las tareas o problemas propuestos por el educador deben presentar: un grado creciente de dificultad acompañando el

proceso de asimilación del educando y dejando que el proceso de penetración se vaya dando naturalmente, de forma accesible. El segundo aspecto apunta a ese proceso natural, propio de cada alumno y de sus características, que se hacen cargo del calado de las ideas. Estas aparecen como dos reglas que metodológicamente conducirían al desarrollo de la conciencia moral. Estar preparado para sentir y comprender los problemas morales para poder actuar en consecuencia, serían condiciones para formar la competencia moral necesaria como sujeto moral autónomo.⁷ La propuesta pedagógica de Vaz Ferreira, se compromete con una inteligibilidad parcial, de las situaciones problemáticas propuestas, y de sus posibles soluciones. Esto obliga a un mayor esfuerzo intelectual del alumno, a dedicarse para encontrar el camino con mejores resultados. Lo que se presenta de forma muy fácil y evidente en la propuesta educativa, lejos de estimular el crecimiento de la mente, la entorpece. Estos principios constituyen una guía que permitiría la comprensión de los contenidos a aprender y la superación personal en una asimilación transformadora.

Sin embargo, el paralogismo de falsa oposición también afecta el discurso pedagógico:

La historia de los procedimientos pedagógicos, de su boga, de su desuso, de las discusiones a su respecto, no es, en la mayoría de los casos, más que una historia de este sofisma. Llegan los pedagogistas a la conclusión de que es bueno y conveniente hacer que sea el niño quien descubra lo que se le quiere enseñar; en seguida concluyen que el otro procedimiento, el natural, que consiste en enseñar propiamente el maestro al niño, es malo. Se aplica, así, un buen procedimiento, pero desterrándose completamente otro procedimiento que también era bueno. No había incompatibilidad entre los dos: eran complementarios; pero a causa de haberlos tomado por contradictorios, uno fue excluido; y si bien se ganó por un lado, se perdió por otro (VAZ FERREIRA, 1962, p. 40).

La historia de las teorías pedagógicas ha sido un ejemplo claro de este paralogismo. Parece que en cada nueva interpretación de la relación educativa se ha descubierto la verdad en cuestión. Esto genera la pretensión de que la nueva visión como modelo vigente ha superado y debe sustituir cualquier posición anterior, calificada como tradicional y anticuada. En efecto, la falacia impide la

⁷ Esto aunque el filósofo no lo explicita en ese momento, no tiene por qué ser conclusivo para alcanzar los fines morales, faltaría la instancia argumentativa en esa toma de conciencia y el análisis del discurso de otras personas involucradas,- ver capítulo 3.

complementariedad de percepciones necesarias, flexibles a las situaciones, que podrían conducir a objetivos deseables.

En el ejemplo siguiente Vaz Ferreira explica cómo se pueden además, en el ámbito pedagógico, imputar falsas exageraciones:

Yo he sostenido, que siendo falsa cierta doctrina pedagógica corriente de que todo el material que se presenta al niño haya de ser completamente adaptado a su mente, digerido, preparado artificialmente, conviene en algunos casos y en cierto grado presentar material no digerido para estimular la penetración de lo parcialmente inteligible. Pues continuamente, en la práctica, se me dirigen objeciones, y ellas tienen que ver, no con lo que yo he sostenido realmente, sino con lo que hubiera sostenido si hubiera exagerado; esto es: van contra la doctrina (por nadie sostenida) de que siempre y en todos los casos debiera usarse el material penetrable, y nunca el material adaptado y preparado. Lo mismo sucede cuando combatimos una exageración: el adversario nos atribuye la opuesta. Cuando en la práctica combatimos, por ejemplo, un programa, por ser demasiado extenso, es fatal que se nos opongan en respuesta, como pretendida refutación, las razones que hay para que los programas no sean demasiado reducidos. Cuando combatimos, en la práctica, la tendencia de ciertas personas a comer demasiado, en seguida nos responden con los argumentos que son buenos contra la tendencia a comer demasiado poco. Finalmente, puede ocurrir un tercer caso. El público, desconcertado por las reservas, por las atenuaciones que indican el esfuerzo del pensador para presentar su teoría justa y exacta, pretende forzarlo a dar una fórmula simplista y exagerada: “Pero, en resumen, al fin y al cabo, en fin de cuentas, ¿qué es lo que opina usted? ¡Decídase, resuelva!” —procurando así arrancarle una fórmula simplista y exagerada, sobre la cual se efectuará después el trabajo de siempre (1962, p. 53).

Las consecuencias de esta actitud pueden llevar a pensar al interlocutor que su contribución exagerada excluye cualquier otra posibilidad para enfrentar el problema, o, en otro sentido, se puede exigir una simplificación impertinente que en cualquiera de los casos no pasa de una falsa oposición. Sin duda, en el proceso de diálogo esta actitud citada es un intento falaz de impugnar la proposición, como estrategia para conservar el punto de vista aceptado anteriormente.

Haciéndose evidente el deseo de educar para la autonomía moral, Vaz Ferreira se compromete con el pensar bien, es decir con enseñar a vacilar como camino efectivo de libertad de pensamiento y de acción moral.

En primer lugar, se puede decir sobre enseñar a vacilar:

Como bien lo ha hecho notar Emilio Oribe, en su “Prólogo” a los **Estudios filosóficos (antología)**, de C. Vaz Ferreira (B. Aires, Aguilar, 1961, p. 14), el filósofo no ha buscado “enseñar a vacilar”, sino a prevenir contra la suficiencia en nosotros mismos. El saber problemático no debe tener frontera: es necesario “volver a poner cien veces nuestra obra sobre el telar” (GUY, julio 1972, p.5).

La idea es provocar una ruptura de esquemas absolutamente seguros, dejarse afectar por la duda, sobre todo cuando el enfrentamiento a respuestas ideológicas puede engeguercer la percepción real del problema. La propuesta está, como lo dijo E. Oribe, en problematizar, reflexionar, cuestionar nuevas y viejas posibilidades para identificar las ventajas e inconvenientes de cada una antes de tomar decisiones que afecten al sujeto y a los demás implicados en el problema.

Vaz Ferreira expresa su concepción de enseñar a vacilar en la obra destinada a hacer con que las ideas fermenten:

Según algunos, enseñar a pensar bien, y por consiguiente a actuar lo mejor posible, examinando las ventajas e inconvenientes de las diversas soluciones, es "enseñar a vacilar". Un práctico enseña a navegar. Hay arrecifes a la derecha; por consiguiente hay que tomar a la izquierda. Hay bancos a la izquierda; en ese caso hay que tomar a la derecha. Hay bajante: hay que detenerse. En ciertas épocas hay corrientes aquí o allá: hay que tenerlas en cuenta. Y entonces, se diría: "inhibe usted todas las soluciones. No permite ir a la derecha; no permite ir a la izquierda. Hasta hace parar. Hace pensar en demasiadas cosas: enseña a vacilar". No; sino a entrar a puerto. Sólo que en las cosas materiales no hay "teorías" y partidos de la clase de los que hay en las cosas sociales y morales, y cuya insensatez, si fuera en lo material, vería cualquiera. Como si en el caso de la navegación hubiera p. ej., "derechistas" o "izquierdistas". El práctico, en las cosas materiales, no tiene que luchar contra semejantes teorías; de ahí que se ve fácilmente que es práctico (1963b, p. 132).

Un punto clave que une al filósofo Vaz Ferreira con el pedagogo Vaz Ferreira, es la referencia de "enseñar a vacilar". La posición clara consiste en enseñar a filosofar, es decir en palabras del autor "examinar las ventajas e inconvenientes de las diversas soluciones". Se pueden distinguir dos grandes grupos de problemas: unos son prácticos en el sentido de hacer referencia al mundo objetivo, donde dada una experiencia previa es fácil saber la decisión a tomar, se trata en general de estrategias de acción en el plano físico; por otro lado, encontramos problemas morales y sociales, que se incluyen en el mundo intersubjetivo que pueden ser abordados desde diferentes aspectos y puntos de vista. Cada particularidad a considerar generalmente origina algún tipo de teoría. La perspectiva del filósofo es que en general en este tipo de problemas, como los morales, la verdad se diluye en diferentes grados y en consecuencia la acción presenta un grado de corrección o de justicia que no es absoluto. Entonces, haciendo uso de su libertad el sujeto moral podrá o deberá elegir la solución o el

camino que presente mayores ventajas, es decir, una mayor verdad frente a inconvenientes menores en relación con otra posición. Ese sería el mejor camino, el más conveniente o justo a partir de esa toma de conciencia que nos brinda el filosofar riguroso y sobre todo crítico. Vacilar se muestra como una *conditio sine qua non* para conquistar la autonomía moral. Solo que esta es una capacidad que se aprende y desarrolla, de ahí el rol fundamental de la educación. La conciencia moral se desarrolla hasta alcanzar su máximo nivel para actuar y juzgar los principios morales con un sentido de justicia.

Esa ruptura homeostática ocasionada por el vacilar de la conciencia moral tiene sus ventajas, estas conciernen a la propia crisis que generan, de ahí la distinción:

Comparando los hombres de pensamiento libre con los hombres de creencias fijas, parece a los superficiales que los primeros habrán de tender a ser menos morales, no sólo por carecer de fórmulas sino por el hecho de que pasan crisis, de que su desarrollo mental no es seguro y sereno: dudan, vacilan, sufren: A veces toda su vida es una crisis. Pero si se sabe observar se nota que esas crisis son racionales y afectivas, pero no morales. Que esas crisis, aunque parezcan comprometer los fundamentos racionales de la moral, no comprometen, en esa clase de hombres, la moralidad efectiva, la moralidad del acto. Más: que la excitan, y que la mejoran. Los hombres de creencias fijas, que no tienen crisis, en la acción tienen más bien tendencia a valer menos: es así de hecho, -hecho de observación, aunque no todos sepan observarlo, porque se van por razonamientos, por teorías o por prédica. Pero no sólo se observa eso, sino que tal vez se puede explicar: el mismo hecho de no tener crisis, de no experimentar dudas, dolor moral, acusa y prueba deficiencia de sensibilidad y ausencia de esfuerzo de auto-superación (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 40).

Vaz Ferreira distingue dos perfiles de hombres, por un lado están aquellos que están totalmente seguros de sus principios y convicciones, que tienen la respuesta y solución para todos los problemas de antemano, por otro lado vemos a hombres cuyos pensamientos están afectados por la inseguridad frente a las cuestiones que se les presentan, que dudan y sufren frente a la toma de decisiones. En una percepción ligera diríamos que la ventaja moral está en tener las fórmulas prontas para resolver los problemas, pero, según el filósofo, esto no indica supremacía sino una falsa creencia, la verdadera superioridad moral está en la apertura de espíritu, en la búsqueda libre de posibles soluciones, en el estado de incertidumbre que aproxima el sujeto moral a la realidad con toda su complejidad. Esto no significa que se llegue a la infalibilidad de la decisión, pero sí a una

proximidad mayor a la verdad, en un proceso de perfeccionamiento moral con más conocimiento y sensibilidad en la apreciación, como también en la acción.

Muchas veces se incurre en una falsa incompatibilidad entre razón y sentimiento en el plano moral:

Para una creencia corriente, entre pensamiento y sentimiento hay antítesis o incompatibilidad psicológica. Nada más inexacto: de hecho, psicológicamente, no existe tal antítesis. Existen personas en que el pensamiento es más fuerte que el sentimiento y personas en que el sentimiento es más fuerte que el pensamiento; personas en que uno y otro son débiles; personas en que uno y otro son fuertes. Pero el hecho real en psicología y en vida bien observadas es que la razón que se tenga tiende a reforzar y no a disminuir el sentimiento que se tenga. Hay otra antítesis para la opinión corriente, o sea la antítesis entre pensamiento y acción. Esta tiene una base de psicología de hecho; pero muy mal interpretada. En el caso anterior, no es cierto que el pensamiento tienda nunca a disminuir el sentimiento. En este otro caso, es, sí, cierto que en determinadas condiciones o casos el pensamiento tiende a inhibir acción, pero generalmente a inhibir acción mala o desarreglada; de manera que si bien el pensamiento tiende a disminuir la suma total de acción, a disminuir la acción en bruto, tiende a aumentar la acción buena. En cuanto cediera, en cuanto la razón se aflojara, se desencadenaría la acción mala y desarreglada. Pero se siente que no va a ceder y se cuenta con ella (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 37).

Si recorremos la tradición filosófica, es fácil identificar la polémica relación interpretada por diferentes filósofos acerca de la función del pensamiento puramente racional y de los sentimientos. Unas veces se prioriza un aspecto en detrimento del otro, se establece sus variaciones y se culmina implantando contradicciones. Esto ha sido visto por Vaz Ferreira, quien sostiene que es una interpretación errónea, pues no existe tal contradicción, existe sí diferencias psicológicas que se fortalecen entre sí. De la misma forma que el autor no percibe tan poco la antítesis pensamiento y acción; el pensamiento tiende a fortalecer la acción cuando brinda la conciencia necesaria de que su realización es moralmente buena, correcta o justa. Y en el caso contrario el pensamiento podrá inhibir la acción a partir de la convicción de que esta resultaría en una mala acción. Por consiguiente, lejos de constituir una oposición entre ambas facultades psicológicas, ambas fortalecen la acción moral. La decisión en este caso es racional, viéndose reforzada por el sentimiento sumamente necesario en lo que Vaz Ferreira llama “signo moral”, saber hacia dónde se orientan los actos con el valor que les corresponde en cada situación particular.

Esa razón motiva a extender la misma actitud al considerar también los sistemas religiosos junto a una sensibilidad especial:

Tengan presente que el ideal del hombre debe ser sentir, no ya sólo por el razonamiento, sino por algo más delicado aún, por una especie de instinto, lo bueno y lo verdadero; hacer, diremos, que nuestra alma sea como un aparato sensible, que sienta y revele lo bueno y lo verdadero como un delicado receptor. Pues bien: con aquella clase de ejercicios, el espíritu tiende a embotarse; pierde su sensibilidad para lo verdadero y lo bueno. En lugar de todo eso sobre religiones, si se me hubiera ocurrido entonces lo que digo ahora, sería la explicación de esto que la humanidad necesitaría una religión; pero una religión en escala con los galaxias (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 189).

El filósofo hace un llamado a esa especie de instinto, tan importante como garantía de sensibilidad en el plano moral y de complemento del razonamiento. En el caso citado, los sistemas religiosos bloquean esa capacidad fundamental, en la medida en que proporcionan respuestas conclusivas para los problemas morales. En otras palabras, el filósofo sostiene que la sensibilidad es imperiosa para la concientización, sin ella el razonamiento solo brinda respuestas elaboradas que distorsionan la situación y las posibilidades de acción del sujeto moral. Desde este punto de vista, aparece la educación moral, no como creadora de sentimientos, sino como facilitadora de su desarrollo: “La enseñanza moral es utilísima y produce generalmente efectos positivos y fáciles cuando se trata simplemente de aprovechar bien los sentimientos morales que se tienen...” (Vaz Ferreira, 1957c, p.66).

La relación entre enseñanza y sentimientos morales se hace cada vez más profunda, aun cuando se perciben las limitaciones de la acción educativa:

Difícilmente la enseñanza puede crear, propiamente crear, sentimientos morales; pero en cambio puede —además, naturalmente, de aumentarlos y robustecerlos en algo—, puede, sobre todo enseñarnos a hacer un mejor uso de los que ya existen en nosotros. Justamente con esta distinción se relaciona un equívoco que existe a menudo en las obras o en las conversaciones sobre moral, cuando se habla de deberes difíciles, o, en general, de dificultades morales. En tales casos, puede hablarse en dos sentidos: en uno de ellos decir que un deber es difícil, significa que, para cumplirlo, se necesita una energía moral o sentimientos morales de una intensidad poco común; en otros casos, dificultad de un deber, significa, no falta de fuerza para cumplirlo, sino dificultad para verlo, para distinguirlo, para comprenderlo, para establecerlo claramente. Dar la vida por la verdad o por una causa noble y elevada, es, por ejemplo, un deber claro: cualquiera lo ve; pocos, sin embargo, son capaces de cumplirlo. Esta es la dificultad del primer caso. En cambio hay otros deberes, oscuros, que son los que se relacionan con los problemas morales. El deber puede ser, en tal caso, muy fácil de cumplir, una vez que lo hemos visto; y la dificultad estará justamente en verlo, en fijarlo con claridad, en saber cuál es. La obra que yo echo de menos se propondría, sobre todo, utilizar sentimientos morales ya existentes; esto es, aclarar la moral; facilitarla, en nuestro segundo sentido (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 20).

Para Vaz Ferreira, los sentimientos morales vienen con la naturaleza humana como funciones psíquicas. Sin embargo, estas capacidades pueden ser desarrolladas y fortalecidas mediante la educación. Entonces, hacernos competentes para un mejor perfeccionamiento y buen uso de los sentimientos morales va a depender de la formación moral recibida. Existen diferentes dificultades para cumplir con el deber, algunas de ellas exigen mucha intensidad en los sentimientos morales, y otras una gran capacidad de percepción para poder identificarlos con claridad. De alguna forma esto sugiere una epistemología moral de la percepción, a partir de la propia disciplina moral que mostraría los fundamentos morales de cada acción a partir de una visión plenamente consciente del deber. Una vez que se logra este objetivo, y aun así no se induce la acción hacia el deber, habría que pensar en la debilidad de los sentimientos morales, y volviendo a la educación se agregaría que esto implica fallas en la formación de la sensibilidad moral, de una capacidad de cumplimiento u obligación que no ha sido desarrollada correctamente.

Pensando en las morales aplicadas a las profesiones desarrolladas por intelectuales, en especial en la de abogado, existen, según el autor, diferentes grados de inmoralidad que la educación y la praxis según sus peculiaridades no logran eliminar. Frente a lo cual Vaz Ferreira se pregunta:

¿Cuál es la conclusión?, ¿cómo se combate esa inmoralidad intrínseca de la profesión de abogado? Ello sólo puede lograrse, hasta donde cabe, ahondando moralmente, siendo bien consciente de lo relativo a la habitual inmoralidad profesional: comprendiéndolo bien, sintiéndolo bien; lo cual, no se logra por reglas ni por soluciones hechas de antemano; pero el que ha sentido todo eso, es el más habilitado después para llegar, en cada caso, al grado mayor de moralidad, y a realizar prácticamente más desinfección profesional, por lo menos satisfactoria. Y, dicho sea de paso; esto motivaría una explicación de carácter general sobre las soluciones morales. El ahondamiento de todas las cuestiones morales, lleva a “soluciones” en ese mismo sentido y del mismo alcance y carácter. La crítica de las reglas generales, sustituyéndolas por otras más especiales, lleva a una casuística que es como una pulverización de abstracciones; y al fin, acabamos de sentir la insuficiencia de las reglas de conducta general; pero, entonces, han sido sustituidas por sentimientos morales más hondos y más fecundos. De manera que, si bien parece que con la profundización intelectual y afectiva, la moral se desarregla, si bien parece que se hiciera más impotente, esto ocurre sólo en cuanto a formas de conducta abstracta y anticipada; pero los que ahondan de esa manera la moral, tienden a mejor y más segura conducta cuando los casos se presentan: sienten más la moral, y son capaces de obrar mejor en la vida concreta. De manera que, en un sentido determinado, y para criterios superficiales, la moral se descompone por la profundización; pero en un sentido más hondo, y para criterios más profundos, se perfecciona, mejora, se ennoblece...

¿Cuál es la verdadera solución, o la solución menos mala? Es cuestión psicológica, siempre; es formarse un estado de espíritu bien sincero: quiero decir, no ocultarse todas estas dificultades y muchas otras del mismo orden; saber de antemano que, sin perjuicio de lo que pudiera ser el ejercicio de la profesión de abogado bajo una organización social ideal y con hombres hechos de otra manera, psicológica y moralmente, que los actuales, esta profesión tiene efectivamente un poco de esa inmoralidad intrínseca de que hablábamos, en el sentido de que no es posible en muchísimos casos llegar a soluciones morales perfectas o completamente puras; pero justamente de este estado de espíritu sincero, de una observación y de una atención que deben ser tanto mayores cuanto mayores y más comunes y más delicadas son las dificultades, saldrá, en la realidad, la mejor conducta (1957c, p. 61 a 63).

La profesión de abogado presenta una inmoralidad que le es inherente. Esta puede estar representada por ejemplo en el compromiso solo con el cliente, quedando con el Estado la responsabilidad de acusarlo, a pesar de ser consciente de su culpa. Esta inmoralidad que desconoce el principio de justicia, no descalifica la profesión y su beneficio personal y social. La actitud deseable de progreso moral estaría en tomar conciencia de forma sincera del mal contenido en las acciones. A pesar de lo conflictivo que pueda surgir, solo el camino de la profundización en la comprensión de los problemas conducirá a un perfeccionamiento moral, en la medida en que muestra la mejor solución posible de ser tomada. Si bien la referencia está dada por la regla general, la reflexión profunda va a considerar las particularidades del caso y su situación orientada por mejores sentimientos. No se trata de la solución perfecta, sino de la mejor posible entre diferentes posibilidades, siendo conscientes del mal que pueda contener:

Esa inmoralidad intrínseca representa simplemente la parte mala de algo bueno o necesario, y que el admitirla no significa admitir que la profesión es mala, sino simplemente saber, en un estado de espíritu sincero, reconocer cuándo existe ese mal inseparable del bien (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 79-ss.).

El dilema del filósofo no está en condenar el compromiso moral del Derecho como disciplina, sino en la actitud deseable del abogado que se debe expresar con sinceridad en relación a su práctica. Sin la conciencia de los errores no hay conocimiento posible de las alternativas reales que se presentan como soluciones al problema en disputa.

Por consiguiente, se puede mejorar la conducta profesional, con un acercamiento entre la defensa en teoría de los valores y su puesta en práctica:

Hay un hecho sobre el cual he insistido ya varias veces en estas clases: cuando, en las personas o en los libros, la moral toma un carácter demasiado riguroso, demasiado exigente, enormemente severo, duro y sistematizado, es, generalmente, porque se ha separado de la vida. Si se observa la moral verbal o la moral ideológica de los diversos hombres, tiende a ocurrirnos una comparación con un concurso de globos: los habrá que se eleven muchísimo, pero sin levantar nada, porque, mientras algunos suben con la barquilla, los otros suben dejándola en el suelo: éstos irán muy probablemente más alto, pero es porque no levantan peso: los otros subirán con mucho más trabajo...; pero el premio corresponde a los que suben más, con la barquilla. Bien: los hombres (esquemáticamente) se dividen en dos clases: los que se elevan con la carga y los que se elevan sin ella; esto es: aquellos en los cuales la moral verbal e ideológica sube levantando la conducta, y otros que se levantan ideológicamente y verbalmente dejando la conducta por el suelo (VAZ FERREIRA, 1957c, p.170-ss.).

Cuando el discurso moralizador tiende a ser generalmente muy riguroso, seguramente se ha apartado de la experiencia vital. Como lo dice en ese famoso ejemplo, el globo se eleva demasiado y muy fácilmente porque no tiene el peso de la praxis, es decir, verbalmente pueden pensar en juzgar y determinar el deber ser del comportamiento moral, pero no lo acompañan con su propio comportamiento. No pasa en este caso de una repudiable hipocresía, sobre todo en vistas del comportamiento ajeno. Más vale un deseo de cumplir con principios de primer orden moderados, pero respaldados con una conducta acorde que se perfecciona en conformidad con ellos.

¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana? Es una de las conferencias más significativas del pensamiento moral de Vaz Ferreira, donde explica hacia dónde se conduce la humanidad en términos del bien.

Se puede ser optimista o pesimista en diferentes sentidos:

La ciencia real y la filosofía real, en todas su profundidad, trabajan en continuidad, no opuestas sino unidas; y, con ellas, trabajan, también continuas y unidas, la moral sentida y la religiosidad sincera y viva. Hay dos sentidos de "optimismo" y "pesimismo": Optimismo (o pesimismo) de éxito, y optimismo (o pesimismo) de valor. Optimismo o pesimismo de éxito y optimismo o pesimismo de valor: Mejor que definición, un ejemplo: Para juzgar alguna aventura de Don Quijote, podremos ser -y razonablemente muchas veces seremos- pesimistas de éxito; pero optimistas (éste es el otro sentido) en cuanto al valor moral, en cuanto al signo: "bueno" o "malo". Y declararemos generosa y noble esa aventura: juzgaremos que es buena. Ese optimismo sobre el signo moral es el optimismo de valor. Optimismo o pesimismo de valor versa sobre el signo moral: bueno o malo. Y bien; en cuanto a cierta gran aventura, que ha emprendido y lleva adelante, con el conjunto de sus esfuerzos y aspiraciones, cierta especie en cierto planeta, podría ser arriesgado, y, si se quiere, ilusorio, el optimismo de éxito. Ya veremos, por lo demás, que ésta es mala manera de plantear, pues, en cuanto a éxito parcial, es adecuado el optimismo; y, en verdad, la discusión

razonable sería sobre los casos y el grado (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 222-ss.).

El punto que exige una atención especial en el optimismo de éxito radica en el reconocimiento a realizarse cuando el éxito es parcial. Esto significa una evaluación en el grado que corresponda a la acción, donde debe valorarse la realización como signo moral bueno, aunque se haya dado solo en parte.

Del mismo modo el progreso moral le parece evidente:

Generalmente se piensa y se dice que al progreso intelectual no ha acompañado o no corresponde el progreso moral; y aun que éste no existe; y aun que hay decadencia. Yo he procurado sostener que no es así. Prescindamos, ante todo, de si el progreso es o no necesario. De hecho, en materia de progreso, el discutible podrá ser el intelectual; pero el moral es indiscutible. Es difícil darse cuenta de lo que ha podido significar, de lo que tienen que significar en la evolución moral humana, la agregación de un solo ideal: Agregar, no sustituir. Representémonos las sociedades de Grecia y de Roma, basadas en la esclavitud, institución natural para ellas, y en la cual en verdad todas las otras instituciones se cimentaban. Y representémosnos los efectos de la supresión de esa institución sola, esto es: la agregación de un solo ideal: el de la libertad de todos los hombres. Y, al resolver como uno, esta humanidad no se satisface: quiere cien, quiere mil, quiere todo. No sólo suprimir la esclavitud, sino que ni siquiera ha de haber clases menos felices: quiere igualar y levantar a los hombres... Otro caso: Antes, sólo era la patria: la nuestra. Los otros, los extranjeros, bárbaros, inferiores o subordinados. Pero la humanidad no quedó en ese concepto, y agregó otro ideal, haciendo cada vez más difícil, y en proporción hipergeométrica, la solución del problema. Hoy hemos de reconocer otras naciones, todas de la misma dignidad. Y sin que sufra la propia. Un ideal más: las queremos en armonía y confraternidad: ideal de humanitarismo (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 223-ss.- 226).

Vaz Ferreira cree en el progreso moral como indiscutible en relación con otras épocas, a pesar de que se pueda cuestionar el progreso intelectual. Esta posición se basa en el planteo de ideales concretados o por concretarse. Esto no está libre de conflictos morales, ya que los ideales se van sumando y no siempre logran armonizarse y realizarse plenamente, sin embargo, el desarrollo social implica que se vayan sumando cada vez nuevos ideales:

De donde resultan dos hechos: El primero es la interferencia de ideales. Todos estos ideales no son conciliables sino en parte; en parte interfieren. En los afectos, en los sentimientos, el ideal de vida personal, el ideal de la familia, el ideal de humanidad, son en parte concordantes pero en parte interferentes; en parte hay que sacrificar uno a otro. Los ideales científicos y los ideales artísticos en parte interfieren. Los ideales de trabajo y los ideales de goce; los ideales de bienestar material y los ideales de perfeccionamiento espiritual, son en parte interferentes, en parte conciliables; los ideales de razón y los de sentimiento; el bien de los más, de la mayoría, como un ideal; pero la conservación y el perfeccionamiento

de los seres superiores... En parte, esos ideales luchan, no se concilian (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 227).

Por lo tanto, se generan nuevos problemas que hay que resolver, por ejemplo la citada interferencia entre ideales diferentes, donde la acción sólo puede implicar sacrificar algún aspecto de ellos para poder realizarlos. En una sociedad democrática representativa como la nuestra, este enfoque tiene consecuencias prácticas directas, por ejemplo en el Parlamento. No hay por qué renunciar a los ideales, solo que en una sociedad diversa estos pueden ser en parte incompatibles en su ejecución, por lo tanto, esto requiere una actitud de renuncia, por parte de los representantes políticos, en algunas pretensiones partidarias para que lo esencial en cada caso pueda darse, como signo moral o valor de que lo bueno, aunque de forma parcial, pudo efectuarse.

Otras veces el ideal no está en la acción sino en la contención de la acción:

A propósito de esto he solido emplear en cierto sentido especial la designación de -posibles- "Cristos oscuros". 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... 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 eso 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 (VAZ FERREIRA, 1963b, p.228-ss.).

Ahora bien, no se trata solo de ideales de acción, sino que Vaz Ferreira nos habla también de ideal de seres humanos. Así aparece el concepto de "Cristos oscuros", oscuros para la historia, pero hombres notables para la humanidad, cuya vida virtuosa no se caracteriza por obras buenas visibles, sino, sobre todo, por una resistencia, por un freno moral para la práctica del mal. Su aparente debilidad no les

permite mostrarse al reconocimiento público, sin embargo, su conducta es esencial para evitar la realización del mal. Los grandes daños a la humanidad en el transcurso del tiempo, se llevaron a cabo por personas que no poseían este freno moral. En esta línea de pensamiento, el autor reafirma la idea de progreso moral en un optimismo por el aumento cada vez mayor de la resistencia, del repudio de la humanidad al mal. Una concientización mayor de las personas motivadas por un desarrollo en la sensibilidad. La “Escuela de Fráncfort” años más tarde insiste en esta idea de resistencia, como ideal educativo y como único camino para que la barbarie del nazismo no se repita. En consecuencia, el signo moral está dado por un cierto optimismo en la valoración del bien conquistado:

Este recuerdo de ideas que yo he defendido tanto, sugiere la actitud de espíritu que siempre he querido sugerir como la más verdadera y la más justa, y que sería, pues, una actitud optimista. Pero veamos los dos sentidos: En cuanto a optimismo de éxito, no puede ser más que relativo: la pretensión humana en su totalidad, excede a lo posible ¡con mucho!: conciliar todos los ideales, y llevar cada uno a su plenitud... Agregando más y más ideales antes de satisfacer los otros, ni con la imaginación se puede resolver... Pero siempre optimismo parcial en cuanto a obtención de algo, y cada vez más, en cada una de esas direcciones. Eso, objetivamente: pero en cuanto al valor, en cuanto al signo moral de la aventura humana, aquí, sí, sin restricciones. Lo agregado, creciente, es el horror, la resistencia. El signo moral no se determina por lo que queda de injusticia y crueldad, sino por el grado en que han sido dominadas y superadas. Lo esencial, repito, lo que determina el signo, es el sentido de esas variaciones hacia más amor, hacia más solidaridad: Ésa es la dirección: Ésa es "la flecha". Ahora: esas ideas y sentimientos ¿traen algún consuelo? Tal vez ninguno (y hasta tal vez no fuera bueno que la humanidad se consolara). Pero, aunque no traigan ninguno, deben enseñarnos a interpretar el verdadero sentido de la inquietud humana -a no agregar, a los dolores y horrores inevitables, el dolor y el horror supremo del pesimismo moral (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 229- a 236).

Por consiguiente, el signo de progreso moral aparece, según el autor, en la concientización motivada por un aumento de la sensibilidad humana. Un siglo XX cargado de tragedias solo puede contribuir a la idea de que algo peor ya no puede suceder, y de ello se reconquista la esperanza optimista en un futuro mejor.

La moral vazferreiriana depende en definitiva de un posicionamiento frente a la realidad abierto a un filosofar crítico y reflexivo. La forma de pensar determina específicamente los caminos de la acción. La fenomenología de Vaz Ferreira apunta a un conocimiento directo y profundo de la realidad. El pensamiento no deberá caer en el eclecticismo, en la búsqueda de lo mejor de cada teoría mezcladas en una concepción global, sino que “consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre

de la realidad (aunque aprovechando en lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado)” (Vaz Ferreira, 1963b, p.96).

Acercarse a la realidad tampoco significa buscar simplemente el equilibrio entre posiciones extremas:

Hay que pensar directamente; buscar lo verdadero y lo bueno. Pero hay un aspecto más profundo, y es que en la realidad, en los hechos, no existen extremos ni términos medios. Estas expresiones tienen sentido cuando se refiere a las teorías, a las doctrinas, a las formulaciones. En cuanto a la realidad, es como es, y el futuro será como será, y hay que describir la primera, prever el segundo, y en su caso desearlo, directamente: lo más adecuadamente posible, con los inconvenientes forzosos de la insuficiencia de las formulaciones y de la insuficiencia misma del espíritu humano (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 97-ss.).

No se niega el saber conquistado, pero, el punto medular es siempre la realidad. El pensamiento puede perfeccionarse junto al conocimiento alcanzado, solo que siempre será insuficiente para aprehender la totalidad de lo real. El pensamiento además deberá moderarse en la medida en que las concepciones teóricas que él produce pueden contener posiciones extremas, pero teniendo presente que los hechos son lo que son, en una perspectiva realista que no admite encontrar términos medios de interpretación ante posiciones contradictorias. Esta es una guía importante para llegar a acuerdos discursivos legítimos, sin negar la diversidad de posiciones, pero, sabiendo que no todas ellas se pueden justificar con argumentos sólidos y convincentes.

Del mismo modo:

La verdad se ha de buscar directamente, y con independencia de las teorías; y, en cuanto a su relación con éstas, pueden ocurrir tres casos: A veces, queda entre dos tesis ya sostenidas; otras veces, (cuando no coincide con alguna de ellas) puede ocurrir que extreme alguna; y otras veces todavía, y es el caso más interesante y el que quedaba afuera, otras veces todavía resulta que no había sido formulada. Lo único es que en muchos casos (sin duda frecuentes) el primero: el de buscar el "justo medio", es un eficaz procedimiento empírico de tantear la verdad. Pero nada más que eso (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 99).

En este punto Vaz Ferreira se aproxima a la idea de tratar de comprender la realidad como se nos presenta en sí misma. Las teorías funcionan como distorsiones de la verdad, ya que la tendencia en la mayoría de los casos es tratar de hacer encajar de alguna forma la explicación que se pretende verdadera con un marco explicativo preexistente. Eso significa racionalizar la situación para que se le

pueda dar cabida dentro de la teoría, en otras palabras, modificar los hechos, adaptándolos de alguna forma ilegítima o reduccionista al modelo establecido. El pensador reconoce el valor metodológico de acercamiento a la verdad cuando se busca situarla dentro de diferentes modelos, pero con la reserva de no distorsionar la verdad, distinguiendo claramente la diferencia entre los procedimientos y los hechos.

2.5 Sintetizando la línea de pensamiento expuesta en este capítulo

Si bien Vaz Ferreira rebate los sistemas, su pensamiento puede ordenarse en un todo coherente. Más allá de las soluciones, la percepción de los problemas puede comprenderse a partir de su experiencia biográfica. Al ver el cierre sistémico positivista en el que se había embarcado la Universidad de la República a finales del siglo XIX, la alternativa del filósofo fue una ruptura parcial que abriera el pensamiento filosófico a una contemplación amplia de la realidad, en una nueva Metafísica. Sabiendo además que la realidad puede ser pensada dentro de ciertos límites y expresada dentro del perímetro insuficiente del lenguaje. De ahí el compromiso de una Lógica viva que identifica, caracteriza y muestra las consecuencias de los paralogismos.

La reflexión filosófica solo tiene sentido a partir del vínculo con la práctica, el razonamiento se complementa con la experiencia vital, la razón con el sentimiento en una aplicación sensible al contexto. Los problemas de la vida deben ser pensados en profundidad para elegir de forma consciente entre las posibles soluciones, con sus ventajas e inconvenientes. Donde la conciencia moral se nutre también del buen sentido y valores fundamentales como la sinceridad. La apertura a múltiples perspectivas rebate las respuestas prontas en sistemas cerrados y conclusivos. Surge de esta forma un pensamiento abocado a lo real concreto, con el debido respeto a la diversidad de ideas en un marco multicultural.

Este camino que se establece con un procedimiento reflexivo, pero, que no se sostiene por verdades absolutas, traza el lugar del sujeto moral basado en la libertad. Sin embargo, existe una búsqueda por la verdad que se expresa a través de experiencias vitales, y en el plano moral en las consecuencias de las acciones. Pero esta verdad debe evaluarse en grados, en parte verdaderos, según el nivel de

argumentación y la situación a la que se pretende dar respuesta. Entre el bien y el mal hay una serie de matices que un espíritu moderado debe considerar como ideas a tener en cuenta, siempre afectadas por la duda.

Ahora bien, discernir todos estos aspectos apunta a eliminar falsos conflictos, a suavizar las relaciones humanas y conquistar acuerdos legítimos. En este sentido no constituye una ética de la felicidad, Vaz Ferreira no pretende dar recetas, ya que estas no existen, su preocupación principal parece ser una praxis justa que normalice la acción social de los individuos. Las éticas materiales incurren en sistemas reduccionistas, mientras que la visión del autor se abre al cruce de valores e ideales que pueden ser estimados en la experiencia de vida, que sin desconocer al individuo, lo integran al mundo social.

La educación cumple un rol fundamental en todo ese proceso, es necesario desarrollar la conciencia moral, los sentimientos morales son capacidades innatas del ser humano, pero la sensibilidad en lo más noble del espíritu debe ser cultivada. Para esto se necesita una conciencia filosófica, crítica y reflexiva, que funda su juicio moral en un conocimiento amplio, pero sobretodo consciente de sus limitaciones. Elimina de esta forma la presunción de saberlo todo con lo cual permite el surgimiento de un sujeto tolerante y accesible a la comprensión de los demás. Tolerancia no significa aprobación o adulación, por consiguiente, esto no lo exime de la responsabilidad con la verdad y el bien.

De este modo, la filosofía de Vaz Ferreira parece limitarse a la conciencia, dejando la decisión moral en las cuestiones de foro íntimo, sin embargo, emerge en el autor una preocupación especial por el entendimiento social, por la convivencia social armoniosa sostenida en relaciones que aspiran al consenso. Esto no puede explicitarse en la esfera puramente individual, sino bajo la intervención social mediada por el estudio sobre la problemática del lenguaje. En estos parámetros se fundamenta la relectura de su pensamiento en una aproximación con Jürgen Habermas, contemplada en el tercer capítulo.

Capítulo 3

Un encuentro entre Habermas y Vaz Ferreira en la pragmática del lenguaje

En los capítulos anteriores el punto de partida acerca del pensamiento de ambos filósofos, alude a las críticas de estos, a la concepción positivista de las ciencias. Esto se debió, en el caso de Habermas, a la necesidad de superar esa “racionalidad menguada”, para considerar desde el punto de vista racional el conocimiento práctico con base en la cotidianidad. Rescatando la praxis de la inferioridad a la que había sido sometida por el positivismo y la tradición filosófica en relación con la teoría, el autor pretende fundamentar las relaciones humanas desde la acción comunicativa de entendimiento. Con esta finalidad Habermas distingue las ciencias sociales de las ciencias naturales:

Los sistemas sociales están, sin embargo, en contextos vitales de orden histórico, su sitio no está al lado de esos sistemas repetitivos, para los que resultan posibles enunciados certeros de tipo empírico-científico. El radio de las ciencias sociales se limita, paralelamente, a relaciones parciales entre magnitudes aislables; las conexiones más complejas y de un grado superior de interdependencia se evaden de las injerencias científicamente controladas, y mucho más, desde luego, los sistemas sociales globalmente considerados (1973b, p. 157-ss.).

De este modo, el filósofo muestra la insuficiencia de la reducción metodológica positivista pretendida hacia todas las ciencias. La apreciación legaliforme bajo fórmulas controlables de las ciencias naturales, una vez extendidas a los fenómenos sociales dejan escapar la realidad de los mismos, como dice Vaz Ferreira, tal vez por un exceso de Metafísica; es decir, por una pretensión objetivista que termina por evadir la realidad social.

Siguiendo este camino y con base en la cotidianidad, Habermas sustenta que:

Sobre el suelo de estas creencias universales vienen a problematizarse, en cada ocasión, *algunas* de estas convicciones fijadas precientíficamente, y sólo resultan perceptibles en su validez meramente hipotética cuando el hábito a ellas vinculado deja de garantizar, en el caso en ese momento actual, el éxito esperado (1973b, p. 171).

Entonces, la explicación de los fenómenos sociales tienen un trasfondo de respuestas precientíficas que son creíbles siempre que cumplan con el fin deseado, pero, que se problematizan si no logran restablecer el equilibrio. En otras palabras, si la solución no es la deseada o adecuada, el marco científico discursivo tendrá que fundamentar nuevas respuestas. Desde esta perspectiva el positivismo desconoce el mundo de la vida:

El postulado de la neutralidad valorativa demuestra que los procedimientos empírico-analíticos no son capaces de darse cuenta de la referencia respecto de la vida en la que, en realidad, ellos mismos se encuentran objetivamente. En el seno de una referencia vital fijada en el lenguaje cotidiano y estampada en normas sociales experimentamos y enjuiciamos tanto cosas como seres humanos con vistas a un sentido específico, en el que el contenido descriptivo y el normativo vienen a decir conjuntamente tanto acerca de los sujetos allí vivientes como sobre los propios objetos experimentados: los «valores» se constituyen dialécticamente en la relación entre unos y otros (HABERMAS, 1973b, p. 175).

El positivismo, al ignorar la *Lewensbelt*, pierde las raíces vitales que sostienen la posición cognitiva de los hechos que ellos pretenden explicar. Esta experiencia vital es esencial en Vaz Ferreira como sostén del sentido moral, que viene a complementar el aporte racional en las acciones morales. Esa especie de saber intuitivo genera un sentimiento o sensibilidad, que según este filósofo cumple un papel motivacional que la razón por sí sola no alcanza.

En lo que se refiere a esa racionalidad positivista que estrecha los espacios del conocimiento, Habermas expresa directamente su oposición:

La autointelección positivista acciona de manera restrictiva; detiene la reflexión válida en los límites de las ciencias empírico-analíticas (y formales). Me opongo a esta encubierta función normativa de una falsa consciencia. De acuerdo con las normas prohibitivas de cuño positivista, ámbitos enteros de problemas deberían ser excluidos de la discusión y abandonados a posiciones y enfoques irracionales, por mucho que, como creo, no dejen de resultar susceptibles, asimismo, de clarificación crítica. Confío en la fuerza de la autorreflexión: si reflexionamos acerca de lo que ocurre en los procesos de investigación, accedemos a la certidumbre de que nos movemos siempre en un horizonte de discusión racional cuyos límites están trazados con una amplitud muy superior a la que el positivismo juzga permisible (1973a, p. 222).

Esto evidencia en concordancia con Vaz Ferreira, que lo que hace el positivismo es limitar de forma inadecuada los ámbitos del conocimiento impidiendo la acción de la razón en ciertos espacios del saber, como por ejemplo en la acción moral, la cual no puede caer en un puro voluntarismo con consecuencias

injustificables desde el punto de vista social. Valorar la racionalidad con sus restricciones, pero, sustentada por la crítica, es un punto sustancial para ambos filósofos. La discusión racional debe ser amplia y abierta hacia todos los contenidos pertinentes que afecten la experiencia vital y la interacción humana, donde la autorreflexión debe ser un camino demandante en tanto que seres humanos capaces de participar en el mundo, tanto en el plano de referencia objetiva, como también social o subjetiva. Conste que, si bien el mundo subjetivo no sería objeto de discurso, sin embargo, no significa que quede ajeno a la autorreflexión como evaluación racional, que se refleja en la fidelidad de las acciones.

Habermas dice que:

La búsqueda de la experiencia originaria de un inmediato evidente está condenada al fracaso. Hasta la más elemental percepción viene categorialmente preformada por el instrumental fisiológico de base, y no sólo eso, sino que resulta tan determinada por la experiencia precedente, por lo heredado y aprendido, como anticipada por el horizonte de las expectativas e incluso de los sueños y temores (1973a, p. 225).

Con esta afirmación sigue tajante contra la pretensión positivista de objetividad, contra la idea empirista donde el sujeto entra como una *tabula rasa* en la relación cognoscente con el objeto.

No se debe olvidar la continuidad del saber y la base del conocimiento científico en un mundo de experiencias compartidas que anteceden a cualquier intento de investigación. Desde el inductivismo epistemológico ya se ha descartado la existencia de enunciados observacionales, sin un conocimiento previo que guíe el proceso del razonamiento inductivo en las ciencias de la naturaleza. A esta percepción Vaz Ferreira agrega, además, que el acercamiento cognitivo a los hechos no implicaría la sentencia conclusiva de los mismos, sino tan solo la marca de una posibilidad epistémica dentro de la complejidad de lo real.

Por consiguiente, en un camino análogo, Vaz Ferreira ve en el positivismo un reduccionismo metodológico, que valida tan solo una forma de conocimiento, generando una noción restringida y falsa de la realidad. En consecuencia, solo liberándose del positivismo la filosofía o “nueva metafísica”, abre el pensamiento a una reflexión crítica fundada que permite identificar y superar los errores en la concepción de lo real y en las relaciones humanas con el objetivo de alcanzar un entendimiento. Tanto un filósofo como el otro pasan a transitar por la falibilidad del conocimiento trazando caminos posibles que obedecen a criterios de racionalidad

amplios, apenas con procedimientos compartidos, sin la pretensión de aceptar o imponer de antemano contenidos verdaderos.

3.1 Buscando un lugar en la tradición filosófica

De esta forma, todo indicaría un acercamiento entre ambos autores desde la filosofía del lenguaje. Sin tener como objetivo encontrar un criterio clasificatorio para el pensamiento de Vaz Ferreira, lo que sería poco productivo para el problema en cuestión y contrario a las raíces de su pensamiento, se hace necesario conocer la percepción habermasiana acerca de la historia del pensamiento filosófico occidental, y desde esa perspectiva se tratará de situar al filósofo uruguayo para su mayor comprensión. Habermas en este sentido habla de tres grandes momentos en la evolución de la filosofía;

1- Filosofía del ser, donde:

El Uno y el Todo resultan de un esfuerzo heroico del pensamiento, el concepto de Ser surge con el tránsito desde la forma gramatical y nivel conceptual de las narraciones a la explicación deductiva conforme al modelo de la geometría. De ahí que desde Parménides se establezca una relación interna entre pensamiento abstractivo y su producto, el Ser. Platón saca de ello la conclusión de que el orden creador de unidad que subyace como esencia a la diversidad de los fenómenos, es él mismo de naturaleza conceptual. (...) De la naturaleza conceptual de lo ideal toma el Ser otros atributos cuales son el de universalidad, necesidad y supratemporalidad (1990, p. 40-ss.).

El pensamiento ontológico, desde la representación de una totalidad armónica, pretende captar y expresar los atributos esenciales del ser del mundo. Recurriendo muchas veces a un trascendentalismo idealizado de la realidad, que se explica mediante la necesidad lógica impuesta por el razonamiento deductivo. Existiría un núcleo esencial, trascendente al sujeto, desde el cual se derivan todos los entes que constituyen dicha realidad.

2- Filosofía de la conciencia:

Ya se entienda la razón en términos fundamentalistas: como una subjetividad que posibilita al mundo en conjunto, ya se la conciba en términos dialécticos: como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia se da a sí mismo cobro en ese proceso en qué consiste, en ambas variantes la razón sale confirmada como reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora. (...) La teoría exige desprenderse de la actitud natural frente al mundo y promete el contacto con lo extra-cotidiano (1990, p. 42-ss.).

La reflexión filosófica se vuelve sobre el sujeto, buscando en la razón el sentido de la realidad. Desde el *cogito* cartesiano hasta el espíritu absoluto hegeliano, se muestran como ejemplos de un modelo introspectivo sistemático con lo cual el filósofo enfrenta los problemas. La subjetividad es el referente para un modelo especulativo que comprende y se responsabiliza por el mundo y las acciones del hombre.

De ahí el predominio de la teoría frente a la práctica:

La actitud metódica, que tiene por fin proteger al científico de todos los prejuicios locales, queda peraltada en la tradición universitaria alemana hasta el propio Husserl y convertida en una primacía, a la que se trata de dar fundamentación interna, de la teoría sobre la praxis. (...) La autarquía del modo de vida teórico se sublima en la filosofía moderna de la conciencia convirtiéndose en teoría que se fundamente absolutamente a sí misma (1990, p. 43).

Ya en la obra *Metafísica* de Aristóteles se percibe una fundamentación del saber teórico como superior a los demás saberes en la medida en que se presenta como desinteresado, atendiendo al deseo puro del conocimiento como contemplación de la realidad. Esta tendencia se acentúa aún más en la modernidad, cuando el conocimiento científico se nutre de la pretensión de objetividad que trasciende el contexto del saber prerreflexivo de la cotidianidad, como forma de atenerse a los hechos. La filosofía de la conciencia procura alcanzar un saber superior a la praxis, aun cuando se alude al mundo empírico, de forma totalmente autorreferencial. Ese prescindir de la praxis para fundamentar la teoría rechazado por Habermas, tampoco es compartido por Vaz Ferreira, para quien la reflexión filosófica se basa en los problemas de la praxis como experiencia vital.

1- Filosofía del lenguaje, en esta el proceso filosófico tiende a cambiar:

Durante el siglo XIX se difunde pronto la crítica a la cosificación y fundamentación de las formas de trato y formas de vida, así como a la autocomprensión objetivista de la ciencia y la técnica. Estos motivos fomentan también la crítica a los fundamentos de una filosofía que embute todo en relaciones sujeto-objeto. En este contexto hay que situar el cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Finalmente, el primado clásico de la teoría sobre la práctica no logra resistir la evidencia de unas interdependencias entre ambas, que cada día se tornan más patentes. La inserción de las operaciones teóricas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación, hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación. Con la idea, por ejemplo, de mundo de la vida, éstos cobran rango filosófico (1990, p. 44).

Del reconocimiento en relación con el conocimiento científico de que no se puede sustentar como totalmente objetivo y neutral, se genera una nueva relación de complementariedad y equilibrio entre teoría y praxis. Es ahí donde, según Habermas, se da una valoración de la *Lewensbelt*, en el giro hacia la filosofía del lenguaje. El conocimiento pasa a ser considerado en el marco de la comunicación, vinculado a un contexto cotidiano de lenguaje y de acción.

En la nueva filosofía del lenguaje:

La racionalidad se encoge reduciéndose a racionalidad formal tan pronto como la racionalidad de los contenidos se evapora y se convierte en validez de los resultados. Ésta depende de la racionalidad de los procedimientos conforme a los que se tratan de resolver los problemas empíricos y teóricos en la comunidad de investigadores y en la esfera de la ciencia organizada, y problemas práctico-morales en la comunidad de los ciudadanos de un Estado democrático y en el sistema jurídico. Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atendido a procedimientos. La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de los fenómenos (HABERMAS, 1990, p. 45).

La razón pierde el papel favorecido por la creencia en la determinación *a priori* de contenidos esencialistas, para cumplir con criterios ordenadores de la realidad. Ya no existe un dictamen de autoridad en relación con la verdad, sino un camino racional que valida los resultados. La reflexión procedimental favorece la comprensión de lo real, sin que esta resulte totalizadora y concluyente.

Por consiguiente:

El falibilismo de las teorías científicas es incompatible con el tipo de saber que la filosofía primera se autoatribuye. Todo sistema comprensivo, cerrado y definitivo de enunciados, para pretender ser definitivo tendría que estar formulado en un lenguaje que no requiriese comentario y que no permitiese ya corrección alguna, ninguna innovación, ninguna interpretación que hubiese de tomar distancias respecto de él; tendría, por así decirlo, que detener su propia historia de influencias y efectos. Este carácter definitivo es incompatible con la apertura no prejuzgada del progreso científico del conocimiento (HABERMAS, 1990, p. 47).

En este sentido, Vaz Ferreira afirma que no existen respuestas perfectas, sino que todas se ven afectadas por la duda. Esto conduce a admitir una visión de las soluciones a partir de los diferentes grados de verdad, con los cuales se puede elegir dentro de un espectro diverso de posibilidades, la respuesta más adecuada.

En el plano práctico, además, se debe evaluar al tomar una decisión las posibles consecuencias de los actos implicados.

Como resultado en este proceso:

La filosofía no puede pretender, ni un acceso privilegiado a la verdad, ni estar en posesión de un método propio, ni tener reservado un ámbito objetual que le fuera exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le fuera peculiar. Sólo entonces, en una división no excluyente del trabajo, podrá aportar la filosofía lo mejor que puede dar de sí, a saber: su tenaz insistencia en planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo, preteórico de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente, procedimiento en el que, por cierto, la anamnesis platónica queda despojada de su carácter no discursivo. Esta dote recomienda a la filosofía como un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan por desarrollar una teoría de la racionalidad (HABERMAS, 1990, p. 48-ss.).

El abandono por parte de la filosofía de la pretensión de poseer el sistema de la ciencia primera, no significa que su tarea sea menos importante. Su cometido abraza una vigilancia severa de la racionalidad con criterios fundados y compartidos, y, al mismo tiempo, el compromiso con el filosofar como proceso reflexivo y crítico, dentro de un objetivo de consenso frente a cuestiones que han sido problematizadas. Como se ha dicho anteriormente, cuando las respuestas del mundo de la vida ya no solucionan los problemas en el marco de la diversidad cultural, entonces se abre la posibilidad de alcanzar un acuerdo mediante el discurso. De ahí la función específica de la filosofía como intérprete de la realidad, ampliando el horizonte de otras disciplinas, y a la vez cuidadosa de la racionalidad que ya no puede limitarse a la instrumentalidad científica.

Tratando de encontrar un fundamento inmediato para la moral vazferreiriana, de acuerdo a la evolución de la filosofía según Habermas, entraríamos directo en la filosofía de la conciencia. La interioridad autorreflexiva está presente en consideraciones que hacen al sujeto moral, pero siempre alertando a la conciencia moral para no caer en sistematizaciones indebidas.

Desde el comienzo de sus reflexiones sobre una moral viva y concreta, Vaz Ferreira plantea el impedimento de crear sistemas normativos que proporcionen soluciones ideales perfectas ante los problemas morales. Se está delante de cuestiones normativas para las cuales existe una pluralidad de fundamentos posibles, una variedad de razones y motivos, con ventajas e inconvenientes, que no se pueden reducir a una única solución. Del mismo modo hay que tener presente

que la conducta humana responde a una variedad de factores, donde no hay fórmulas cuantitativas o cualitativas para identificar y atender la relevancia y jerarquía de los mismos. Por consiguiente, la moral viva tendría que desarrollar fundamentos positivos, empíricos y concretos, lo que refleja la conciencia de las limitaciones del conocimiento humano (Ardao, 1961, p. 49-ss.).

La combinación de todos esos factores, como interferencia de ideales, da a la moral viva un carácter conflictivo, producto de “espíritus sinceros y libres” que “hacen al progreso moral”, donde los “cristos oscuros”, sujetos de la historia que poseen la legitimidad, por tener “la caridad de los santos de la historia, el patriotismo como sus héroes, amor a la ciencia como los mártires de la verdad”, lo máximo histórico de sentimiento en lo que corresponde a la vida pública, pero también lo máximo de sentimientos ahistóricos o privados que hacen a las virtudes familiares, de amor, etc., aparecen como agentes de una moral de la resistencia. Es este, el sujeto histórico por excelencia, que puede no registrar su nombre en las evidencias historiográficas, pero que es el agente capaz de resistir al mal, que aporta a la transformación social no por el exclusivismo sino por la inclusión de lo heterogéneo (Acosta, 2009, p. 5 a 7). La resistencia es también psicológica, el sentir a partir de la toma de conciencia inhibe las malas acciones, propiciando el progreso moral de la humanidad. Esa es la acción de un ser que se encarna históricamente con su experiencia vital, fortaleciendo su raciocinio para superar la incitación al mal. La moral comprende de esta forma una aproximación entre la construcción de cierta forma idealizada de la realidad, si se quiere llamar una suerte de “utopía”, desde donde se establece un marco regulador para el intento de realización práctica.

3.2 Competencia comunicativa y educación

En su reflexión, Vaz Ferreira identifica en la moral un problema racional, es decir, como el problema de entender bien, de comprender con exactitud en la experiencia que también es intelectual, la dicotomía bien y mal, pero, que apunta evidentemente a un proceso de transformación de la vida. En dicho proceso en lugar de recurrir a la fuerza, a la guerra o a la violencia en sus diferentes expresiones, el autor entiende que el cambio en las condiciones de vida se debe sobre todo a

factores de educación y de cultura, como camino de progreso moral, como posibilidad de encontrar la realización personal (Liberati, s/f, p.6 a 9).

Para integrarse en ese proceso de entendimiento como sujeto moral participante y autónomo, es necesario en términos de Habermas, que este aprenda y desarrolle su competencia comunicativa, ya que la ética discursiva asimila la concepción constructivista del aprendizaje, a través de la cual se forma una voluntad discursiva, que se diferencia de la acción comunicativa por un cambio de actitud, <que el niño que crece dentro de la praxis cotidiana comunicativa no puede dominar desde el comienzo>, y que lo conduce a preocuparse y cuestionar las pretensiones de validez (1994, p. 148). Es decir, la capacidad de entendimiento dentro de una determinada *Lewensbelt* se expresa con cierta espontaneidad ya que el sujeto forma parte desde siempre de un determinado contexto que le brinda modelos de interacción exitosa, pero, en el plano discursivo se necesita el aprendizaje de capacidades especiales donde el sujeto moral pueda defender argumentativamente pretensiones de verdad o de justicia.

El mundo social es evidentemente ese contexto de formación, a lo que Habermas agrega:

Pues el “sí mismo”, el <auto> de la autorrealización realizativamente (*performativ*) establecida mediante la asunción por parte del hablante de la perspectiva desde la que lo ve y lo entiende el oyente no es introducido, a diferencia de lo que ocurre en la relación de reflexión, como objeto del conocimiento, sino como un sujeto que se forma mediante participación en interacciones lingüísticas y se manifiesta en su capacidad de lenguaje y acción. (...) todo cuanto merezca el nombre de subjetividad, aunque se trate de ese estar familiarizado consigo que tan previo parece, se debe a la implacable coerción individualizadora que ejerce el lenguaje como medio de los procesos de formación, los cuales no cesan mientras haya de actuarse comunicativamente (1990, p. 36).

La competencia comunicativa, en tanto que sujeto capaz de lenguaje y acción, se adquiere mediante la participación comunicativa. La interacción social es responsable por la formación de capacidades subjetivas, en otros términos, no se adquieren desde el rol de observador como en el caso del conocimiento científico, sino en la actividad social realizativa.

En este sentido, el interés por la educación en la formación de capacidades de participación para la autonomía moral ciudadana es, sin dudas, una idea compartida por ambos filósofos. Con relación a Vaz Ferreira la reflexión pedagógica ha sido una constante en toda su vida, es esta la tarea del filósofo-educador de

quien se ha hablado muchas veces. Posiblemente el punto de partida sea la distinción entre el saber y el hacer en términos pedagógicos, donde la separación entre aprender solo por reglas y teorías, y aprender exclusivamente por el ejercicio práctico y empírico, como lo dice Vaz Ferreira: “son, casi en todos los casos, modos insuficientes e incompletos de aprender” (1963a, p. 51). No está evaluando en ese caso la utilidad del aprendizaje, lo que lo podría llevar a inclinarse por el medio práctico de adquisición, sino que insiste en la visión complementaria de teoría y praxis. Es ese espíritu mediador en muchos aspectos, de moderación y apertura que orienta la percepción de su pedagogía.

El autor lo expresa más precisamente diciendo:

El verdadero espíritu de la pedagogía, el que debe tender a penetrarla cada vez más, es el de suprimir todas esas inhibiciones, todos esos impedimentos, el de ir, cada vez, eliminando esa creencia o esa sensación de que hay una serie de cosas prohibidas por principios absolutos, aun cuando el sentido común o la espontaneidad o la simpatía las pidan. No encerrarse en el exclusivismo de teorías que lleguen a erigir en regla, en ley absoluta, en dogma, tal o cual principio, llevando hasta las cosas más buenas a la exageración. Y también debería distinguirse la pedagogía moderna –digo debería, porque no lo hace– por este otro carácter; el de no contentarse, en la solución de las cuestiones, con la simple teorización, con los simples razonamientos, sino llevar las teorías a la experiencia (Vaz Ferreira, 1963a, p. 256-ss.).

Bajo esta condición, el autor reafirma la actitud de un proceso liberador que debe apoderarse del educador cuando este evita cerrarse en sistemas explicativos que pretenden dar respuestas a todos los problemas, desde algún dogma establecido de forma *a priori*. Se sigue insistiendo al mismo tiempo, en el lugar relevante de la experiencia, es decir que el hecho de hacer y de visualizar el contexto de acción, conociendo las condiciones reales de aplicación, es fundamental para el logro de los fines y la evaluación de sus resultados. Esto supone además, conocer las experiencias extranjeras, pero no en una perspectiva de trasplantes incondicionales de recetas a la que se es posible tender por una sobrevaloración de lo que viene del exterior, sino como elementos de análisis crítico, de discernimiento, que pueden brindar aportes significativos a la experiencia local.

Es en ese camino, como buen conocedor de la psicología del estudiante, que Vaz Ferreira sugiere un método pedagógico, no como principios absolutos que deban seguirse, pero sí como ideas directrices que marcan reglas y procedimientos a tener en cuenta (1963a, p. 37). Entre esas ideas él distingue especialmente dos:

Una es la idea directriz (tendencia o sistema) del escalonamiento. La otra la idea directriz (tendencia o sistema) de la penetrabilidad. (...) En otras palabras: ir suministrando al niño materia pedagógica preparada y adaptada para su edad. Graduación. Escalonamiento. (...) El niño sólo percibirá y sentirá algo de lo que hay (en esa materia) después la irá penetrando, a medida que se vayan desarrollando sus propias aptitudes (1963a, p. 40-ss.).

En este sentido, se sugiere un proceso pedagógico de doble adaptación, uno en el que el educador ajusta los contenidos a enseñar a las características propias de la edad de quienes aprenden, y otra, la adaptación del educando a lo que hay que aprender en el desarrollo de aptitudes que le permiten ir asimilando gradualmente el material proporcionado en un proceso de profundidad cada vez mayor. Entonces una misma obra podrá ser penetrada <por ejemplo un libro clásico de literatura> en edades diferentes de formas diferentes, y en una educación constante con la riqueza de quien comprende desde experiencias renovadas. En este caso, la no evidencia de los conceptos funciona como elemento motivador. Esto implicaría, además, siendo fiel a Habermas, el seguimiento educativo acorde con las etapas del desarrollo de la conciencia moral explicado por Lawrence Kohlberg en la línea de la psicología cognitiva de Jean Piaget.

3.2.1 Desarrollo y características de la conciencia moral

Ahora bien, la conciencia moral una vez que se desarrolla de la forma más amplia posible expone las debilidades humanas, como también sus propias limitaciones en tanto que actividad puramente individual, motivo por el cual Vaz Ferreira manifiesta que:

Así, el sujeto con verdadera vida moral, duda y sufre; su vida espiritual es conflictual. Y en cuanto a ciertos hombres que "sólo dependen de su conciencia"; ¡ah!, éstos, pueden ser los más terribles, cuando esa conciencia es poco sensible o cuando se va embotando o amaestrando. Con cualesquiera otros hay esperanzas. Con éstos, ninguna. Que no les importe, por ejemplo, el juicio de los otros: indiferencia a la estimación, a la aprobación, a las mismas alabanzas... cuando ello es real, no es buen signo de superioridad, sino más bien de inferioridad. La simpatía, el amor humano, nos hacen sensibles a la aprobación y a la simpatía de los otros. El bueno quiere ser querido, y la desaprobación, como toda antipatía, le duele y debe hacerlo sufrir. Ser insensible a la aprobación y al cariño de los hombres, revela falta de ciertos sentimientos buenos en sí y eficaces para el bien. Lo que hay que evitar -eso sí- para entender esto, es la confusión entre sufrir o no sufrir y el modo de actuar. Lo malo, lo inferior, no es sufrir por el juicio injusto de los otros, sino modificar por eso la acción. Es la acción del hombre superior, del hombre bueno la que no está subordinada a

los juicios ajenos. Él obra en el sentido del bien, de su deber o de su amor, con independencia de los juicios; pero los siente y los sufre. Así actúa el bueno y superior, sufriendo por todo: Por el bien que no logra realizar objetivamente, por el bien que tiene que dejar de hacer, y aún por el mal que tiene que hacer al resolver los conflictos. Y también por la desaprobación y la falta de simpatía de los otros. Pero, todo ese sufrimiento, por una parte es condición de su bondad, y, así, de su acción buena. Por otra parte, de hecho, es estímulo (aunque en lógica puramente racional pudiera parecer lo contrario) para acrecer su acción en cantidad y calidad, para intensificarla y para mejorarla (1963b, p. 51-ss.).

La conciencia moral, en tanto que capacidad subjetiva, cuenta con una cierta plasticidad que no asegura por sí sola la rectitud del juicio moral. Nada más común que el sujeto al cerrarse en sí mismo, en su propio juicio moral, no logre ver la imperfección de su decisión, ni tampoco los errores de la acción realizada y sus consecuencias para con los demás. La racionalización en este caso puede evitar el remordimiento de la conciencia, fomentando un quiebre de sensibilidad. Se ve en este pasaje del autor un acercamiento a la ética deontológica. Este expresa el deseo de cumplimiento con el deber moral, de respetar la ley moralmente justa, sin estar subordinado a la acción o respuesta del otro. Esta cierta gratuidad en el cumplimiento del deber mantiene cierta independencia y libertad de la actividad moral con respecto a las expectativas y respuestas de gratitud de los demás involucrados, favorecidos por el bien realizado. Esto no le quita sensibilidad ante el dolor sufrido o que se ha visto obligado a cometer para solucionar el conflicto, pero lo importante es no desviar su acción para evitar su sufrimiento provocando el mal ajeno. Estas limitaciones son percibidas tanto por Vaz Ferreira como por Habermas, el primero sugiere actuar con cierta objetividad, mientras que el segundo propondrá resolverlas dentro de la intersubjetividad dialógica. Lo cierto es que las posibles implicaciones se trasladan al campo de la comunicación y del lenguaje, como veremos a continuación.

3.3 Desde una aproximación a la filosofía del lenguaje

De acuerdo a lo establecido anteriormente, Habermas sustenta un cambio de paradigma en la historia de la filosofía contemporánea:

Mientras que el signo lingüístico se había considerado hasta entonces como instrumento y elemento accesorio de las representaciones, ahora es ese reino intermedio que representan los significados lingüísticos el que cobra

una dignidad propia. Las relaciones entre lenguaje y mundo, entre oración y estado de cosas disuelven las relaciones sujeto-objeto. Las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales (1990, p. 17).

La antigua separación gnoseológica entre sujeto cognoscente y objeto se había visto modificada por la interpretación fenomenológica de los hechos de la conciencia, ya que no es posible poseer el objeto en su materialidad sino tan solo su descripción en tanto que fenómeno psíquico provocado por este. Pues bien, esto conduce a un abordaje filosófico del signo lingüístico que representa la realidad mundanal y que puede ser compartida socialmente en el proceso de comunicación lingüística. En un principio con la analítica del lenguaje esta reflexión se limita al puro semanticismo lógico-formal, pero luego desde el segundo Wittgenstein a Habermas cobra especial interés el aspecto pragmático.

De esta forma:

El giro lingüístico ha asentado a la filosofía sobre un fundamento más sólido y la ha sacado de las aporías de la filosofía de la conciencia. Pero también ha dado lugar una comprensión ontológica del lenguaje que autonomiza frente a los procesos de aprendizaje intramundanos la función abridora de mundo que el lenguaje posee, y transfigura las mudanzas de imágenes lingüísticas del mundo en un *poiético* acontecer esencial protagonizado por no se sabe bien qué poder originario (HABERMAS, 1990, p. 18).

Las dificultades lógicas del solipsismo de la filosofía de la conciencia, ahora se intentan superar arraigando la filosofía en el lenguaje, en percepciones abiertas de la realidad que posibilitan las representaciones diversas del mundo. Dichas representaciones no son más simples estructuras mediadoras entre el sujeto y el objeto, sino que constituyen la propia dimensión ontológica-cognitiva de los hechos.

Como hemos visto, según este criterio, priman en el análisis del pensamiento de Vaz Ferreira aquellas ideas que lo sitúan en términos habermasianos como perteneciente a la filosofía de la conciencia, sin embargo Liberati reconoce que:

Muchas de las ideas de Carlos Vaz Ferreira tienen que ver con la filosofía del lenguaje. Comentarlas es una tarea difícil, porque poco en sus enseñanzas está pensado – y mucho menos expuesto – a la manera de los modernos filósofos del lenguaje. Pero es indiscutible su circunscripción a problemas que surgen y nociones que se originan a partir del objeto lingüístico (1980, p. 7).

A estas consideraciones agrega Liberati:

Hay en Vaz Ferreira, casi explícita, una noción sobre el significado, que es necesario exhumar, para visualizar todas las dimensiones de su obra que, a nuestro parecer y como estamos tratando de demostrar, convierte a su autor en un verdadero filósofo del lenguaje y, tal vez, en uno de los primeros filósofos del lenguaje común de este siglo (XX) (1980, p. 47).

Sugiere Vaz Ferreira observar el sentido en que las palabras son utilizadas, para comprender su sentido consagrado <destinadas para cierta significación>. Una hermenéutica del lenguaje desde una cierta pragmática, en el que se identifica su “última” interpretación; entendida como la captación nítida del significado. Para el autor el lenguaje es entendido como instrumento, lo que no significa que su concepción sea una gramática, una lógica, o hasta una psicología, en su forma pura y excluyente, sino aspectos complementarios de todas ellas con el intento de entender la comunicación en el uso pragmático en el que se desarrolla.

Si para la filosofía pensar es conocer, esta relación nos sitúa dentro del esquema de relaciones: lenguaje pensamiento y realidad. Entiéndase así la existencia de una comunidad de hablantes en un proceso de comunicación que es inherente a las actividades de discutir, dialogar, acordar, declarar, etc. y por consiguiente se sirve de modo apodíctico del lenguaje. El contexto naturalmente humano del lenguaje es siempre cultural, mediado simbólicamente, donde el sujeto se integra en un modo de pensar y de actuar, asimilando el contenido conceptual y normativo de esa cultura. Así el referente fundamental de la relación pensamiento-lenguaje es la realidad, es decir en palabras de Cassirer “El lenguaje no entra en un mundo de percepciones objetivas solo para asignar *nombres* (...) es en un sentido el mediador por excelencia para la conquista y construcción de un verdadero mundo de objetos”. En este sentido, en la acción lingüística se va formando el concepto de realidad, tanto en relación con los objetos materiales como a los objetos culturales (en diferentes niveles: psicológico, histórico, científico, artístico, etc.), y las estructuras que los relacionan, que si bien trascienden al sujeto en su individualidad también lo incluyen (Yeanplong, 2003, p. 35-ss.).

A partir de estas ideas, se pretende dar motivos para afirmar que quien piensa y conoce acerca de la realidad, expresándose a través del lenguaje, necesita criterios de ordenamiento, o como dice J. C. Yeanplong siguiendo a Gérard Fourez: hace falta “elaborar mapas o modelos para interpretarla” como “representación del mundo que en determinados contextos juzgamos práctica (o útil)” (2003, p. 36-ss.).

Entonces, cada modelo permite comprender el mundo desde una determinada situación o contexto, y a la vez proporciona las condiciones formales para poder actuar. A la racionalidad expresada en cada modelo le podríamos llamar lógica. Por lo tanto, en este caso corresponde en lugar de considerar una lógica - como único patrón de percepción del mundo-, hablar de la existencia de diferentes lógicas, donde cada una proporcionaría el criterio más adecuado para la comprensión del aspecto de la realidad en cuestión.

Aceptando la necesidad de ordenar y comprender la realidad, Vaz Ferreira visualiza como útil e importante el desarrollo de un análisis del lenguaje:

Lo que hay que comprender es lo siguiente: es deseable y bueno darnos cuenta de todo lo que ignoramos, discriminar lo cierto de lo falso y de lo dudoso; y, a propósito de lo cierto, determinar el plano de abstracción en que es cierto; y, a propósito de lo dudoso y de lo probable, graduar la creencia con la mayor justeza posible; estamos aprendiendo a hacer eso, y, aunque estamos en los comienzos, tenemos derecho de sentir alguna satisfacción por lo que hemos conseguido, y fundamento para prever un progreso mucho mayor. Como otra adquisición valiosísima debemos estimar nuestros hábitos analíticos, nuestra desconfianza por las fórmulas y por las simetrizaciones ficticias verbales y conceptuales; pero comprendiendo bien que esa desconfianza no es más que la actitud que corresponde ante el hecho de la insuficiencia de los esquemas verbales y de los esquemas conceptuales (por lo menos en una inmensa cantidad de casos) para expresar adecuadamente la realidad. El darnos bien cuenta de esto nos servirá: 1º Para estimular nuestro pensamiento, tanto en sentido positivo (mostrándonos que la ejercitación de los hábitos de pensar analíticos acerca el pensamiento a la realidad) como en sentido negativo (destruyendo inhibiciones que no tienen razón de ser). 2º Para aprender a evitar, a prevenir y a reconocer esas proyecciones ilegítimas, y a guardarnos de sus efectos (1963b, p.171-ss.)

Es necesario sanear nuestro estado mental, como dice el autor, reconocer los límites y errores del lenguaje y del pensamiento, es la mejor forma de acercarse a la realidad. Discriminando lo cierto de lo dudoso, como también los errores del lenguaje, se forman pensamientos con la corrección forzosa para evitar efectos negativos. Pero eso no se debe sólo a una superación en un proceso subjetivo de conocimiento de sí mismo, sino también por sus implicaciones en la comunicación lingüística. Guiar al sujeto en la corrección del pensamiento y en el uso adecuado del lenguaje, mejorando las relaciones sociales, es un tema que solicita especial atención en este filósofo.

3.3.1 Apuntando a una racionalidad vinculada a la acción

Por lo tanto, se hace primordial participar del juego lingüístico desde el uso de reglas compartidas, donde:

Los esquemas para pensar, considerados como signos, han de confeccionarse dentro de las reglas del código, a no ser que resulten sólo útiles para un uso individual. El mismo Vaz Ferreira afirma que sirven para facilitar la observación, por lo que son de una aplicación eminentemente social y deben ser comprendidos a través de la convención previa que los origina, como son los signos (LIBERATI, 1980, p. 80).

Estas son cuestiones nítidamente lingüísticas, donde se recurre a signos para aclarar otros signos lingüísticos, en un proceso de decodificación comprensiva. Lo interesante en este caso es que el filósofo ve la necesidad de un abordaje social para estas cuestiones, aun en el reconocimiento posterior cuando examina los acuerdos ya establecidos. De alguna forma está presente la idea de reglas sociales lingüísticas compartidas que son útiles al entendimiento, no solo a nivel de la conciencia individual, sino en el plano intersubjetivo de la comunicación.

De acuerdo con el comentario de Berisso y Bernardo:

La lógica viva se propone como una ampliación y un acercamiento de la lógica a los problemas y discusiones reales. Vaz considera la lógica tradicional insuficiente, llamándola “esquematología”, haciendo referencia a su rigidez y su artificialidad. Intentando superarla, la lógica viva puede comprenderse como “una lógica nueva, que no prescindirá de la realidad psicológica, y de la cual la esquematología no será más que una parte”. Por este motivo, Vaz no se interesó por formulaciones técnicas o por actualizar su obra de acuerdo a los desarrollos de la lógica matemática (2014, p. 159-ss.).

El hecho de percibir una lógica vinculada a la vida, acorde con sus implicaciones psicológicas, sería lo que lo condujo a interesarse por el lenguaje, pero sin ingresar a la filosofía analítica. El aspecto puramente formal del análisis lógico del lenguaje, no tiene para Vaz Ferreira un interés práctico cotidiano que se traduzca en una praxis normativa moral.

Liberati examina el aporte del filósofo para un estudio pragmático del lenguaje:

Vaz Ferreira mantuvo el propósito evidente de circunscribirse a una tarea primordial: el esclarecimiento de ciertos mecanismos del lenguaje y de la mente. En la obra de Vaz Ferreira es posible practicar un deslinde pragmático: el estudio de cómo se producen los fenómenos, y sus implicaciones lógicas, respecto de las cuales la interdicción y las desviaciones generadas por el lenguaje tienen su fisiología y su casuística propias. (...) Habría dejado abierto el camino, además, hacia una teoría del

texto, es decir, hacia un estudio exhaustivo del fenómeno total del habla (1980, p. 41- 43).

Se destaca, entonces, la posibilidad de profundizar en el estudio a partir de esta contribución en el funcionamiento y los principios específicos de los actos de habla, abriendo de esta forma la comprensión de los distintos tipos de acción.

Del mismo modo, Liberati reconoce en la obra “Lógica viva” una contribución clara al estudio pragmático del lenguaje y afirma:

Si la pragmática del lenguaje es el estudio de la competencia comunicativa, de la competencia lingüística real que poseen los miembros de una comunidad lingüística, es decir, saber cuándo –en qué circunstancias sociales, por ejemplo- se puede hablar y cuándo no, entonces Lógica viva puede proponerse como una aproximación y una contribución a ese estudio (1980, p. 9).

Entendiendo la pragmática desde este punto de vista, centrada en la competencia lingüística de un individuo en una situación de habla, se abre el camino a una aproximación con el pensamiento de Habermas en ese aspecto, para afirmar un giro de interés pragmático aun cuando no sea del todo consciente por parte de Vaz Ferreira. El punto central de percepción está en el hecho de que: “La explicación vazferreiriana se instala en el ámbito circunstancial del habla, de la conferencia, de la clase profesoral, nunca académica” (Liberati, 1980, p.11), de ahí el motivo de la serie de ejemplos que cita el filósofo-profesor en sus libros para dilucidar sus ideas.

La lógica viva de Vaz Ferreira pretende superar el puro formalismo de la lógica llamada tradicional, pero sin duda abarca criterios de análisis discursivos que permiten comprender esa relación entre pensamiento, lenguaje y realidad de que se hablaba anteriormente. Algunos pensadores uruguayos ubican esta obra de 1910, como muy representativa de una historia local post-revolución de 1904, donde se ve un Uruguay dividido, bañado de sangre debido a conflictos que se podrían haber evitado mediante una argumentación consensuada. Por eso, además de una evidente analítica del lenguaje inmerso en la vida cotidiana, se propone por ejemplo superando falsas oposiciones encontrar mecanismos de entendimiento, lo que lo convierte de cierta forma en un precursor de lo que va a ser la teoría de la

argumentación en el siglo XX, aunque no haya tenido ese reconocimiento internacional (Courtoisie, 2010).⁸

Hacer lógica buscando su proceso psico-lógico, sería un objetivo principal, comenzando por el estudio del modo en el que los hombres piensan, para encontrar los procedimientos para pensar mejor. El autor expresa ese deseo en el prólogo de la primera edición (1910) de *Lógica viva*, como:

Un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan: pero de hecho: un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. (...) sólo al fin positivamente práctico de que una persona cualquiera, después de haber leído ese libro, fuera algo más capaz que antes de razonar bien, por una parte, y más capaz, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubiera evitado, o hubiera evitado con menos facilidad (VAZ FERREIRA, 1962, p. 15).

Vaz Ferreira pone énfasis en el uso erróneo del signo lingüístico, la llamada “Semiótica del error”, donde se interesa con especial “atención en el modo de caer en las falacias y no en la clasificación de las mismas” (Liberati, 1980, p.15).

Reafirmando esta idea como nacimiento de la obra *Lógica viva*, Ardao considera que:

Al llamarla Psico-Lógica, quería significar que se trataba del estudio, desde cierto ángulo, de determinados aspectos psicológicos del entendimiento racional; muy en particular, los que tenían que ver con su exteriorización social, comunitaria, por medio de las fórmulas verbales del lenguaje. También se vio: “Un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales”. Sólo que en este núcleo conscientemente apretado y de temática en apariencia tan menor, se halla encerrada la vida entera -en lo que tiene precisamente de vida de realidad viviente- de nuestra capacidad e incapacidad racionales: en lo individual, de entender y no entender; en lo social, de entendernos y no entendernos (1972, p. 32-ss.).

Por lo tanto, no se trata de una psicología pura sino de aquellos aspectos determinantes en el flujo del pensamiento expresados en el lenguaje. Lo significativo está en esa conducta objetiva de expresiones lingüísticas que ponen en relación una

⁸Cf. Citas de una entrevista radial en la siguiente dirección:

<http://whhttp://www.goear.com/listen/4e9f67a/la-logica-viva-de-vaz-ferreira-agustin-courtoisie>

comunidad de hablantes que buscan entenderse sobre los problemas de su cotidianidad. Las dificultades que destaca Vaz Ferreira derivan de razonamientos inválidos que impiden la comprensión personal y obstaculizan los acuerdos sociales. De esta forma la praxis moral queda a merced de la pragmática del lenguaje que en Habermas está propensa a la fundamentación necesaria de aquellas acciones reconocidas como justas a partir de principios procedimentales universales graduables a las particularidades de cada contexto.

Vaz Ferreira se va perfilando poco a poco como un filósofo del lenguaje cotidiano en el proceso de comunicación, con su alcance y limitaciones. Lo cual se da a partir de un reconocimiento común a otros filósofos, donde Liberati afirma que:

Es verdad que Vaz Ferreira entronca con James y Bergson, que señalaban la inadecuación entre el pensamiento y el lenguaje. (...) Por supuesto que no llegó a adoptar el lenguaje como objeto de sus estudios en una forma consciente, pero produjo una lógica a propósito del lenguaje o, aun, una filosofía a propósito del lenguaje, es decir, un estudio externo, que considera el lenguaje como un objeto ya conocido y busca sus relaciones con otros objetos que, al menos al principio de la investigación, se suponen distintos de él. La confusión entre pensamiento y lenguaje es otra de las preocupaciones comunes y una de las mayores delusiones que subyace en toda filosofía. Los problemas son aparentemente resueltos cuando, en realidad, se ha estado operando sólo sobre el lenguaje. Esta tesis wittgensteiniana fue defendida por Waismann, por Ryle y también por Austin. De modo que estos hombres estudiaron, veinte o más años después, los mismos problemas que observó agudamente Vaz Ferreira, pero que, lamentablemente, no profundizó ni desarrolló como habría sido de esperar (1980, p.13).

Las expectativas no satisfechas de algunos críticos de su obra está dada por no haber profundizado en el semanticismo estructural del lenguaje. Habría que ver en qué medida esto pudo haber sido importante para con el compromiso práctico cotidiano del pensamiento de Vaz Ferreira; si esta observación es realmente pertinente.

Habermas aporta el giro pragmático donde el acto de habla induce a la comprensión de lo comunicado una vez que la acción contextualizada da sentido a lo expresado de forma proposicional. Apartándose del puro semanticismo, la praxis es la que define el sentido determinante del contenido locucionario. El filósofo, además, reafirma la misma idea señalando que: “La cuestión básica de la teoría del significado, a saber: qué quiere decir entender el significado de una expresión lingüística, no puede aislarse de la pregunta de en qué contexto esa expresión puede ser aceptada como válida” (HABERMAS, 1990, p. 79). La hermenéutica

analítica es insuficiente, la captación de la esencia lingüística contenida en el significado de las expresiones ya no es posible. Es necesario llevar esas expresiones a la práctica, comprendiendo las acciones bajo reglas contextualizadas que la respaldan y explican. En otras palabras, se debe considerar un giro racional pragmático que viene a transformar la teoría analítica del significado.

Vaz Ferreira es acusado de no haber realizado el giro lingüístico, pero, en el panorama planteado posiblemente no lo hizo por qué su interés pragmático no podría caer en un análisis lógico-formal que contradice su lógica viva. La lógica del error, vinculada a la vida cotidiana, cuyo objetivo es lograr una comunicación adecuada de entendimiento, solo tiene sentido en un análisis lingüístico-pragmático. Su intención liberadora a partir del filosofar no puede caer en la pura abstracción de las formas lógicas del lenguaje, sin que estas apunten a una praxis argumentativa expresada en un entendimiento posible, aunque el autor no lo haya explicitado en el desarrollo de su pensamiento filosófico.

De este modo Vaz Ferreira es consciente de la inadecuación entre pensamiento y lenguaje, este último solo expresa una mínima parte de aquel, en otras palabras, se podría decir que hay una trascendencia de lo vivo que se agita por debajo de lo que expresamos (Ardao, 1961, p. 30 a 33). Con una visión de la lógica vinculada a elementos psicológicos y circunstanciales, el filósofo uruguayo se aproxima a la búsqueda de verdades probables y adecuadas al contexto vital. Su pensamiento a la vez que se flexibiliza, se abre a la percepción de sus errores. En el mundo de las falacias o sofismas y de los paralogismos se razona incorrectamente y se atribuyen errores a la realidad, lo que exige especial atención para eliminar falsos dilemas que se originan a partir de ellas.

Este desafío el autor lo revela mediante la identificación de las características y consecuencias de los paralogismos. Los sofismas en general tienen como objetivo la persuasión con el engaño, el paralogismo, a diferencia de éste, es un razonamiento incorrecto que como argumento haciendo uso del lenguaje pretende convencer, pero sin estar orientado por la mala fe.

El autor advierte sobre los errores de falsa oposición, donde “se toma lo contradictorio cuando no es contradictorio”, en la falacia de “tomar lo complementario por contradictorio”. Las consecuencias de este error se trasladan a la praxis como una fuente de conflictos muy común entre hablantes y oyentes, que los confunde y los aleja de la posibilidad dialógica de entendimiento (Vaz Ferreira,

1962, p. 21). El paralogismo de falsa oposición es el primero en ser considerado en el plano de la lógica viva, donde Vaz Ferreira cita algunos ejemplos:

“La unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatía recíprocas” (1962, p. 21). En efecto, como sus ejemplos siempre aluden a la vida, el foco de atención está en los dilemas socio-políticos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, donde justamente una guerra civil puede desencadenarse motivada por el paralogismo de creer en una oposición real de objetivos, cuando lo que existen son puntos de vista complementarios de una misma realidad. Esta se puede transformar por ejemplo recurriendo a una reforma constitucional en lugar de una revolución armada, acudiendo a la fuerza de la ley en lugar de la violencia.

Entiéndase también, que el paralogismo desde la forma en que se origina, como en la práctica lingüística es sumamente complejo, por lo que no se puede limitar a una sutileza del lenguaje, como lo dice el autor:

A propósito de algunos de estos ejemplos, se me ha querido hacer notar que no habría en ellos paralogismo alguno, porque las frases que analizo son simples modos de expresarse que no deben ser tomados literalmente; como cuando se dice, por ejemplo, “nada menos cierto que eso: no hay que entender ese giro al pie de la letra, y criticarle como si el autor quisiera decir que la afirmación o creencia a que se refiere es la menos verdadera de todas; quiere decir, sólo, que no es verdadera. Esta observación, que, fina y penetrante como es, implica, sin embargo (si se la quiere presentar como objeción), una cierta incompreensión del asunto, me sirve mejor que una explicación directa, para explicar a propósito de ella algo que es importante notar. En la realidad psicológica (la que yo quiero estudiar), un paralogismo cualquiera no es una cosa fija y permanente: es un estado cambiante. Así (como se vería meditando los ejemplos del texto), a veces hay paralogismo en la expresión literal y no en el pensamiento; otras veces lo hay en el pensamiento aunque no lo haya propiamente en la expresión literal; y, más todavía: ni siquiera hay que creer que, aun en la misma persona (en el autor, por ejemplo, o en un mismo lector) habría en todos los momentos estados iguales. De aquí resultan cosas complejísimas: cambios, grados, tendencias o paralogismos, que he procurado sugerir, aunque la profundización de todo esto no es posible en el plano didáctico (VAZ FERREIRA, 1962, p. 24).

Esto se traduce en una complicación del problema que debe ser considerado bajo la óptica de muchas variables. La simplicidad con la cual se pretende clasificar y calificar los problemas puede dar lugar a que el intérprete genere en su comprensión un nuevo paralogismo.

En el ámbito de la educación moral se puede ilustrar este paralogismo con el ejemplo citado por Vaz Ferreira:

Del informe de un funcionario sobre una cuestión de enseñanza: “La enseñanza de la moral en las escuelas, no debe formar una asignatura que se dé a la hora determinada con un método científico y con un programa establecido, sino que debe informar y vivificar todas las lecciones, aprovechar todas las oportunidades en que se ofrezca un ejemplo, para poner en su verdadera luz la belleza y la utilidad de las buenas acciones, la fealdad y el daño de las malas obras” (1962, p. 24-ss.).

Pues bien, no hay que oponer la enseñanza moral, a partir de una disciplina con un programa establecido, a una educación permanente desde emergentes de la vida cotidiana como experiencia de vida, sino que una tarea puede y debe fortalecer la otra como su debido complemento. La disciplina teórica aterriza en la praxis de la vida cotidiana y juntas robustecen la formación del carácter moral.

Veamos otro ejemplo en el que se reafirma la falsa oposición entre el proceso argumentativo y el cambio de comportamiento generador de cambios sociales:

La Pedagogía, verbigracia, puede decirse que hasta hoy ha sido casi totalmente un ejemplo de este paralogismo. Tómese la obra tan conocida de Spencer. En la primera parte, se plantea esta cuestión: “¿Cuál es el saber más útil?” Y el autor la resuelve en el sentido de que el saber más útil es el saber científico. Es, sin duda, una opinión sostenible; pero, en ese libro, flota, tácita, y a veces se condensa, expresa, una oposición continua entre la ciencia por una parte, y por otra el arte y las lenguas. No se trata simplemente de esa oposición legítima que puede resultar de la falta de tiempo para abarcarlo todo: es claro que, siendo el tiempo limitado, no puede enseñarse ciencia indefinidamente, ni arte indefinidamente, ni idiomas indefinidamente, y, por consiguiente, el acrecimiento de una de estas ramas de la enseñanza tiene que realizarse a expensas de las otras. No se trata, pues, de esta oposición real, impuesta por las circunstancias, sino de otra oposición falsa, paralogística, que lleva al autor a disminuir el valor de esas otras ramas del conocimiento que no son las más útiles según él. Efectivamente: esa hostilidad, y la falsa oposición que la origina, se ven bien claras en este otro pasaje, con el cual concluye la primera parte del libro: “Parafraseando una fábula venida de Oriente, diremos que, en la familia de los estudios, la ciencia es la Cenicienta que oculta en la oscuridad perfecciones desconocidas. Todo el trabajo de la casa le ha sido confiado; por su destreza, su inteligencia, su consagración, se han obtenido todas las comodidades y todos los placeres de la vida, y mientras ella se ocupa incesantemente en servir a las otras, se la mantiene aparte, para que sus orgullosas hermanas puedan ostentar sus oropeles a los ojos del mundo. El paralelo podría llevarse más lejos, porque llegamos pronto al desenlace y entonces las situaciones cambiarían; las hermanas orgullosas caerán en un abandono merecido, en tanto que la Ciencia, proclamada la mejor y la más bella, reinará soberanamente”. Aquí tenemos la falsa oposición en su plenitud. La ciencia, el arte, los idiomas, son complementarios; no hay contradicción entre estas ramas de la actividad humana; pero Spencer ha sido llevado por el paralogismo a establecer una falsa oposición, y

refiriéndose, por ejemplo, a las artes, las compara con las hermanas que ostentan sus “oropeles” a los ojos del mundo: hermanas “orgullosas”, que caerán en un abandono “merecido” (VAZ FERREIRA, 1962, p.38 a 40).

La tendencia de filósofos positivistas es generalmente que, para exaltar el valor de la ciencia, deben desprestigiar otros saberes a partir de una falsa oposición. Jerarquizar los saberes, por ejemplo, a partir del criterio de utilidad, o también por la imposibilidad pedagógica en el campo de la educación formal de trabajar todos los contenidos con igual profundidad, no implica tener que atacar determinados conocimientos o falsearlos por ese mismo motivo. Como vemos esa falsa oposición tiene consecuencias prácticas negativas para una valoración integral de la cultura en todas sus expresiones. No olvidemos que, en la llamada generación del 900, con figuras importantes como J. E. Rodó, existe una preocupación importante por la formación integral de la persona, por evitar la estrechez de espíritu, idea esta compartida por Vaz Ferreira, como forma de participación ciudadana según el modelo griego de democracia. Al valorar todo aporte complementario, por pequeño que sea, se reconoce el aporte de cada participante en el diálogo o discurso real. En términos habermasianos se diría que el presupuesto necesario inicial está en la simetría generada por la situación ideal de habla, pero el hecho de superar este paralogismo conduce al reconocimiento real del aporte de cada participante para encontrar un acuerdo posible, donde las diferencias no necesariamente son excluyentes, sino que pueden ser complementarias y enriquecedoras para una acción común que tenga en cuenta a todos los afectados.

Otro género importante de paralogismos lo constituyen tomar cuestiones de palabras como cuestiones de hecho, esto se remite a la relación entre lenguaje y realidad. En esta oportunidad la cuestión polémica radica en discutir el significado y alcance de los términos lingüísticos considerándolos como cuestiones de hecho o existencia en el mundo objetivo. Como dice Vaz Ferreira:

Los hombres tienen tendencia —y éste es un paralogismo que prácticamente importa mucho analizar— a tomar las cuestiones de palabras por cuestiones de hecho, total o parcialmente. La cuestión era la siguiente: si un grabador es o no un artista. Uno de los que discutían, sostenía que el grabador no es artista, y decía: “Los verdaderos artistas, son los literatos, los músicos, los pintores, los escultores; la función del grabador es demasiado subalterna, demasiado inferior; el grabador no es realmente un artista”. Y respondía el otro: “Reconozco, sin duda, que el arte del grabador no es tan difícil ni tan elevado como la pintura o la música; pero es siempre un arte: participa de los mismos caracteres de los otros, aunque, si se quiere, en menor grado”, etc. Y por aquí seguía la discusión. Ahora bien;

para analizar estas cuestiones y saber si son de hecho o de palabras, nosotros debemos hacer lo siguiente: preguntarnos si los que discuten admiten o no los mismos hechos. Por ejemplo: el que sostiene que el grabador es artista, y el que sostiene que el grabador no es artista. ¿Difieren sobre lo que hace el grabador? Indudablemente, no. Los dos admiten lo mismo sobre cómo trabaja el grabador, sobre qué hace y cómo lo hace: totalmente lo mismo. Y ni siquiera discrepan (supongámoslo) sobre el mérito que hay en hacerlo. ¿En qué difieren? En saber si al que hace eso, se le debe o no llamar “artista”. Esto dependerá de la significación que se dé a la palabra artista; es una cuestión de palabras: puramente de palabras.

William James, en una de sus obras, narra que él fue nombrado árbitro en una cuestión que, como lo veremos dentro de un momento, es de carácter análogo a ésta. Una ardilla gira alrededor del tronco de un árbol, y una persona gira también alrededor del tronco con la misma velocidad angular que la ardilla y manteniéndose siempre del lado opuesto a ella. La cuestión era ésta: si la persona que da vueltas en esas condiciones, rodea o no a la ardilla. En el caso de la ardilla, sucede lo mismo; los dos admiten los mismos hechos, la manera como da vuelta la ardilla, la manera como gira el hombre, el sentido del movimiento, la velocidad angular, etc.; los dos admiten exactamente los mismos hechos; discuten sobre si a eso se le debe, o no llamar “rodear”; y la solución de la cuestión depende, como bien lo explica James para este ejemplo, del sentido que se dé a la palabra rodear. Si rodear, por ejemplo, quiere decir estar primero al Norte de la ardilla, después al Este de la ardilla, después al Sur de la ardilla, después al Oeste de la ardilla, entonces el hombre rodea a la ardilla; si rodear quiere decir estar primero al frente de la ardilla, después a su costado derecho, después detrás de ella y después a su izquierda, entonces el hombre no la rodea. Pero los hechos son los mismos; se discute sobre si la palabra rodear es o no aplicable en este caso, en virtud del significado que ella pueda tener; cuestión de palabras. Recuerdo que, cuando yo era estudiante de Historia Nacional, se me hizo discutir esta cuestión: si Artigas fue el fundador o el precursor de nuestra nacionalidad. ¿Qué clase de cuestión sería ésta? Imagínense ustedes la discusión. Los adversarios, ¿diferirán en cuanto a hechos? Muy probablemente, sí. Alguno, por ejemplo, sostendrá que Artigas tenía el propósito consciente de hacer independiente a nuestro país; y otro sostendrá que no lo tuvo jamás, o que no lo tuvo permanente ni muy intenso. Todas éstas, son cuestiones de hecho. Pero, además, habrá también muy probablemente cuestiones de palabras. Efectivamente; supongamos que se ponen de acuerdo los interlocutores en admitir que Artigas tuvo el propósito deliberado y consciente de independizar a nuestra patria, pero que no pudo realizar ese propósito. Al que hace eso, al que se encuentra en esas condiciones, ¿se le debe llamar “fundador” o se le debe llamar “precursor”? Si todo esto se discute conjuntamente, la discusión tiene muy pocas probabilidades de llegar a un fin razonable; sobre todo, porque las cuestiones de palabras serán tomadas por cuestiones de hechos (1962, p.63 a 67).

Si los objetos poseen las características o notas determinantes de un concepto, se están discutiendo cuestiones de hecho, pero si la discusión transcurre en la órbita del significado y alcance de un término lingüístico entonces se refiere a cuestiones de palabras. El paralogismo, según vimos anteriormente, radica en considerar la inteligibilidad de las palabras que propician el pensamiento coherente y la comunicación como un problema de correspondencia con los hechos. La inteligibilidad en el pensamiento de Habermas, es considerada en un primer

momento vinculada a las pretensiones de validez, pero luego esta es reconocida por el filósofo como una pretensión universal relativa al lenguaje, que debe aparecer como presupuesto necesario para poder entablar una comunicación lingüística. Entonces, las cuestiones de palabras deben aclararse en un acuerdo semántico, previo al uso pragmático que indicará el verdadero sentido de las mismas. Ya que como afirma Habermas: “Las manifestaciones lingüísticas se identifican a sí mismas porque están estructuradas autorreferencialmente y, por así decirlo, comentan el sentido que tiene el empleo del contenido expresado en ellas” (1990, p. 57). Por consiguiente, la inteligibilidad en un principio está vinculada solo a la estructura lingüística gramatical, pero luego Habermas considera fundamental el elemento pragmático autorreferencial del significado cuyo contenido se explica en las acciones, en el elemento ilucucionario de los actos de habla susceptibles de reconstrucción racional, en los cuales se evidencia una estructura universal.

Las cuestiones de palabras afectan también a las ciencias donde, según Vaz Ferreira, son sumamente comunes:

Hay, sin duda, ramas del conocimiento propicias por naturaleza a las cuestiones de palabras: la Gramática, por ejemplo. En esas cuestiones de análisis analógico o sintáctico, cuando se discute sobre si tal término es de una clase o de otra, sobre si tal oración es incidental o subordinada, etc., muchas veces lo que se discute es si se debe llamar, por ejemplo, participio o adjetivo, a ese término; si se debe llamar incidental o subordinada, a esa oración. Pero no vayan ustedes a creer que solamente en estas ramas del conocimiento existen las cuestiones de palabras: existen en todas; y precisamente donde son más peligrosas, es en las ciencias que versan sobre hechos, porque ahí es donde más fácilmente revisten el aspecto engañoso de cuestiones de hecho. Hay ciertas cuestiones, hoy sumamente comunes, sobre delimitación del dominio de las ciencias: sobre si el estudio de tal o cual hecho pertenece a la Sociología o a la Economía Política o a la Filosofía del Derecho o a la Filosofía de la Historia... Generalmente, esas cuestiones, en que el pensamiento moderno tiene tendencia a emplear demasiado tiempo y demasiado trabajo, son en parte, y a veces en todo, cuestiones de palabras. En nuestra época, en este momento, se está debatiendo, con motivo de los trabajos de cierta escuela contemporánea, si la moral es o no una ciencia. Hay quienes sostienen que la moral no puede ser una ciencia, porque la moral no pretende descubrir cómo pasan las cosas, sino dar reglas para obrar, y las ramas del conocimiento que se encuentran en esas condiciones, no son ciencias. Otros, dicen que son ciencias de una clase especial: ciencias normativas. Y encontramos continuamente discusiones de este aspecto: “Así, algunos filósofos, y en particular, el señor Wundt, han propuesto colocar a la moral en el número de las “ciencias normativas”. Pero la cuestión es saber si esos dos términos son compatibles entre sí y si existen realmente ciencias normativas”. Ni que todas, en ellas, sean de palabras, — naturalmente. En este momento parece que se trata de una cuestión de hechos, puesto que se pregunta si existen o no existen; en realidad, no se ponen en duda (en el artículo de que tomo ese pasaje), la existencia de las normas morales, pero lo que se discute es si a eso se le debe o no llamar una ciencia (1962, p. 70).

La discusión gira entonces, en torno a problemas abordados desde el punto de vista de la lingüística. En lo que se refiere a las ciencias, más específicamente a la dilucidación del lenguaje científico, la filosofía analítica ha dedicado mucho tiempo a las cuestiones de palabras. Tanto es así, que los inicios de la epistemología o filosofía de las ciencias, su campo principal de estudio se realizó en torno al análisis lógico-formal del lenguaje científico. Una discusión muy común en las ciencias sociales y disciplinas filosóficas, llega al campo de la moral, por ejemplo, entre aquellos que se inclinan a defender su carácter descriptivo o aquellos que insisten incluso en la posibilidad de verla como una ciencia normativa. No olvidemos que bajo la influencia del positivismo, se buscó validar los saberes embarcándolos en la esfera de las ciencias, como única forma de legitimación del conocimiento. En este sentido, se incurrieron en errores de imposición metodológica venidas de las ciencias experimentales de la naturaleza, que tuvieron consecuencias problemáticas que llegan a nuestros días, abandonando como lo expresa Habermas, las cuestiones morales al puro decisionismo en el terreno solipsista de la conciencia.

Cuestiones consideradas actualmente por la epistemología moral aparecen en Vaz Ferreira vinculadas a estos parallogismos:

Esta es hoy una discusión obsesionante; y sin embargo, con las simples explicaciones que dejamos hechas, ustedes están perfectamente preparados para comprender que (tal como se la plantea en esos pasajes: hay cuestiones conexas, de las cuales no se podría decir lo mismo) es una simple cuestión de palabras; que lo único que se discute aquí es el significado de la palabra ciencia; si, en el caso de la moral, se puede o no emplear la palabra “ciencia”, no porque la moral sea de un modo o de otro —eso no se discute— sino porque la palabra “ciencia” tendrá o no tendrá un significado conciliable con el significado de la otra palabra: “normativa”. Indudablemente, si los que discuten estas cuestiones tuvieran conciencia de discutir cuestiones puramente verbales, podrían emplear de una manera más útil una buena parte de su esfuerzo. La consecuencia de todo esto es muy simple: es la conveniencia de adquirir un hábito, una costumbre: Cada vez que nos preparamos para discutir, para examinar o simplemente para comprender una cuestión, empezar por hacernos esta pregunta: “¿Se refiere a hechos o a palabras, total o parcialmente?”. Y, para establecerlo, procuremos —esto es lo importante— ver qué es lo que admite cada uno de los dos bandos en materia de hechos. Así, cuando las palabras tienen un cierto sentido consagrado, que responde a las definiciones adoptadas, y, lo que es más importante todavía, a las asociaciones habituales, es preferible tomarlas en ese sentido, y no alterarlo sin una conveniencia positiva. De hacer lo contrario, suelen resultar inconvenientes graves. Se explica, en una obra sobre las abejas, como ejemplo sorprendente de división de trabajo, que cada abeja se dedica en cada periodo a una tarea distinta; y alguien objetó: “Precisamente, eso es ejemplo de lo contrario; si cada abeja hace en cada período una cosa diferente, eso no es división de trabajo. La división de trabajo consistiría en que cada abeja hiciera siempre lo mismo”. Los dos

admitían como un hecho el afirmado en el libro; esto es; los dos estaban de acuerdo sobre qué hacen las abejas; discutían, entonces, sólo una cuestión de palabras, a saber: si a eso debe o no llamarse división de trabajo (1962, p. 71 a 74).

Vaz Ferreira reafirma la idea de la necesidad de distinguir si se trata de cuestiones de palabras o de cuestiones de hecho. Deslindar estos puntos, como bien cita el autor en los ejemplos anteriores, lleva al ahorro de tiempo y esfuerzo, facilitando el entendimiento. Pero agrega, además, que utilizar el significado habitual de los términos lingüísticos, a no ser que se trate de un lenguaje artificial, es una forma de facilitar y evitar malentendidos en la comunicación. Ese significado tiene que ver con el mundo de la vida en el que se sitúa el sujeto.

Pues bien, esto supone pensar con claridad y precisión, y para eso el filósofo reivindica la formación de un sujeto competente, como fundamenta Grompone:

La preocupación por los problemas no se orienta a resolverlos, sino como preparación para la actitud que debe asumir, principalmente desde el punto de vista mental porque son conflictos de ideas los que ve y desarrolla Vaz Ferreira, y es el modo de pensar lo que le interesa esencialmente. Por eso cuando expone la posibilidad de las posiciones, da un margen amplio a la educación completa que permitirá formar espíritus que puedan ver claro (1959, p. 25).

Sin duda, tomar conciencia clara de la situación de vida es fundamental, y para desarrollar esa capacidad de pensamiento tiene que intervenir la educación. Ahora, esto no se debe a una cuestión puramente especulativa, Vaz Ferreira lo sabe y valora sobremanera la práctica, solo que esta no es una determinación del filósofo, sino una conquista social de diálogo como procedimiento de legitimación y justicia. Delante del viejo dilema del sabio antiguo: saber ver para saber actuar, Vaz Ferreira se compromete con la capacidad y el cuidado necesario del pensamiento como presupuesto para hacerla efectiva, Habermas fijará el procedimiento pragmático lingüístico eficaz de un entendimiento posible, y los participantes afectados discutirán en estas condiciones y por este camino el contenido moral que los implica en tanto que sociedad.

Una vez que esas discusiones se encaminan en cuestiones cotidianas, que posibilitan el encuentro de ideas, valores y fines ante cualquier fuerza con pretensiones hegemónicas, se entra en el ámbito moral donde la perfección es imposible pero el progreso moral es necesario, como veremos en el próximo apartado.

3.4 Actualidad de la acción comunicativa y de un entendimiento posible. Un espacio para vacilar

Ya no corresponde en la propuesta vazferreiriana privilegiar la teoría frente a la práctica, ni tampoco menospreciar la teoría sin la cual la práctica se convierte en una tarea movida al azar. En coincidencia con Habermas la proposición viene a reivindicar una racionalidad que brinde un carácter cognitivo a las cuestiones prácticas-vitales. Por este motivo conviene precisar su significado:

La palabra “teórico” resulta también englobar a los espíritus más nobles de la humanidad, y al mismo tiempo también a los espíritus más prácticos en el amplio sentido del término. Si tomamos la palabra en el buen sentido, práctico querría decir sencillamente no tratar del mismo modo todos los ideales, y saber resolver bien en cada caso el respectivo problema de grados, tan complicado y difícil. El teórico, en el mal sentido, sería un navegante que mantuviera constantemente fija su vista y recto su rumbo a la estrella polar, y que, desdeñando el examen de los escollos de la ruta, se estrellara contra ellos. El práctico, en el mal sentido —tipo infinitamente menos respetable— sería aquel que sólo tuviera ojos para el camino que recorre, y que careciera en absoluto de rumbo: que supiera perfectamente evitar los escollos, aprovechando los vientos y las corrientes; pero que no supiera a dónde va. Y el espíritu superior, el que sabría ser a la vez teórico y práctico en el buen sentido, sería el que mantuviera siempre fija su vista en la estrella polar que le marca su rumbo, y que supiera al mismo tiempo utilizar las circunstancias para hacer ese viaje lo más eficaz y lo más seguro posible (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 149-155).

En realidad, tanto teórico como práctico son dos conceptos que pueden ser evaluados como buenos o como malos, dependiendo de la orientación hacia medios, fines y viabilidad de sus percepciones y propuestas. Es decir, un teórico que caiga en una contemplación quijotesca de ideales irrealizables sería visto como malo, ya que no puede trascender el plano de la imaginación para abordar la realidad. De la misma forma, el práctico que instrumentaliza su racionalidad, calculando medios exitosos sin una conciencia plena de los fines, transita por el camino de la manipulación brindando la consecución de soluciones que pueden ser inmorales. En cambio, si se supera esa falsa oposición donde teórico y práctico se unen como dos cualidades del sujeto moral, este en el plano teórico tendrá el conocimiento necesario para comprender efectivamente la realidad, tanto objetiva como social, y a partir de ese saber de base logrará encaminar su acción efectiva, dentro de la viabilidad y en el grado que la situación en la que está inserto le permita realizarla.

Es la idea, en términos cuasi-hegelianos, de que el sujeto libre busca realizar más o menos en el mundo.

Del mismo modo las consideraciones cotidianas pueden interpretar de forma errónea la relación entre ideales y acción:

La palabra teórico tiene generalmente, aplicada a los hombres, un sentido más o menos despectivo; la palabra práctico, al contrario, suele tener un sentido más o menos elogioso. Perseguir los ideales remotos, suele producir resultados a muy largo plazo, aunque de inmediato esa conducta sea estéril; no basta, por consiguiente, la irrealizabilidad relativa de un ideal para condenar la conducta que en él se basa; no basta en verdad su irrealizabilidad absoluta: hay hasta utopías que son útiles, aunque sea como ideales atractivos o aclarativos. Otra complicación resulta de que el perseguir un ideal es a veces la mejor manera de obtener una parte de lo que se busca, aun cuando lo que se busca sea irrealizable en totalidad; y en cambio, en otros casos que también ocurren, el perseguir los ideales enteros y completos es la más cierta manera de fracasar en la consecución de los ideales parciales. Lo que es ser teórico (en el sentido no bueno), indudablemente se comprendería mejor con casos concretos que con definiciones generales. Si a un hombre, por ejemplo, en un momento dado, se le ocurriera proponer la supresión de los partidos tradicionales de nuestro país en la siguiente forma: proponer que se unan todos los hombres buenos, y que formen un partido que lucharía contra los hombres malos, para que de esa manera se resolvieran todos los antagonismos, — ese hombre sería un teórico (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 139 a 142).

Como asevera el filósofo, existen prejuicios rotulados con la expresión de hombres teóricos, en cambio parece ser una tendencia actual la valoración de los hombres prácticos. El sentido que se da a los primeros radica en la percepción irrealizable de personas soñadoras, que suelen evadirse de la realidad. Por otro lado, los sujetos prácticos son aquellos que, con los pies bien puestos en la realidad, buscan modificarla a partir de decisiones concretas. Este enfoque desconoce la función principal de los ideales como motivadores de la conducta, aun cuando puedan parecer muy lejanos; estos nos muestran un horizonte de oportunidades de superación. Solo que las conquistas están subordinadas a la viabilidad de un proyecto, donde la ambición tendrá que moderarse ante las posibilidades prácticas de realización. Saber hacer resulta provechoso cuando está respaldado por un saber ver amplio y profundo de lo real. Por consiguiente, los ideales tienen el cometido de esclarecer e identificar los fines para motivar eficazmente la praxis.

Pero, también se debe tener en cuenta que una idea necesita de ciertas condiciones reales de realización, o sea, que el contexto de aplicación será quién defina el resultado, como lo expresa Vaz Ferreira:

Otros tipos de teóricos, muy comunes, son los que proyectan —al decir proyectar hablo en el más amplio sentido— partiendo de la absoluta bondad humana, o formándose de la inteligencia humana un concepto sumamente elevado. En el primer caso, los que formulan proyectos, aconsejan medidas que serían buenas, excelentes, si todos los hombres fueran morales, y que son pésimas sobre la tierra, en la realidad misma, donde la moralidad es tan deficiente; otros, los que formulan disposiciones, proyectos, leyes, sumamente delicados de comprender y de aplicar, excelentes en teoría, pero que no pueden ser aplicadas debido a las deficiencias de la inteligencia o de la ejecutividad humana; de una y otra cosa hay ejemplos entre los grandes autores de Constituciones; y otros ejemplos menos grandes pero mucho más frecuentes, en política y administración, en toda clase de cargos...

Después que el espíritu sabe razonar y ver desde todos los puntos de vista, todavía hay un sentido, como una especie de instinto lógico, que guía, modera el raciocinio, que defiende contra él, si es el caso, y que es indispensable porque en casi todos los problemas prácticos, en casi todas las cuestiones reales, hay problemas de grados; hay fórmulas que, verdaderas en cierto grado, van pasando después a ser falsas, siendo lo grave que no se sabe cuándo y en qué momento; y entonces, toda la combinación y la interferencia de los raciocinios debe ser fiscalizada por este buen sentido hiperlógico, que falta en los teóricos de la especie a que me refiero (1957c, p.144-ss.).

Con esta afirmación, Vaz Ferreira nota los efectos de una idealización acerca de la condición moral y su situación. Elevar demasiado los supuestos morales de la acción humana hasta el punto de desconocer las limitaciones y deficiencias reales genera una suerte de inacción, al no permitir la realización de los proyectos por una falta de viabilidad práctica. Las condiciones reales no desmerecen los ideales, pero, los determinan como condiciones a ser valoradas. El autor es consciente de las imperfecciones humanas, pero no en un sentido paralizante, sino al contrario, para elevar las posibilidades de perfeccionamiento, que se traducen en resoluciones y prácticas morales concretas. Dos serían los supuestos principales que llevan al fracaso de los proyectos que surgen como moralmente buenos: por un lado, la idea de que todos se sienten moralmente obligados a actuar éticamente, y por otro lado, la confianza en la capacidad intelectual para comprender la situación profundamente, traduciéndola en ejecuciones transformadoras que cumplen con los fines propuestos. Entonces, se deben prever las deficiencias morales, como también evitar ideales que se alejan de las posibilidades prácticas. Para el logro de tal objetivo, Vaz Ferreira reivindica una racionalidad orientada por lo que él llama “buen sentido hiperlógico”, es decir, un sentido que evalúa los problemas prácticos, moderando e incentivando la acción, a partir de una percepción que contemple los grados de verdad aplicables a cada situación. De la misma forma, este buen sentido debe también poder falsar y eliminar ciertos planes cuando el buen raciocinio así lo

determine, idea esta que parece excluida por la presunción de verdad de ciertas concepciones ideológicas que confunden el mundo social, las peculiaridades de la intersubjetividad, con la misma apreciación que trasladan del mundo objetivo.

Conviene aclarar según el autor otra afirmación:

Algunos dicen, de instituciones, proyectos, etc., que son “buenos en teoría pero malos en práctica”. Suelen objetar otros, en esos casos, que si algo es malo en práctica, no puede ser bueno en teoría, y que el hecho de que resulte malo en la práctica, habiendo parecido bueno en teoría, prueba sólo que no era realmente bueno en teoría, esto es: que la teoría era mala o estaba mal hecha. Efectivamente: en muchos casos, los que dicen que algo es bueno en teoría y malo en la práctica, en realidad quieren decir otra cosa; no quieren decir “en teoría”, sino “en condiciones ideales”, o algo análogo; quieren decir que algo sería bueno si los hombres o las cosas fuesen perfectos o de otro modo que como son; pero que, siendo como son, aquello es malo. Por ejemplo: que desarmarse una nación cuando no lo hacen las otras, es bueno en teoría y malo en práctica. Claro que se expresan mal: es malo en teoría, también. Porque la nación ha de conservarse. Este ejemplo no era el más conveniente para aclarar, porque se complica con cuestiones sobre el sentido de la palabra “malo” y que el desarme sería bueno, en un sentido moral, aunque fuera peligroso para esa nación, etc. Pero si atendemos, no a la literalidad de su expresión, sino a lo que quieren decir, entonces tienen razón, pues lo que piensan y quieren expresar es que desarmarse una nación no desarmándose las otras, especialmente si estas otras son agresivas, peligrosas para la primera, es algo que sería bueno si los hombres fuesen distintos de como son, pero que, tales como son los hombres, es malo. Muchas veces, cuando se critica una institución, una reglamentación, y se dice que son buenas en teoría y malas en práctica, no se quiere decir otra cosa; esto es: que serían buenas, si los hombres y las cosas fueran mejores o distintos, pero que serán malas dada la manera como son los hombres y las cosas (VAZ FERREIRA, 1962, p. 225-ss.).

Lo significativo de este planteo está en la distinción entre lo que se podría llamar una situación ideal que puede caracterizar una teoría y la puesta en práctica que confronta con la realidad. Esta separación no desmerece ni un aspecto ni el otro, lo que sí hay que tener claro es que la teoría es el fundamento reflexivo de la acción. La teoría entonces marca el horizonte que permite el progreso moral, solo que una vez que se pone en práctica, las condiciones reales marcarán las posibilidades más o menos correctas o justas que se tiene en el margen de acción. Por otro lado, la imperfección de las condiciones reales, no implica renuncia al ideal propuesto inicialmente, ya que este es un elemento motivador que puede ser consensuado por un grupo social en una perspectiva universalizable.

La concepción pragmatista –W. James- valora las creencias a partir de sus consecuencias prácticas, más precisamente, elijo mis creencias a partir del sentimiento de utilidad que generan. Vaz Ferreira piensa en el valor del

conocimiento aun en sí mismo, movido por un interés puramente especulativo. En lo que se refiere a la verdad, Vaz Ferreira comparte ese pragmatismo teórico que la identifica con el conjunto de las consecuencias prácticas y sus aplicaciones en toda su amplitud. Sin embargo, discrepa con la pretensión del pragmatismo práctico de querer modificar las reglas de conducta relativas a la creencia práctica, a partir de la teoría de la verdad, que explican y defienden. Las creencias no pueden ser referencias conclusivas porque impiden el progreso, el mejoramiento tanto intelectual como moral (1957a, p. 109-ss.). Por este motivo se aparta de la posición de James:

El estado de espíritu de los pragmatistas es una oscilación entre dos sentidos que dan a la palabra verdad. Es una oscilación entre los dos puntos de vista; entre el de tomar absolutamente todas las consecuencias reales y posibles, en el cual caso el pragmatismo teórico no modifica la práctica, o el de tomar únicamente algunas consecuencias. Resulta, pues, un estado de espíritu confuso, y de una confusión muy difícil de ver y criticar (VAZ FERREIRA, 1957a, p. 115).

Esto conlleva al sofisma de trabajar en el error, donde la verdad es medible a partir del éxito de una doctrina, pero solo de algunas de sus consecuencias prácticas ya que no todas las consecuencias son previsibles.

La alternativa del pensamiento de Vaz Ferreira no implica solo la comprensión de los problemas, pero, como expresa Grompone:

Ya vimos que en Vaz Ferreira la tendencia era otra y en esa cantidad de conferencias y anotaciones, aparece nítido el propósito de que lo esencial está en la conducta para defender los ideales, para tener en cuenta los pensamientos en la actividad continuada, para enfrentarse a toda forma de desconocimiento de los principios esenciales indicados: contra las dictaduras, los despotismos, claros o disimulados, contra todo lo que signifique un desconocimiento del individuo en los elementos básicos que le son inherentes. Más que el valor de las fórmulas está el propósito y la actitud en este campo, y es eso lo esencial, lo que Vaz Ferreira indicaba como ideales, en un período de locura y de obscurecimiento de los espíritus durante el período que va desde la primera guerra mundial hasta la iniciación de la segunda guerra: por ello sintetiza su aspiración como la confianza en las soluciones de libertad y en las de piedad (1959, p. 26-ss).

3.4.1 La acción vital en la comunicación: enfrentando la crisis a través de nuevos acuerdos

La acción vital se distingue de todo sentido meramente teleológico en la obra de Vaz Ferreira, pero en un paso más próximo de Habermas, se identifica con el

interés emancipatorio. La toma de conciencia de los problemas sociales en un momento histórico determinado, lo lleva a querer denunciar la manipulación social, en un compromiso práctico transformador orientado por la libertad y el sentimiento de piedad. La acción entonces, despojada de estrategias sociales inmorales, solo puede darse libremente en la acción comunicativa que propicia la defensa argumentativa de los ideales y la resistencia a cualquier forma de autoritarismo. El foco de atención es el individuo participante, consciente de su situación y posibilidades, y a la vez competente para desempeñarse autónomamente en el campo de la intersubjetividad. Para lograrlo el filósofo deposita su esperanza en la educación de la conciencia moral que, en su máximo desarrollo posible, pueda juzgar de forma crítica y autónoma, preparada para legitimar los principios que orientan el grupo social dentro de un acuerdo posible.

Así se funda esa forma de ser adquirida, el *ethos* griego determinante de una vida virtuosa. El carácter moral es visto por Vaz Ferreira como el hábito de ajustar nuestra conducta a aquello que consideramos bueno y deseable. Por diversas veces se confunden los hombres de carácter con aquellos que tienen gran capacidad discursiva, sin que esto se refleje en la práctica. En otros casos se cree que tienen buen carácter por tener decisiones firmes, cuando en realidad no existe una concordancia con los valores subjetivos y los verdaderos sentimientos del sujeto. Ahora bien, lo que más preocupa al filósofo es el sujeto débil de carácter que se expresa con un comportamiento violento:

El tipo supremo del débil, es el **violento**, esto es, el que no tiene la fuerza necesaria para ser dueño ni de sí mismo, cuanto más de los otros hombres o de los acontecimientos: es el que depende de sus pasiones, es el que no puede reflexionar, es el que no puede ni siquiera ponerse en la situación mental necesaria para ser recto y justo (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 128).

Este es el caso típico de la incapacidad para dialogar, el fracaso en la posibilidad de un entendimiento legítimo. Es, además, un sujeto representativo de la mediocridad trascendente al proceso argumentativo, esclavo de las pasiones que se traducen en la fuerza de la violencia, muchas veces gratuita. Gratuidad, en este sentido, significa que, si se somete esta acción a un proceso reflexivo, no se identifican motivos convincentes en el plano social que respalden el comportamiento violento. En todo caso responde a lo que se puede llamar una patología, ya sea psicológica o moral. De todas formas esta acción social estratégica guarda, según

Habermas, un fondo de inmoralidad, en el sentido de usar al interlocutor como un medio para alcanzar ciertos fines considerados unilateralmente válidos. Se expresa nítidamente un desacuerdo de Vaz Ferreira frente a este tipo de acciones, donde además agrega otro género de acciones semejantes donde la violencia no es explícita pero que participa de las mismas características; estas aluden a la manipulación a partir de la pérdida de la identidad personal.

De este modo el filósofo alerta ante la tendencia a la conformidad automática⁹:

Realmente es imposible ponderar los efectos empequeñecedores y rebajantes que el amasamiento —diremos— o el arrebañamiento, pueden producir sobre los hombres; aun los más elevados están expuestos. Y dicho sea de paso, se trata de un sentimiento —el de la independencia personal contra lo colectivo— que debe cultivarse desde el principio, desde la infancia, con mayor razón desde la adolescencia, pues desde el principio ya ejerce sus efectos el mal, y ellos obran fácilmente en los espíritus jóvenes. <(A veces, al contrario, obrar o sentir colectivamente agranda, ennoblece o depura.> (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 134).

Existen hechos de la historia reciente de Europa, que se podrían también trasladar a América, que hacen referencia a lo que los filósofos de la “Escuela de Fráncfort” llaman colaboracionismo, otros de la misma corriente filosófica los llaman mecanismos de evasión. Lo que ocurre es que Vaz Ferreira alude a ello y sus peligros, citando lo que él designa como “amasamiento o arrebañamiento”. Las masas de hombres responden a una “conformidad automática”, dejarse llevar por la influencia del grupo en una especie de mimetismo, al punto de que su voluntad se disuelve en el grupo. Es un querer impersonal mediante el cual un individuo renuncia a su libertad. No se trata de impulsar el egoísmo, pero sí de fomentar acciones colectivas conscientes y responsables.

Se sabe que la democracia necesita ciudadanos reflexivos, críticos y autónomos como garantía de participación social efectiva. Solo que la autonomía es una conquista personal que se da mediante condiciones educativas favorables, desde la infancia hasta la adolescencia. De no lograr este fin educativo, las consecuencias van a ser infortunadas para la sociedad y el propio individuo. Volviendo a la historia reciente, vemos ejemplos como el de Auschwitz donde los

⁹ Erich Fromm explica la idea de conformidad automática como mecanismo de evasión en la obra: “El miedo a la libertad”.

efectos empequeñecedores y rebajantes de la falta de autonomía y capacidad moral, generaron atrocidades por debajo del nivel de las bestias.

Comenzando con el fracaso de la llamada generación política que motivó los movimientos revolucionarios de los años 60, y los sucesivos cambios sociales que desembocan en la llamada crisis de los años 80, todo parece encaminarse a optar entre reafirmar el *status quo* anunciado por los filósofos postmodernos o los hipermodernos, o tratar de enfrentar la crisis del capitalismo tardío buscando las alternativas de entendimiento propuestas por Habermas. Lo cierto es que todos o gran parte de los pensadores actuales comparten esa vivencia de una crisis, concepto este que Habermas toma de la medicina como el momento posterior al diagnóstico de una enfermedad, donde reinan múltiples posibilidades, pero sin ninguna certeza posible. Vaz Ferreira la identificó principalmente con el momento de las guerras mundiales del siglo XX, sin embargo, esta situación puede estar presente en las diferentes dificultades por las que pasan las sociedades actuales, principalmente en América latina, como reflejo de una estructura socio-económica y política global.

La crisis, entonces, refleja una incertidumbre, una vez que se ha diagnosticado el problema acerca de los caminos encontrados, o de la falta de caminos para descubrir soluciones exitosas. Es llegado un momento entonces donde:

Las crisis surgen cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación. En este sentido, la crisis son perturbaciones que atacan la *integración sistémica*. Contra la fecundidad de esta concepción para las ciencias sociales puede aducirse que descuida las causas *internas* de un reforzamiento «sistémico» de las capacidades de autogobierno (o una irresolubilidad «estructural» de problemas de autogobierno). Además, las crisis de sistemas de sociedad no se producen por vía de alteraciones contingentes del ambiente, sino por causa de imperativos del sistema, ínsitos en sus estructuras, que son incompatibles y no admiten ser ordenados en una jerarquía. Sin duda, solo cabe hablar de contradicciones estructurales si pueden señalarse estructuras pertinentes respecto de la conservación del sistema (HABERMAS, 1989c, p. 16- ss.).

Esto muestra una cierta debilidad de la *Lebenswelt* para dar respuesta a los cambios que amenazan la estructura del sistema social. Se debe dejar claro que no todo cambio social genera una crisis sistémica que apunta a una anomia como dice

Merton¹⁰, donde los individuos se vean imposibilitados de disponer de los medios necesarios para responder a los requerimientos sociales. Es decir:

Solo cuando los miembros de la sociedad *experimentan* los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, podemos hablar de crisis. Las perturbaciones de la integración sistémica amenazan el patrimonio, sistémico solo en la medida en que esté en juego la *integración social*, en que la base de consenso de las estructuras normativas resulte tan dañada que la sociedad se vuelva anómica. Los estados de crisis se presentan como una desintegración de las instituciones sociales (HABERMAS, 1989c, p. 18).

Como cita Habermas, solo en situaciones extremas aparece la crisis, pero, en las sociedades actuales inmersas en la llamada globalización parece verse afectada la identidad e integración social. Este sería entonces el momento oportuno para tender puentes dialógicos, para el fortalecimiento institucional, en un acercamiento intercultural que garantice un plano de acción común respetando la diversidad. En este sentido Vaz Ferreira permite distinguir en sus paralogismos problemas reales de falsos problemas, como expresiones de crisis que pueden superarse mediante acuerdos legítimos. Sin perder la identidad social con las raíces más profundas del mundo de la vida, sería oportuna la pregunta: ¿cómo lograr una integración real amparados por un sentido de justicia a lo diferente? La proximidad de los filósofos mencionados podría hacer frente a esta pregunta.

Habermas aclara las dos formas complementarias de integración:

Un concepto de crisis apto para las ciencias sociales tiene que captar la conexión entre «integración social» e «integración sistémica». Esas dos expresiones derivan de diversas tradiciones teóricas. De integración social hablamos respecto de sistemas de instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de un *mundo de vida* estructurado por medio de símbolos. De integración sistémica hablamos respecto de rendimientos de autogobierno específicos de un *sistema* autorregulado; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de la capacidad para conservar sus límites y su patrimonio dominando la complejidad de un ambiente inestable. Ambos paradigmas, mundo-de-vida y sistema, tienen su razón de ser; otro problema es asociarlos. Bajo el aspecto del mundo-de-vida, tematizamos, en una sociedad, las estructuras normativas (valores e instituciones). Analizamos acontecimientos y estados en su dependencia respecto de funciones de la integración social (en la terminología de Parsons: *integration* y *pattem maintenance*), mientras que los componentes no-normativos del sistema se consideran condiciones limitantes. Bajo el aspecto sistémico tematizamos, en una sociedad, los mecanismos del autogobierno y la ampliación del campo de contingencia. Analizamos acontecimientos y

¹⁰ Ver Merton, Robert (1987). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

estados en su dependencia respecto de funciones de la integración sistémica (en la terminología de Parsons: *adaptation* y *goalattainment*), mientras que los valores normativos se consideran datos. Cuando concebimos un sistema social como mundo-de-vida, ignoramos su aspecto de autogobierno; si entendemos una sociedad como sistema, dejamos sin considerar el aspecto de validez, es decir, la circunstancia de que la realidad social consiste en la facticidad de pretensiones de validez aceptadas, a menudo contrafácticas (1989c, p. 19-ss.).

La integración social se da sobre la base de un saber cultural compartido en el universo simbólico que constituye el mundo humano. Junto al saber del mundo y del lenguaje de la *Lebenswelt*, en el marco de una organización social, se debe agregar para su permanencia la estabilidad autorreguladora de la integración sistémica. Esta última tendencia obedece a la necesidad conservadora de la sociedad, sin negar las contingencias vitales que no amenacen con generar una crisis anómica. De este modo, se garantiza la identidad social dentro de parámetros de estabilidad estructural y funcional.

Se puede contar con el mundo de la vida desde el origen de la vida social, ya que como dice Habermas:

Intuitivamente a todos nosotros no es siempre ya presente de forma aporética el mundo de la vida como totalidad de carácter no objetual, preteórico –como esfera de las autoevidencias cotidianas, del common-sense-. Con el common-sense estuvo siempre hermanada la filosofía, si bien de forma nada pacífica. Al igual que éste, la filosofía se mueve en el círculo del mundo de la vida; guarda con la totalidad de ese horizonte de saber cotidiano, que retrocede siempre que tratamos de apresarlos, una relación similar a la del common-sense (1990, p. 49).

De este modo la *Lebenswelt* constituye el trasfondo de evidencias necesarias para un individuo formado en y para un marco social de interacción. En la vida cotidiana se manejan ciertas certezas que garantizan la participación social y el encuentro con soluciones no problematizadas para enfrentar los problemas diarios. Es esta una garantía de vida y acción, que en la comunidad de hablantes permite un entendimiento desde contenidos que han estado presentes desde siempre, como conocimiento del mundo y marco normativo que lo amparan como sujeto participante de una sociedad. Este sería como circunstancia el sostén referencial del entendimiento, por consiguiente, en expresiones de Habermas:

La acción comunicativa está inserta en un mundo de la vida que nos provee de la cobertura que es ese masivo consenso de fondo que se encarga de absorber riesgos de disenso. Las operaciones explícitas de entendimiento de los agentes que actúan comunicativamente se mueven en

el horizonte de convicciones comunes aporoblemáticas; el desasosiego que generan la experiencia y la crítica se quiebra contra las habilidades, lealtades y patrones de interpretación de arraigado consenso como contra una roca, al parecer ancha e inconvmovible, que emergiera de las profundidades. (...) Mundo de la vida: Se trata de un saber concreto del lenguaje y del mundo, antepredicativo y precategorial, que se mantiene en la penumbra y que constituye el suelo aporoblemático para todo saber temático y todo saber cotematizado." Las certezas absolutas permanecen inconvmovibles hasta que un shock las derrumba; pues, en el sentido estricto de falibilidad, no representan saber alguno (1990, p. 89-ss., p. 95).

El mundo de la vida proporciona un saber semejante a los sistemas como modelos explicativos analizados por Vaz Ferreira. Lo constituyen convicciones contextualizadas en el espacio y el tiempo de una sociedad que opera bajo estrictos patrones de unidad que operan como fuente de entendimiento, en la espontaneidad de un saber aporoblemático. Como afirma Habermas la "obviedad de las certezas" absorben cualquier margen de experiencias diferentes y de análisis crítico. De ahí una coincidencia con Vaz Ferreira, en la idea de que respuestas infalibles aportan poco a la comprensión de la realidad. La necesidad de problematizar frente a las diferencias sociales que se imponen conduce a un espacio de reflexión compartido, donde la aproximación debe sustentarse por la vía del cuestionamiento y el discurso. Entenderse dentro de una misma *Lebenswelt*, no implica ningún problema, solo que dentro del mundo actual donde la diversidad cultural se hace cada vez más evidente, ese mundo de la vida no pasa de un trasfondo, donde la crisis emergente debe ser atendida problematizando y trazando nuevas perspectivas y acuerdos. Esta sería una hora no de aislamiento social, en un comunitarismo que interprete las relaciones sociales entre nosotros los que tenemos certeza y los otros que están en el polo opuesto de la ignorancia y el error, sino por el contrario, las tendencias de estos filósofos es ir al encuentro dialógico con los demás, con una postura abierta y tolerante en términos vazferreirianos. Eso no significa renunciar a la identidad o a las diferencias, sino renunciar a la terquedad y presunción de pretender imponer sus conceptos y valores como única alternativa razonable a ser aceptada por los demás.

Para Habermas el saber de mundo se adquiere desde la experiencia, solo que, al ser este producto de un contexto social, presupone la apropiación del universo simbólico del lenguaje que permite la comunicación. En este sentido afirma:

Si el saber del mundo o relativo al mundo *Weltwissen* se define porque es un saber que se adquiere a posteriori, mientras que el saber del lenguaje o relativo al lenguaje *Sprachwissen*, vistas las cosas con la relatividad que hace al caso, representa un saber a priori, entonces la paradoja puede que

se funde en que el trasfondo que es el mundo de la vida están integrados saber relativo al mundo y saber relativo al lenguaje (HABERMAS, 1990, p.96-ss.)

Aclarando aún más los componentes del mundo de la vida en su función a partir de la acción comunicativa asevera el autor:

Bajo el aspecto de entendimiento, los actos de habla sirven a la transmisión y prosecución del saber cultural; bajo el aspecto de socialización, a la formación y mantenimiento de identidades personales. Cabe representarse los componentes del mundo de la vida, a saber: los patrones culturales, los órdenes considerados legítimos y las estructuras de la personalidad, como condensaciones y sedimentos de tales procesos de entendimiento, de coordinación de la acción y de socialización, que discurren a través del medio que representa la acción comunicativa. Los sujetos socializados comunicativamente no serían sujetos sin la red de órdenes institucionales y sin las tradiciones de la sociedad y la cultura (HABERMAS, 1990, p. 99-103).

En efecto, el proceso de socialización integra el sujeto a la vida social mediante la formación de la identidad de su personalidad, a partir del saber cultural y las normas de comportamiento asimiladas y acordadas en la acción comunicativa.

En este proceso de individuación también se conserva la sociedad:

Los contenidos culturalmente transmitidos son siempre potencialmente saber poseído por personas; sin la apropiación hermenéutica y prosecución del saber cultural por personas no se forma ni se mantiene tradición alguna. En este aspecto, las personas, con sus operaciones de interpretación, aportan algo a la cultura; pero ésta representa a su vez un recurso para las personas. Pues éstas no son <portadoras> de tradiciones en el sentido en que el sustrato orgánico puede ser descrito como portador de estructuras de la personalidad. Toda tradición cultural es al tiempo un proceso de formación para los sujetos capaces de lenguaje y de acción, los cuales se configuran en él, al igual que en él mantienen, a su vez, viva a la cultura. (...) La sociedad y el individuo se constituyen recíprocamente (HABERMAS, 1990, p. 103-ss.).

La tradición entonces, tiene una función netamente conservadora, del sujeto aportándole un contenido cultural que le brinda competencia comunicativa de lenguaje y de acción, y de la sociedad en su conjunto que permanece integrando generaciones en una forma de vida compartida. Solo que ese saber establecido por las tradiciones de un pueblo, en el sentido de la eticidad hegeliana, no es suficiente para enfrentar los desafíos cambiantes del mundo actual. Por eso la discrepancia de Habermas con el conservadurismo posmoderno que empobrecería el marco cultural. Si se afirma que se vive un momento de crisis entonces las soluciones planteadas en ese trasfondo cultural, deben dar lugar a la creatividad y la transformación

cooperativa, de una comunidad de hablantes que busca el consenso dialógico. Hacen falta razones compartidas, acciones institucionales para la tarea de enfrentar los problemas que afectan a todos.

De forma aún más explícita, Habermas explica la contribución del mundo de la vida al proceso de entendimiento:

Los argumentos que están en curso en el nivel de la comunicación quedan fijados en las tradiciones culturales y en los modos de conducta institucionalizados que pertenecen al trasfondo mundo vital en la comunicación cotidiana. No obstante, se trata de una representación que consolida un nivel más elevado; pues los argumentos que entran en tales tradiciones y normas ya están representados a su vez de manera simbólica. (...) Hablo de símbolo lingüístico cuando un signo es empleado por al menos dos usuarios competentes con el mismo significado y con el objetivo de entenderse ambos sobre algo en el mundo. Ya el empleo de gestos elementales puede cumplir con el sentido normativo de entendimiento, antes de que los argumentos entren explícitamente en juego (2015, p. 56).

La *Lebenswelt* consolida un patrimonio cultural y simbólico que permanece en el tiempo en la forma de tradiciones propias de un pueblo en un contexto determinado. El trasfondo del mundo de la vida permite el entendimiento cotidiano de quienes participan en un proceso histórico común. Existe un ordenamiento que se conserva con normas aceptadas desde siempre, que el individuo incorpora en el perfil de su identidad personal. Se les brinda una visión de la realidad cargada de soluciones para los problemas sociales a partir de un entendimiento ya establecido. En este caso la aceptación de cierto comportamiento social se ve normalizado sin necesidad de pasar a un análisis crítico discursivo. Sin embargo, en la sociedad actual dentro de un espacio multicultural, la problematización de respuestas y soluciones a los problemas vitales, debe conducir, según Habermas, a un nivel teórico de reflexión en el terreno argumentativo. Los moldes de la tradición ya no son suficientes para enfrentar la crisis, de ahí la necesidad de encontrar y crear nuevas soluciones, en un diálogo cada vez más amplio y abierto. Las certezas de otros momentos de la historia de la humanidad ahora deben tratarse como dice Vaz Ferreira con escepticismo, ese escepticismo que lleva la duda al debate y que no pretende verdades unilaterales absolutas.

3.4.2 El buen sentido sostenido por la razón y el proceso argumentativo

Desde la base de la experiencia en el mundo de la vida Vaz Ferreira hace referencia al buen sentido <de la cotidianidad>, donde según Alain Guy:

Se llega así a una cierta “apología del buen sentido” (Lógica viva, p. 161), pero de ningún modo a un alegato en favor del grosero o banal sentido común; se trata aquí de la defensa, promoción e ilustración del buen sentido superior, cartesiano, leibniziano o husserliano, que separa lo verdadero de lo falso, lo verosímil de lo imposible, etc., por un esfuerzo muy exigente de pureza intelectual o espiritual y de autenticidad lógica. En esta tarea, que no deja de hacer llamado a la ascesis psíquica, V- Ferreira desea una apertura siempre mayor de los filósofos (1972, p. 4).

Es conveniente evitar ciertas confusiones, el buen sentido según lo expresado, no significa seguir una opinión que intenta validarse por el número de adhesiones, sino ahondar en la búsqueda racional de un discernimiento riguroso que proporcione claridad conceptual para elegir la mejor opción. Esta solo se puede alcanzar con un espíritu de apertura a la diversidad de argumentos, comprometido fundamentalmente con la rectitud en la acción. Este buen sentido constituye las evidencias cotidianas como sentido común según lo expresado por Habermas, pero además en Vaz Ferreira ingresa al campo argumentativo, pero en cualquiera de los casos estaría comprometido con la razón, ya que de lo contrario no promovería el entendimiento. Ya se ha destacado que para Vaz Ferreira la razón, el buen razonamiento es fundamental para comprender y respaldar las acciones humanas. Sin embargo, él sigue enfatizando su insuficiencia en el momento de elegir, se podrá tener presentes todas las razones, con mayor o menor peso, pero el momento clave de su aplicación concreta requiere de ese buen sentido, o sentido hiperlógico, porque no contradice la lógica sino que la mejora (1962, p.148). Ahora bien, el hecho de recurrir a esta especie de sentimiento o intuición, no lo convierte en un intuicionista, ya que la relación con el correcto razonamiento es imprescindible. El último momento de aplicación puede ser intuitivo, pero el proceso anterior es racional y argumentativo.

Ardao corrobora esta posición, ya que Vaz Ferreira pudo haber seguido el voluntarismo de James o el intuicionismo de Bergson, sin embargo, su posición: “quiere ser un racionalismo razonable, es decir, racionalismo de una razón con conciencia de sus limitaciones y sus dificultades, a la vez que con reconocimiento del papel que, en su esfera, le corresponde a otras facultades del espíritu” (1961, p. 38-ss.). La originalidad del filósofo lo lleva a examinar las limitaciones de la razón sin

abandonarla, ya que no ve alternativas prudentes al margen del pensamiento racional. Lo razonable, como dice Ardao, no está en sobreestimar o subestimar la razón, sino en darle el valor que tiene efectivamente junto a otras facultades psíquicas humanas. Del mismo modo, explorar las líneas de pensamiento de James o Bergson lo conducen a una valoración de los aportes de la razón:

La razón podrá darnos más o menos la solución. Podrá llevarnos a aceptar una solución dentro de tres grados descendentes de la creencia: certidumbre, probabilidad o posibilidad. Tres grados que no habría que entender literalmente, como tres estados definidos, bien delimitados unos de otros, sino como tres principales puntos de referencia dentro de una sola gradación. Y, desde luego, la creencia correspondiente a cada uno de esos estados será distinta: más o menos fuerte. Sería ilegítimo forzar la creencia ante una simple posibilidad, o ante una probabilidad, para aceptarlas como seguridades o como certidumbres. Pero podrá suceder también que la razón no alcance a darnos ninguna solución. Aquí habrá igualmente una gradación referida a dos grandes estados: la duda y la ignorancia (ARDAO, 1961, p. 39).

Nada más vazferreiriano que pensar en el aporte racional por grados o escalonamiento, una respuesta con más o menos certeza, dudando frente a los resultados y aceptando lo que se ignora, como forma de superación cognitiva y moral. Lo que se debe evitar en este caso es la racionalización, que pretenda ajustar la realidad reduciéndola a ideas que tan solo contemplan un grado de posibilidad.

Existe por parte del autor ese reconocimiento imprescindible de la razón, aunque:

Manifestaba una cierta desconfianza frente a la abstracción y la concepción de una razón desvitalizada, pura y abstracta. Consagra todo un capítulo de su *Lógica viva* al "valor y uso del razonamiento". En este capítulo precisa que la razón pura conduce a aberraciones (Zenón de Elea), pero afirma también que el razonamiento es un ideal, una necesidad lógica. El fundamento del buen sentido, auxiliar indispensable de la razón, es indiscutiblemente de naturaleza empírica; y la noción de "razonable", que Vaz Ferreira opone a la idea de la razón tal como aparece en la filosofía del siglo XVIII, muestra el arraigo experimental de la razón. En la *Lógica viva*, Vaz presenta aún la experiencia como el único medio de resolver ciertos problemas. La asimilación de lo racional a lo razonable por el buen sentido lógico, instinto empírico, hace de la razón en Vaz Ferreira un elemento cuya naturaleza empírica no ofrece duda (ROBINEL, 1972, p. 5).

El racionalismo clásico da lugar en Vaz Ferreira a lo razonable. Quedan lejos los tiempos de la razón pura, lo que sí importa es el vínculo que se pueda establecer con la vida. Por este vestigio, el buen sentido, como especie de instinto, sería el encargado de conducir la razón, dándole el contenido para la reflexión desde la

experiencia vital. Por este motivo su lógica viva abandona el aspecto puramente formal y se inclina sobre los paralogismos que determinan los errores en la vida cotidiana. Es así que la lógica viva se aproxima a una moral procedimental viva. El problema moral deja de ser una consideración pura de la conciencia moral y sus intenciones, para conducirse en el plano del lenguaje evitando errores que permitan que una comunidad de hablantes pueda entenderse y actuar con justicia.

Robinel designa el pensamiento de Vaz Ferreira como una filosofía empírica:

Lo que queremos decir es que la filosofía de Vaz Ferreira no es un empirismo, sino que, en un sentido amplio, ella es empírica. En el primer caso, sería una teoría aplicada a lo real, es decir que no se volvería práctica más que después de haber sido concebida teóricamente. En el segundo caso, es una toma de conciencia, a posteriori, de la naturaleza necesariamente empírica de la reflexión sobre lo real. La filosofía de Vaz Ferreira será necesariamente práctica. Se presenta ella, en efecto, como una reflexión práctica a partir de la experiencia. (...) La filosofía de Vaz Ferreira se caracteriza por frecuentes referencias a la experiencia, pero además, y sobre todo, por este carácter empírico de la reflexión misma. Sin embargo en ninguna parte Vaz define la experiencia, a la manera de los empiristas tradicionales, como el principio fundamental de la filosofía (1972, p.4 a 8).

Por lo tanto, no se constituye en un empirismo tradicional tomando las ideas a partir de la experiencia como fuente del conocimiento que antecede a la práctica, sino de un pensamiento que se basa en la praxis cotidiana como objeto de reflexión. El telos de fondo está en problematizar la propia vida, es una forma de entender la filosofía vinculada a un filosofar, a un pensamiento que se vuelve sobre su propia experiencia y que teoriza orientado por un interés práctico y emancipador. No olvidemos la importancia destacada por Vaz Ferreira de la autonomía moral como fin primario de la enseñanza filosófica.

De esta forma, a la capacidad racional en la cuestión de los grados del conocimiento, el filósofo la complementa con el buen sentido:

Para las cuestiones de grado no hay una fórmula, nadie la puede dar; la solución ha de venir por lo que se piense y se sienta en cada caso. Pero eso no es todo, de ahí se deduce algo. La apología de un buen sentido, especie de instinto, “no infra-lógico sino hiperlógico” – prolongación, en suma, de la razón- que vendría oportunamente en auxilio del razonamiento estricto. No se trata para nada del “buen sentido vulgar”, o “sentido común malo”, ese sí, infra-lógico. Se trata de otra cosa:

El buen sentido hiper-lógico no es ninguna facultad superior a la razón. Hiper-lógico: “el buen sentido en cuanto no es contrario al raciocinio o a la buena lógica”. Tampoco es el resultado de ninguna condición *a priori* de la misma razón. Tiene su fuente en la vida, en la experiencia. (...) La razón

identificada con la vida, con la experiencia vital de la lógica viva (ARDAO, 1961, p.40 a 42)

No se trata entonces, de un relativismo cognitivo restringido a la incapacidad de la razón, sino en una capacidad que debe tener presente cada contexto, que como tal no es ideal o puramente formal. Como complemento a esta plasticidad de la razón, surge ese buen sentido, ese instinto hiperlógico nutrido por la experiencia, que conduce a la aplicación justa en cada caso de la mejor solución. Posiblemente a Vaz Ferreira le haya faltado un paso más allá de la conciencia como vigilante ante posibles errores de acción motivados por la experiencia de vida personal. Si bien el fondo de aplicación moralmente aceptada está en la adecuación al mundo de la vida, una vez que la solución se problematiza por las implicaciones sociales que tiene, tendría que pasar necesariamente por el plano discursivo, por el análisis de razones y el entendimiento posible de los implicados por el problema en el grupo social. Lo cierto es que ese buen sentido se nutre del saber intuitivo del mundo de la vida, cuya experiencia moderadora compensa las limitaciones de una apreciación puramente racional. Con la intervención intuitiva de esa especie de instinto lógico, forjado en la buena experiencia, lo que se lograría sería el equilibrio entre razonamientos muchas veces divergentes, que por sí solos conducirían a decisiones erróneas extremas. La respuesta razonable es aquella que rompe la bivalencia categórica – verdadera o falsa-, para contemplar la situación complementada por el buen sentido común, que permita apreciar el grado de verdad o de falsedad que se aplica a cada contexto real. Y es esa la actitud que debe ser valorada en una discusión que no desvíe el razonamiento bajo la pretensión de haber alcanzado la verdad absoluta.

Como dice Habermas:

Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta. Pero, por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento de una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entretejen las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de posturas autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica (1990, p.54).

El mundo de la vida es portador de sentido y significado para las prácticas de entendimiento, en la medida en que los participantes se encuentran desde siempre situados en él como referente naturalmente aceptado. Sin embargo, es ese mundo de la vida el referente desde el cual se problematizan ciertos contenidos en relación con el cuestionamiento de alguna pretensión de validez. Como sostuvo Habermas en otro momento, este cuestionamiento que permite la aprobación o desaprobación de los participantes en la comunicación, puede estar mostrando la capacidad o incapacidad de éxito por parte de las soluciones comprendidas en el mundo de la vida frente a los problemas planteados en una situación dialógica.

De acuerdo con lo que se ha visto, el giro pragmático habermasiano se centra en la acción comunicativa donde:

Para entenderse sobre algo, los implicados no solamente tienen que entender el significado de las oraciones empleadas en sus emisiones, sino que al tiempo han de haberse unos acerca de otros en el papel de hablantes y oyentes – en el círculo de otros miembros no implicados de su (o de una) comunidad de lenguaje-. Las relaciones interpersonales, recíprocas, fijadas por los roles que asumen los hablantes, posibilitan una autorrelación, un haberse acerca de sí, que en modo alguno presupone la reflexión solitaria de un sujeto cognoscente o agente sobre sí como conciencia previa. Antes bien, la relación consigo mismo surge de la propia trama interactiva (HABERMAS, 1990, p. 34-ss.).

Este plano de reflexión no solo permite el desarrollo interactivo de entendimiento con los demás participantes en la situación de habla, sino que además proporciona un conocimiento del propio sujeto. Es decir, la individuación cognitiva está íntimamente relacionada con la acción social. Posiblemente este aspecto haya quedado pendiente en la filosofía de Vaz Ferreira, a pesar de haber focalizado su atención en el entendimiento social.

Habermas añade que:

Como la intersubjetividad del entendimiento lingüístico es porosa por su propia naturaleza, y como el consenso lingüísticamente alcanzado no elimina en las convergencias las diferencias de las perspectivas de los hablantes, sino que las supone como insuprimibles, la acción orientada al entendimiento resulta también apta como medio en que discurren procesos de formación que posibilitan dos cosas en una: socialización e individuación (1990, p. 59).

Entonces, la acción comunicativa permite el entendimiento intersubjetivo sin suprimir las diferentes posturas individuales. Dentro de la diversidad cultural se buscan elementos de consenso, donde el sujeto reafirma y conserva su

individualidad, a pesar de elevarse a un plano social, acordado bajo premisas compartidas. En realidad, parece mostrarse un plano dialéctico de socialización e individuación, que en definitiva se produce mediante la intersubjetividad. En la acción comunicativa las diferencias individuales enriquecen el proceso argumentativo, llevando a los interlocutores a tener que emprender un discurso bien fundamentado con el objetivo de ser convincentes en la apreciación crítica del otro. Solo la manipulación estratégica conduciría a imponer la voluntad de uno, evadiendo las posiciones diferentes de los demás participantes. Cuando Vaz Ferreira persigue el entendimiento eliminando falsas oposiciones, y elige el camino argumentativo, solo puede estar admitiendo el camino de la acción comunicativa. Si las diferencias entre adversarios políticos de diferentes banderas partidarias de fines del siglo XIX en Uruguay se deben a la falta de percepción de que persiguen objetivos comunes o complementarios, entonces, la solución no está en la revolución armada sino en la comunicación dialógica efectiva. Conste que Vaz Ferreira se opone a la idea de revolución, ya que un cambio nunca puede ser radical, porque la verdad no es absoluta y por consiguiente debe haber una valoración de las diferentes posiciones, que a su vez siempre comprenden un margen de duda.

La propia experiencia de vida del filósofo ilustra su espíritu de tolerancia frente a lo diferente, como se ve en este ejemplo histórico. La polémica de la retirada de los crucifijos de los hospitales marcó el proceso de laicidad en el Uruguay, sobre todo por la intervención de intelectuales entre los que se destaca José Enrique Rodó. Dice Vaz Ferreira que, en esas circunstancias, el conflicto y confusión se da principalmente porque se incurrieron en varias falacias en torno a la tolerancia. Se da a dicho término diferentes sentidos:

¡Cuántas confusiones, en esa polémica, agregadas a la real oscuridad de la cuestión! En primer lugar, unos y otros están entendiendo por tolerancia todas estas cosas: excusar lo que creemos erróneo o lo que creemos malo; comprender la causa del error o del mal; tener poco odio, o ninguno, y hasta tener simpatía por el error o por el mal, que comprendemos; dejar de obrar o de predicar en el sentido que creemos bueno y verdadero, o atenuar nuestra acción o nuestra prédica, en consideración a creencias ajenas, o a instituciones establecidas, o por no hacer sufrir a otros hombres; hacer lo propio por no estar nosotros mismos bien seguros de lo que creemos; muchas otras cosas, todavía... En grueso, yo estoy por la tolerancia, en el sentido de procurar explicar el error, de compadecer al equivocado y aun al malo (alguna indecisión, reservas y vagos distinguos en cuanto a este último punto), de no imponer ideas por la violencia, de perdonar con facilidad; siento la más honda sensación de disconformidad ante la conducta de los que obran o predicán sin haber buscado con buena fe y adquirido con firmeza la seguridad de su creencia (me cruza vagamente una reserva

sobre los casos en que el dejar de obrar produce también efectos como el obrar, y, por consiguiente, parece que hay que proceder por simples creencias o por probabilidades; y esta reserva se me complica más con la idea de que posiblemente eso sucede en todos los casos, en muchos a lo menos...). Pero (y en esto me siento bien seguro) me parece malo e ininteligente a la vez dejar de obrar en el sentido de lo que juzgo claramente bueno; dejar de predicar lo que creo claramente justo (complicación a propósito de la cuestión de justicia relativa y absoluta, y cuestiones conexas), por respetar errores, o prejuicios, o por no herir sentimientos, y aún por no ocasionar dolores; por ejemplo: tal vez se hubiera podido votar la supresión de los crucifijos, aunque en un estado mental muy diferente y en un círculo mucho más alto que los "anticatólicos" que la votaron (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 157 a 159).

El filósofo se inclina por el sentido de tolerancia, que consiste en explicar, aclarar el error, conmoviendo al que se ha equivocado. Mostrar argumentativamente las razones en que se debilita tal o cual posición, la inconsistencia de los motivos que se defienden como respaldo de una determinada conclusión. Defiende, además, la necesidad de no dejar de actuar mediante discursos o hechos en relación con lo que se considera claramente bueno o justo, por querer respetar errores, prejuicios o sentimientos ajenos infundados.

Este es un motivo consistente que exige el respaldo argumentativo debido a que:

Cada uno de nosotros, por instruido, por inteligente que sea, nunca puede tener una opinión clara y definida sino sobre un número muy limitado de asuntos; por cada cuestión, sea cual sea su orden, económico, político, etc., etc., en que estamos seguros de algo, hay diez cuestiones, cien cuestiones, en las cuales, lejos de poder ilustrar la opinión de alguien, sentimos la necesidad de que sea ilustrada la nuestra (VAZ FERREIRA, 1957c, p. 83).

La persona muchas veces se excede en sus juicios, pretende llegar a opiniones generales y conclusivas como reflejo de la verdad de los hechos. La actitud correcta sería reconocer los límites que poseen nuestras opiniones volviendo recurrentemente a la sinceridad, en lugar de querer imponer una opinión a los demás sin ni siquiera haber encontrado los fundamentos que las respaldan. El problema en un sentido ético no está en la opinión sino en la falta de argumento.

Desde consideraciones acerca de la Lógica viva, con el trasfondo del mundo de la vida, Grompone dice que:

En el estudio y la argumentación de un problema pueden presentarse soluciones y discusiones contradictorias, pero con la particularidad que las relaciones entre las distintas actitudes son mucho más complicadas que la simple agrupación de tesis opuestas. Dos hombres pueden coincidir en tesis

y encontrarse más alejados en cultura psicológica, es decir, en planos mentales que dos hombres que sostengan tesis contrarias. La discusión o el estudio de un problema cambia a medida que se ahonda, o se eleva el razonamiento que se hace más sagaz o más profundo. Tal sentido de la investigación y de la actividad mental proyecta el pensamiento en un problema de conducta afirmando un concepto relativo de la verdad, presentando a aquel como un resultado de expresiones vitales y vinculadas a la aptitud humana (1959, p. 5-8).

Por consiguiente, el encuentro de posiciones opuestas genera una discusión en la que intervienen factores decisivos. Cabe destacar la profundidad en el proceso argumentativo, donde el razonamiento se nutre de experiencias vitales que constituyen el mundo de la vida, como también de actitudes relativas al carácter moral. Llegar a un consenso en una discusión amerita tener que reflexionar sobre cada aspecto problematizado, desde la postura del binomio ego-alter, pero trascendente en la medida en que sus decisiones moralmente aceptadas deban, en términos habermasianos, tener en cuenta a todos los afectados. En este sentido la verdad se contextualiza en el mundo al cual se está directamente vinculado, pero, a la vez, va más allá de las particularidades que le son propias, para alcanzar elementos compatibles y reivindicatorios en las decisiones morales con alcance universal. Si se abre la discusión al ámbito del compromiso social, está claro en Vaz Ferreira que hay que superar las dificultades del lenguaje con el objetivo mayor de llegar a un acuerdo o de aclarar aquello sobre lo cual no se podría acordar, no desde el individualismo de su propia conciencia, sino de una verdad compartida dialógicamente sin pretensiones absolutas. Esa apertura revisionista de los problemas y sus posibles soluciones hace con que la sociedad y cada individuo que la constituye puedan aspirar al progreso moral. Y esto, además, no se nutre solo de palabras, no olvidemos que para Vaz Ferreira la teoría es fundamental, pero, en el plano moral, debe reflejarse en una determinada praxis. Es ahí donde se percibe la tan anhelada sinceridad como experiencia de vida social.

Para Vaz Ferreira:

Todas las cuestiones sociales son discutibles, y en todas cabe argumentar. En esos casos, tiendan ustedes a tener confianza, primero, en los sentimientos de humanidad, de simpatía y de piedad, y, segundo, en las soluciones de libertad. ¡Confianza en las soluciones de libertad y en las soluciones de piedad! (1957c, p.161).

De este modo, se hace evidente en el plano de los problemas morales, resultantes del mundo social, la necesidad de argumentar. Las soluciones resultan

de un proceso deliberativo de discusión, expresado en argumentos, que en la propuesta de Vaz Ferreira están acompañados de nobles sentimientos. Creer en la libertad de la decisión y en el sentimiento de la piedad es de alguna forma creer en la consistencia y pertinencia de los argumentos morales, que en caso contrario serían problematizados hasta el infinito.

3.4.3 Las dificultades de un acuerdo entre diferentes posturas morales

Pero, este proceso moral de entendimiento nunca será perfecto o conclusivo:

Las dificultades de los hombres para entenderse sobre estos problemas; el hecho de que en algunos de ellos cueste tanto llegar a soluciones prácticas, dependen precisamente de esta falacia: de la tendencia a buscar las soluciones sin inconvenientes. Supongamos que se discute sobre el socialismo; esto es (defino de una manera general y vaga) sobre la tendencia del Estado o de alguna autoridad a intervenir mucho en las relaciones sociales, económicas, etc. Ese problema será bien discutido mientras los que lo discuten procuren estudiar las ventajas e inconvenientes de la intervención y de la no intervención, y, hecho ese estudio, apreciar el valor relativo de unas y otros. Pero será mal discutido desde el momento en que los que lo discutan se propongan buscar "la solución", en el sentido de hallarle una solución perfecta, esto es, una solución tal, que no tenga inconvenientes, y sí, sólo ventajas (VAZFERREIRA, 1962, p. 80-ss.).

Aparece así un problema clave, la gran dificultad en el ámbito moral está en la pretensión de encontrar soluciones perfectas, que no presentan ningún tipo de inconvenientes, lo que en términos reales de posibilidades de acción humana sería imposible. Sin embargo, dentro de lo que podría ser la percepción ideológica de la realidad, existe solo una solución verdadera, la que resulta a la luz de su sistema. Esta falacia genera la dificultad o imposibilidad de entenderse más allá del grupo reducido de los afiliados, partidarios, etc. En una sociedad con escalas culturales múltiples y diversas, la autocrítica es imprescindible, ya que estimar los límites de cada punto de vista permite un encuentro con alter, en sus diferencias y coincidencias.

De acuerdo con Vaz Ferreira, a lo anteriormente dicho se agrega otra dificultad que consiste en tratar el problema moral como una cuestión de hecho:

Es tan común esta falacia, que hay un orden entero de conocimientos y de investigaciones, quizá el más importante de todos, cuya historia es en buena parte una ilustración de ella: me refiero a la Moral. (...) El problema moral es esencialmente un problema de hacer y de ideal: es el problema

normativo por excelencia. (...) Ahora bien: si ustedes repasan la crítica que se hace habitualmente esa crítica consiste en demostrar que el sistema o el autor criticado “no funda la moral satisfactoriamente”. La moral ¿en qué sentido? Una moral perfecta: una moral que no presente inconvenientes, que no tenga ninguna deficiencia. Notablemente estas críticas se dirigieron a los sistemas positivos, por razones fáciles de comprender: los sistemas positivos, que prescinden de las hipótesis religiosas o metafísicas, sólo pueden presentar soluciones normativas más imperfectas; y así, si ustedes recorren los textos habituales, encontrarán una demostración de que ninguno de los sistemas positivos, ni los que se basan en el placer, ni los que se basan en la utilidad, han conseguido fundar la moral; lo que, en estos casos, quiere decir: no han conseguido fundar una moral que no tenga inconvenientes ni deficiencias ni incertidumbres. Más: el coronamiento, el desenlace de esta actitud de la crítica ética, ha sido el advenimiento de una escuela contemporánea que procura suprimir la moral normativa. Varios escritores modernos sostienen que el trabajo destinado a fundar la moral, era ilegítimo; que la moral normativa no debe existir; que, si se quiere conservar el nombre de moral, éste debe designar únicamente una ciencia de constatación, una ciencia que explique cómo ocurren los fenómenos morales, cómo piensan, sienten y obran los hombres, pero nada más; y el argumento fundamental de que sacan esta consecuencia negativa, ha sido el resultado negativo de los esfuerzos hechos hasta ahora para fundar la moral. ¿Qué entienden por fundar la moral? Ya lo hemos explicado: dar reglas tales que lleven a una conducta que no tenga inconveniente alguno, ni dejen nada dudoso, incierto, no resuelto...; fundar, en resumen, una moral perfecta. El error provendría de la confusión de los problemas de una y otra clase: de buscar en los problemas normativos, soluciones en el sentido en que se buscan en los problemas explicativos (1962, p. 81 a 83).

De la crítica al tratamiento falaz de problemas normativos como si fueran problemas de hecho, Vaz Ferreira deduce la dificultad de fundamentación de la moral normativa. Si bien el autor sigue vinculado a los contenidos morales, logra percibir y expresar de una forma ligera la imposibilidad de universalización de las morales materiales. El problema está en dar el paso siguiente, porque el hecho de aceptar que no hay una norma perfecta de bondad, no es suficiente para alcanzar la solución en el marco socio-cultural. Esta solución no puede quedar a merced solamente de la conciencia individual, ya que en el momento de su aplicación se hace necesaria la intervención social. ¿Cómo se puede dar esa aprobación social de las acciones si no es a través del diálogo con lo diferente? El primer paso está dado, la claridad de conciencia es anterior y necesaria para abordar la realidad moral, pero, la toma de decisiones con implicaciones sociales no puede ser el resultado de un procedimiento solipsista. De ser así, se puede caer en la tentación de querer estratégicamente imponer la solución individual, como única verdad que debe ser aceptada por los demás integrantes de la sociedad, volviendo a la falacia de creer haber alcanzado la regla o norma perfecta.

Las expectativas sociales ante las soluciones planteadas muchas veces llevan a ignorar los inconvenientes que estas puedan presentar, como en el siguiente ejemplo:

Se discute, por ejemplo, sobre el socialismo. Un espíritu observador, sincero y justo, nos dice: “La intervención del Estado en las relaciones económicas o sociales, o la sustitución del régimen de la propiedad individual por la propiedad colectiva, o la socialización de los medios de trabajo, o de los medios de producción, tendría tales ventajas; tendría también, tales inconvenientes”. ¿Qué impresión sienten los hombres ante un libro, por ejemplo, escrito en este espíritu? La siguiente: “el autor nos deja el problema sin resolver; no resuelve nada, no nos dice nada concreto”. Entretanto, la impresión de solución se produce en los hombres precisamente cuando el problema es mal tratado: Cuando un escritor llega, por ejemplo, a la consecuencia de que el socialismo no tiene más que ventajas, y, más o menos falazmente, por medio de raciocinios o de falsas observaciones, escamotea todos los inconvenientes (o cuando llega a una aparente solución contraria), es entonces cuando a los hombres les parece que el autor ha resuelto el problema, o que, por lo menos, lo ha tratado como debe tratarse. Este paralogismo es uno de los que contribuyen a hacer nacer y a mantener esa clase de teóricos tan común y tan funesta, que obstaculizan las soluciones prácticas capaces de mejorar lo existente, combatiéndolas porque no son perfectas. Cada vez que se procura introducir una modificación, y ésta es atacada en nombre de lo perfecto, se comete por los que así hablan, inconscientemente, el sofisma que estudiamos: “Con eso no resuelve usted el problema. Con eso no suprime usted el mal” (VAZ FERREIRA, 1962, p. 86-ss.).

Este ejemplo de una ideología política muestra la actitud del autor frente a respuestas realistas, pero, con el rechazo de pretensiones definitivas. Los sujetos deben ser conscientes de los aportes resolutivos del modelo explicativo, pero también de sus limitaciones, dado que la expectativa generada es aquella que se inclina por decisiones que muestran tan sólo aspectos positivos, lo que implica falsear la realidad. La no aceptación de la postura sugerida por el autor condena muchas veces a la inacción, a la imposibilidad de emprender formas de mejorar la situación existente; como no es perfecta ni definitiva, entonces: ¡no quiero! y ¡no acepto!, forjando el distanciamiento entre aquellos que pretenden entenderse.

Lo cierto es que Vaz Ferreira está anhelando claridad conceptual y autonomía en la acción frente a los problemas morales. Se evidencia por este motivo en su obra el vínculo entre el educador y el filósofo, como afirma Grompone:

Hemos indicado el sentido autobiográfico de toda la obra de Vaz Ferreira porque esas referencias, sin indicación de fechas ni de nombres, son los acontecimientos que ha dado actualidad en su espíritu al pensamiento y le han situado con un sentido vivo en el medio en el que actuaba. Dos direcciones parecen marcar esa orientación personal: por una parte la función educadora destinada a incitar a los espíritus a pensar e investigar por sí mismos los problemas y a situarse en un plano de independencia

espiritual, y por la otra, la de alcanzar el modo de ver claro los problemas y encontrar la orientación segura en las cuestiones que se le presentan (1959, p. 8).

Es su experiencia de vida, la que le permite pensar con rigor y precisión los problemas, como una problematización que se eleva a partir de la cotidianidad y que le va permitiendo conquistar autonomía moral. Vaz Ferreira de este modo, aprende y enseña a pensar para liberarse ante cualquier forma de dogmatismo o en términos actuales de fundamentalismos, que alejan a los hombres entre sí con una falsa sensación de ser poseedores de la verdad.

La moral en términos de Vaz Ferreira presupone el ejercicio de la libertad, como establece Grompone:

La moral plantea siempre problemas del hacer, de elegir entre soluciones. Se opone a la moral metafísica que tiene carácter riguroso, claro, preciso; los sistemas positivos no han alcanzado ni podrán alcanzar el rigor absoluto y el carácter definido de los metafísicos, pero están mejor cimentados. (...) La moral en cambio, debería ser un estado vivo en el cual todas las aspiraciones impusieran para los problemas de conducta puntos de vista cada vez más amplios, y así se podrían tener en cuenta distintas tendencias como la expansión de la vida, el mismo principio del placer, aun los ideales dolorosos como posibilidades de un progreso mayor. Para los actos humanos se pueden proponer diversos móviles, que no siempre son contradictorios ni exclusivos los unos de los otros; se puede perseguir el placer, el bienestar social, facilitar el progreso; las expansiones de la vida y todo lo que puede significar esperanzas para uno y posibilidades para otros. La moral en el terreno de las concepciones teóricas, como en su aplicación a los casos prácticos, tiene un doble carácter que se ha sintetizado: el de tener las soluciones imperfectas que corresponden a las cuestiones normativas y las diversidad de móviles que puedan impulsar la conducta humana. En la aplicación práctica, la consecuencia de esa noción nos lleva a lo que Vaz Ferreira llama un moral conflictual, es decir que muy pocos problemas morales pueden resolverse de una manera completamente satisfactoria, y que si se sienten todos los ideales, generalmente hay que sacrificar en parte algunos de ellos. El cumplimiento del deber no está siempre acompañado de esa satisfacción interior que sientan como normal los textos de moral porque puede llevar a dolorosos conflictos de conciencia, y a verdaderas torturas espirituales. En el planteamiento de los problemas con relación directa con la concepción filosófica: -problemas de conocimiento, religiosos, lógico y morales- el aporte de Vaz Ferreira lleva a una idéntica actitud espiritual: actitud psicológica para solucionar los problemas fuera de los sistemas y de las concepciones metafísica o cerradas, pero es con una idea latente que justifica toda su posición; confianza en la razón y en el sentimiento, y por ende, confianza en el hombre liberado de prejuicios, de pasiones inferiores, quien ahonda cada vez más las cuestiones, interrogando con más agudeza su propia conciencia y especialmente confianza en el efecto de la enseñanza que no debe "agregar a los horrores inevitables, el horror y el dolor supremo del pesimismo moral" porque "es indiscutible el progreso moral de la humanidad" (1959, p. 21-ss.).

Por lo tanto, Vaz Ferreira refutando los sistemas morales exclusivistas, defiende una moral libre que evoluciona con la propia historia de la humanidad, aspirando a una forma de vida cada vez mejor. Fuera de la posibilidad de un camino perfecto, la moral brinda soluciones conflictivas, ya que contienen un cierto grado de daño u omisión. Sin embargo, esta moral propuesta por el filósofo supera cualquier sistema, tanto en la profundidad desarrollada por la conciencia, como también en la diversidad de valores y necesidades humanas que se puedan examinar en tanto que motivadoras de la conducta moral. Tener que seguir ciertas normas fundamentadas como justas puede implicar tener que sacrificar una satisfacción personal e inmediata, pero, el mérito aparece en el cumplimiento de ideales compartidos, algunas veces con el sufrimiento, que puedan producir en el camino hacia una realización mayor. El deber ser de las cuestiones normativas encamina el comportamiento del sujeto moral en el marco de la interacción social, liberándolo de motivos infundados que lo esclavizan en una existencia degradante y desdichada. Las alternativas se hacen visibles, consciente de las posibilidades y, más aún, de las dificultades, el sujeto encuentra formas de superación.

La moral como filosofía práctica no admite la indiferencia:

En un tono de exaltación Vaz Ferreira criticaba la actitud de quien no decía si era buena o mala una solución, si se transformaba para el bien o para el mal. El, en cambio, va a dejar de lado los que pueden ser factores que se imponen a las voluntades para analizar lo bueno y lo malo de soluciones y acontecimientos (GROMPONE, 1959, p. 23).

El problema de no tomar una posición frente a situaciones que exigen una solución moral ha tenido consecuencias nefastas en la historia de la humanidad. Los horrores de la Segunda Guerra Mundial se debieron, en gran parte, a un colaboracionismo silencioso, que consistió en dejar pasar, en no querer juzgar la bondad o la maldad de las decisiones y de las acciones frente a determinados hechos. La mala voluntad en este caso puede responder a intereses egoístas, expresados en el temor como debilidad de carácter frente a posibles amenazas. Solo que la estrategia individualista tiene que dar lugar a la acción comunicativa con la obligación de argumentar frente a la bondad o maldad de la situación, como forma legítima de acordar la mejor solución para el grupo de afectados por el problema. Esta postura puede perfectamente llevar a comprender el problema de los conflictos del gobierno brasileño en la actualidad para enfrenta la pandemia como tragedia

social grave. Es necesario, entonces, la participación social, argumentar en torno a la mejor solución, y poder actuar como sociedad de la mejor forma posible.

Ardao destaca la moral viva a partir de ciertos conceptos:

Tres grandes ideas directrices se distinguen en esa ética viva y concreta de Vaz Ferreira: 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 ideales. Todos ellos abogan en contra de la sistematización en el campo de la moral. La primera idea (...) se trata de lo que debe ser o de lo debemos hacer, terreno en el cual es habitual el entrecruzamiento de los pro y los contra, de las ventajas y los inconvenientes: en términos absolutos no hay solución. La segunda idea es una consecuencia de la anterior. (...) Es una idea clave de la ética de Vaz Ferreira. La tercera idea (...) la interferencia de ideales da a la moral viva un carácter de moral conflictual (1961, p. 49 a 51).

Conviene entonces reafirmar que las cuestiones normativas por no tratarse de problemas de existencia, sino deontológicos, presentan múltiples teorías y puntos de vista que deben ser considerados a partir del principio del mayor bien posible. El segundo punto se refiere a la diversidad de fundamentos posibles, donde la actitud de Vaz Ferreira recomienda el examen de los diferentes argumentos, lo que abre el camino al análisis discursivo. Y, por último, tenemos el planteo de nuevos ideales que acompañan el progreso moral, donde muchas veces desencadenan conflictos por no poder concretarlos totalmente, o por tener que jerarquizarlos y sacrificar algunos para la viabilidad de otros. La característica más significativa en este estudio sería la segunda, porque permite pensar en una instancia dialógica, donde la ética ya no pretende determinar directamente la conducta, sino fundamentar críticamente sus principios.

La relevancia del aspecto psicológico se hace presente en la moral viva:

Vaz hace del sentimiento moral la instancia última de valoración (...) La moral viva, que asoma en Fermentario y en Moral para intelectuales, tiene un espíritu de psicomoral. La moral del psiqueo, es decir, del estado en el cual, previamente a haberse concretado y vuelto rígido, el pensamiento está fraguando llegando a su forma. La moral viva, de este modo, es también un análisis de las actitudes mentales. Ese análisis es de principios o normas separadas de su significado psicológico. Hay una prioridad de la interioridad que se defiende, se valora y se considera lo mejor (lo más valioso, lo más hondo) del sujeto. El camino de su moral es el de los ideales dolorosos, sembrado de obstáculos y fértil en desazón y sufrimiento, el camino de la probidad intelectual hasta las últimas consecuencias. Los Cristos oscuros han alcanzado este heroísmo a través de una actitud: la abstención. Abstenerse de la crueldad que hubieran podido hacer. Actos de abstención heroicos, que permanecen en la oscuridad, desconocidos de todos y que dan calor a la humanidad (BERISSO, BERNARDO, 2014, p. 180-ss.).

Con este interés en profundizar en ese psiqueo, en las actitudes mentales, Vaz Ferreira aborda directamente la importancia del carácter moral. Es en el proceso de formación de la conciencia moral donde se aborda y desarrolla lo más noble del sujeto, en términos de Ortega y Gasset, para poder actuar con buen sentido, con la capacidad necesaria para conducirse como un Cristo oscuro que se abstiene de practicar el mal como héroe cuyo mérito no se hace público, aunque fortalece la integridad moral del sujeto. Es una contención moral que predispone al sujeto moral para poder actuar en sociedad movido por un sentido de bondad y justicia. En la medida en que se aproximan a esa sensibilidad ineludible, se interviene racionalmente en el análisis de los principios que superan el puro formalismo de la lógica. Es decir, el sentimiento en este caso no anula la razón sino que la promueve, pues ella estaría capacitada para superar los errores mediante un procedimiento de pretendida validez universal. Lo distintivo de estas normas está en la constitución de principios que orientan la vida moral, a partir de ideales más o menos realizables que solo tienen sentido en un marco social de entendimiento.

3.5 Filosofía moral y fundamentación práctica de la vida

Robinel explica la moral empírica de Vaz Ferreira en los siguientes términos:

La individualización del problema moral la define como el problema específico de una situación profundamente humana y por consiguiente vital. Por otro lado, si la moral nace de una situación vital, su objeto es, todavía la vida, y su fin no es otra cosa que una definición práctica de la vida. La experiencia moral es esencialmente práctica. Así, Vaz divide el análisis de los problemas normativos en tres momentos: la enumeración de todas las soluciones posibles, lo que constituye, de hecho, una referencia a la experiencia pasada; el análisis de las ventajas e inconvenientes, lo que es una apreciación del valor vital de las diversas soluciones; y la elección que a partir de estos datos experimentales se define como la "voluntad de vivir lo mejor posible". La moral normativa se define como un conjunto de reglas concernientes al comportamiento humano, y es a este nivel que aparece su carácter empírico. Cuando se define el primer movimiento -determinación de lo "posible"- como una referencia los valores pasados, parece excluirse la posibilidad de toda revolución. En lo que le concierne Vaz manifiesta, cierta desconfianza respecto de lo revolucionario. Él muestra, sin embargo, el paralelismo que se establece a menudo abusivamente entre lo bueno y lo nuevo, por una parte, y lo malo y lo viejo, por la otra. Es decir, que las restricciones que hemos establecido precedentemente en lo que concierne a la noción de experiencia, permanecen operantes: la experiencia a la cual se refiere la reflexión moral es una "experiencia verdadera". Esta conclusión permite comprobar que la interrogación sobre el valor de la experiencia constituye un problema ético, o sea, que la tradicional frontera entre lo

ontológico y lo axiológico no representa más que una estructura operacional, sin relación con la estructura real de las cosas (1972, p. 7).

Por lo tanto, la filosofía moral supone una fundamentación práctica de la vida; se centra en la experiencia vital de una forma de vida característica de un contexto socio-cultural. Es ese el plexo social de fondo a ser problematizado por la reflexión moral, bajo tres lineamientos que suponen: primero, un conocimiento de las posibilidades de respuestas al problema, segundo, un análisis crítico de las mismas ya que pensar en una solución sistémica perfecta implica alejarse de la realidad, y, por último, elegir el mejor camino o la mejor solución posible dados los argumentos que señalan los aspectos positivos de las mismas. Si la filosofía moral proporciona un conocimiento en términos de epistemología moral, pero no determina un comportamiento a seguir, es decir, una determinada práctica, entonces, no tendría sentido para Vaz Ferreira. Solamente especular sobre el lenguaje moral, según el autor, es incurrir en una falacia de confundir como centro de reflexión las palabras en lugar de establecer normas válidas para estructurar la realidad práctica. Por otro lado, ese conocimiento válido niega la asociación de lo viejo con lo malo y lo nuevo como bueno, no tendría sentido ya que es la experiencia vital la base para el progreso moral, lo que significa tomar lo bueno en cada caso, sin abandonar todas las conquistas en nombre de una revolución radical. Como no existen acciones perfectas, tampoco se pretende modelos perfectos a seguir. La falibilidad es humana y solo la conciencia que proviene de la autocrítica permite la superación. Pero, como vimos anteriormente, si Vaz Ferreira rechaza el solipsismo en la percepción, entonces esta toma de conciencia necesita del diálogo, de la intersubjetividad que expresa sus visiones en diferentes argumentos.

Frente a las llamadas morales normativas materiales la posición del autor permite pensar que:

Al nivel de la experiencia moral, nos es forzoso comprobar que, para una misma acción los móviles y fundamentos pueden ser múltiples. Por ejemplo, la piedad puede tener por móviles el amor a los demás, pero sería falso sostener que este móvil es único. Un rápido análisis de la experiencia personal permite comprobar que en el sentimiento de piedad entra, al lado del amor a los demás el amor de sí, móviles trascendentes como el deseo de hacer el bien, y aun ciertos móviles religiosos como el temor de la sanción divina. Esta pluralidad de los fundamentos que intervienen en la acción moral, muestra bien que toda fundamentación teórica a priori es imposible, porque la naturaleza exclusiva de tal fundamentación está en contradicción con el carácter necesariamente pluralista de la verdadera experiencia moral. La toma de conciencia de los valores morales se hace

por consiguiente de una manera empírica; la única que permite un acceso no dogmático a la realidad moral (ROBINEL, 1972, p. 7).

De esta forma no existiría para Vaz Ferreira la posibilidad de predecir el valor esencial que movería las acciones morales humanas, ya que estos son múltiples y están todos interrelacionados. Solo quedaría en evidencia la prioridad de un valor frente a otro luego de ocurrido el hecho y habiendo analizado la situación. Se destaca, en este sentido, la preocupación de Vaz Ferreira por contextualizar la reflexión moral, comprendiendo cada experiencia concreta, sin perder la referencia a principios racionales universales que rigen el comportamiento humano, orientado por un sentido de justicia, según las características de la realidad moral.

La propuesta moral de Vaz Ferreira radica en una Moral de principios realizables:

"Principios" parece opuesto a lo práctico. Y la oposición, muchas veces, es real (y hasta el contraste da efectos cómicos, como en aquel médico que prefería salvar principios a salvar enfermos...). Entre tanto, el signo esencial de la elevación de pensamiento es tener en cuenta principios, y sacrificar a ellos éxito, resultados inmediatos o aparentes, etc. Hay, pues algo que aclarar ahí. Y es que hay principios convertibles y principios inconvertibles. Principios en el buen sentido, son los convertibles. Principios son pensamiento a crédito. Son formulaciones que condensan experiencia, que condensan previsión comprendiendo resultados poco visibles, resultados remotos, y sobre todo ese conjunto de efectos que son imprevisibles en su determinación concreta pero cuyo signo y cuyo valor se pueden prever por una especie de anticipación racionalizable o intuitiva. Entonces son principios convertibles. Esos "principios" a cuya persistencia ("pereat...") sacrificaban las almas heroicas los resultados inmediatos y el éxito aparente. La "justicia", la "libertad", son principios convertibles. Aun en los casos en que las consecuencias de más fácil observación o las consecuencias a más breve plazo, las consecuencias a crédito más corto, presenten un balance desfavorable a esos principios, el balance es favorable si se hacen entrar el crédito largo y el crédito imprevisible. Y aun cuando la previsión no pueda hacerse concreta en sus detalles, se pueden explicar las consecuencias, p. ej., de lo justo y de lo injusto, de manera que pueda percibirse, aunque sea con intuición de experiencia, que lo que se opone en estos casos, no son formulaciones verbales o estados de conciencia vagos a consecuencia prácticas, sino más y mejores consecuencias prácticas a menos y peores. También la moral entera como disciplina normativa es un conjunto de principios; y la moral bien hecha ha de ser un conjunto de principios convertibles: efecto remoto y general de los actos "buenos" y "malos". Y así como el crédito es lo más provechoso o lo más dañoso en lo económico según las posibilidades de conversión, así también el pensar por principios es lo más fecundo o lo más vano del pensamiento según que se trate de principios convertibles o inconvertibles. Ahora, los principios son inconvertibles o por falsos o por no concretables: la moneda ilegítima del pensamiento es de mala ley o por falsedad o por vaguedad (1963b, p. 31-ss.).

El ejercicio del pensamiento productivo se sostiene en principios, porque estos están orientados por la prudencia, es posible y beneficioso prever las consecuencias de las decisiones tomadas y sus realizaciones. El sentido práctico se alimenta de estas reflexiones de carácter normativo para que ciertos valores fundamentales como el de justicia puedan concretarse de la mejor forma posible. La realización nunca es perfecta, pero, puede darse en el grado en que nuestra percepción del hecho, reflexión y sentimiento moral lo amerite. Cuando el autor habla de principios convertibles, vuelve sobre la sinceridad de la evaluación. Se sabe si son aplicables en consecuencias previsibles, y es el sujeto moral quien tiene que elegir lo más provechoso entre los principios con mejores consecuencias. Sujeto este que debe contar con la buena voluntad necesaria para que afloren buenos sentimientos. Si bien la elección nunca es perfecta, se puede elegir lo más favorable. Más o menos justo, no significa injusto.

De la apreciación práctica normativa, Vaz Ferreira establece que:

La dificultad máxima que ofrece el establecimiento de la moral es la de dar forma a sus principios, porque para hacer de la moral una disciplina pragmática (también para hacer de ella materia pedagógica), es necesario formar clases de actos. Hay que preceptuar por clases de actos (verdad, mentira, caridad, justicia, tolerancia, etc.). Y como los casos particulares son tan distintos, si se hace la clasificación de actos con un cierto grado de generalidad, en las clases de "actos buenos" quedan comprendidos algunos malos (p. ej. una clase de actos como los de veracidad, admitiría excepciones: habría casos, como algunos de piedad, en que la verdad no sería buena). De aquí resulta una dificultad especialísima de la ciencia normativa moral, que es la de determinar el grado de generalidad que conviene dar a sus principios. Una clasificación muy general, deja demasiadas excepciones. Si se trata de especializar más, siempre clasificando, caemos en la casuística, con toda su inferioridad hasta pragmática. Y si se quiere, entonces, prescindir de toda clasificación, y fundar una moral sólo por el fin buscado, caemos en otra forma de disolución de la moral que es la justificación de todos los medios por sus fines.(...) El perfeccionamiento del individuo concreto no lo lleva a la casuística, preceptiva pulverizada. No: A lo que se llega por el perfeccionamiento moral, es al sentimiento de cada acto, y al juicio de cada acto; pero, éste, con criterio completo, o sea teniendo en cuenta (para lo cual se necesita una complementación por intuición de experiencia) no solamente los resultados inmediatos visibles o fácilmente previsibles o previsibles concretamente, sino todos los resultados. ¿Qué es un acto? O mejor dicho: ¿Con qué grado de generalidad debemos establecer las clases de actos? Si se da mucha generalidad, es muy grande el número de excepciones. Si se va disminuyendo la generalidad, caemos en la casuística sin resolver por eso el problema. En realidad, esos principios, que en moral son clasificaciones de actos, sirven de auxiliar indispensable para la enseñanza de la moral y para su influencia pragmática, y también para el ejercicio de la moral individual, mientras el análisis hondo que se hace a la vez con la razón y con el sentimiento no nos ha hecho sobrepasarlos. Cuando los sobrepasamos, se llega, sin duda, a la apreciación de cada acto (o sentimientos, etc.) (cada uno es distinto, nuevo y único). Pero esa

apreciación de cada acto no se hace con el criterio estrecho de los empíricos, sino con un criterio completo: no solamente a base de las consecuencias previsibles directamente en ese caso, sino comprendiendo todas las consecuencias imprevisibles en especie concreta, pero previsibles en valor y en dirección (signo moral), para lo cual se necesitan intuición de experiencia y sentimiento (1963b, p. 33-ss.).

Siendo los principios morales normativos, la dificultad radica en un criterio clasificatorio que distinga, ordene y jerarquice, estableciendo lo bueno y lo malo. En este caso se crearían casilleros estancos que no podrían comprender la totalidad de los casos dentro de esta bipolaridad rígida. Entonces, ¿cómo deberíamos comprender aquellos actos no totalmente buenos o no totalmente malos? Otra duda puede ser: ¿se debería abdicar de principios rectores universales, pero, con el costo de no poder fundamentar una moral pragmática? La solución parece ser mantener ciertos principios universales desde la disciplina moral, lo que sugiere una intervención pedagógica en la formación de un sujeto competente moralmente; y, por otro lado, depositar la confianza en la intuición de experiencia y sentimiento moral, como lo afirma el filósofo. Es decir, la flexibilización de los principios a partir del contexto de aplicación y de su comprensión, quedará a expensas del individuo orientado por la buena voluntad. Como se ha dicho anteriormente, la comprensión es, sin duda, racional, pero orientada por la buena voluntad que da apertura a buenos sentimientos en el terreno de la sinceridad. De esta forma se va perfilando una moral regida por principios de trascendentalización débil, -flexibles al contexto-, dando lugar a la decisión de individuos formados competentemente para decidir libremente en cuestiones morales que los afecten. La singularidad de la acción moral exige una estimativa profunda, que incluye percibir las consecuencias -"signo moral"- de cada acto con sus particularidades y semejanzas. Si bien Vaz Ferreira nos habla de este estadio de actividad de la conciencia, lo que no significa que no pueda o deba llegar a un plano dialógico de entendimiento. Posiblemente sea este el punto de ayuda habermasiano, donde el filósofo uruguayo percibe profundamente el problema moral, pero aún no explicita su solución a través de los actos de habla en un proceso comunicativo de entendimiento. En este plano de reflexión, Vaz Ferreira vio la dificultad de establecer principios que expresen contenidos universales, lo que demuestra de cierta forma que la universalización solo puede limitarse a un procedimiento, donde la competencia participativa del sujeto moral exige el desarrollo de la conciencia moral. Sin embargo, existe una desconfianza del autor

frente a la acción de la conciencia individual, la cual debe ser sensible a todas las variables del contexto y a sus propias limitaciones. La falibilidad en este caso, expresa la necesidad de un respaldo argumentativo cuya acción solo puede ser producto de un entendimiento comunicativo, en el caso de que dicha acción pretenda una validación legítima en el plano social.

La alternativa de Habermas al respecto parece clara, este vincula el problema con la discusión contextualizada:

El contextualismo sólo es el reverso del logocentrismo. Pero la filosofía que no se agote en la autorreflexión de las ciencias, que logre desligar su mirada de esa fijación al sistema de la ciencia, que invierta tal perspectiva y vuelva su mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, se libera del logocentrismo. Descubre una razón que opera ya en la práctica comunicativa misma (1990, p. 61).

El universalismo habermasiano es cuasi-trascendental, ya que afecta solo estructuras y procedimientos lingüísticos, pero en ningún momento admite contenidos universales determinantes del concepto de mundo y de la praxis social. Cada sujeto pertenece a un mundo de la vida concreto, que posibilita en su contexto la aprobación de una forma de entender la realidad y comportarse en conformidad con aquellas normas rectoras que han sido interiorizadas por el sujeto desde siempre, desde la consolidación de su personalidad. En Vaz Ferreira la aversión a los sistemas se debe, justamente, a esta negación al contexto, por pretender un universalismo infundado que niega las diferencias de la cotidianidad.

Aclarando este camino reflexivo, según Robinel:

La definición del objeto de la filosofía como extensión sin límite de la realidad concreta, confiere al pensamiento de Vaz Ferreira un carácter definitivamente empírico. La distinción entre la teoría del conocimiento y la ética es falsa, porque ningún conocimiento es posible si no toma como fundamento un sistema de valor. De igual modo, la moral es en sí un conocimiento, y aun si pudiese ser concebida como otra cosa que un conocimiento, necesitaría todavía un conocimiento del cual ella sería la conciencia apreciativa. Desde ese momento, la desestructuración de los esquemas filosóficos tradicionales aparece como una necesidad (agosto 1972, p. 6).

De ahí se deduce el aspecto cognitivo de la moral vazferreiriana cuyo sentido radica en el vínculo con la experiencia vital. A diferencia de la pretensión tradicional de un conocimiento puramente teórico, la comprensión del autor lo lleva a afirmar que todo conocimiento está subordinado al nivel estimativo de los valores.

En otras palabras, no existe conocimiento desinteresado, sino que cada uno en su nivel de especialización, en su correspondencia con la realidad, determina una forma de acción. La moral en este sentido se define como una reflexión normativa, una toma de conciencia que conduce la acción a partir de ciertos valores compartidos, con el objetivo de armonizar las relaciones sociales en la medida en que se superan las falsas oposiciones.

Complementando esta idea e insistiendo en liberarse de los sistemas exclusivistas, Vaz Ferreira defiende:

¿Será mi objeto, y, en general, será deseable: será inevitable, necesario o simplemente útil, para que pueda sacar cada uno de ustedes el mayor rendimiento de su moral, que adopten alguna escuela o sistema? Por mi parte, no lo creo, al menos en el sentido habitual que se da a los términos. Justamente, todo mi esfuerzo en esta clase en que he puesto, por lo menos, tanto amor, ha tendido a mostrar que lo importante no es llegar a una escuela, sino a un estado de espíritu. En general, la tendencia a sistematizar demasiado en moral, falsea o estrecha; todos los sistemas han conducido y tienden a conducir a puntos de vista exclusivos. Por ejemplo: el hombre es un ser en parte social en sus sentimientos, en parte antisocial o individualista. Existen sistemas de moral —la gran mayoría— que no han visto más que la primera clase de sentimientos, o que, por lo menos, han creído que la moral no debería basarse sino sobre la primera clase de sentimientos: ya tenemos el sistema falseando o estrechando la realidad. Otros no han visto más que los sentimientos puramente individuales, y ha resultado un falseamiento de la moral igual o probablemente mayor que el primero. Los más grandes pensadores caen en estas unilateralidades: Comparando, por ejemplo, el sistema de Guyau con el sistema de Nietzsche, hemos mostrado que los dos son exclusivistas. Uno y otro se basa, como ya lo explicamos, en el mismo principio, esto es, en la expansión de la vida, en la tendencia de la vida a hacerse cada vez más fuerte, cada vez más rica y cada vez más compleja. Ahora bien: para Guyau, esa expansión de la vida en un ser, es favorable siempre a los demás seres. (Aquí viene la comparación magnífica de la madre que lacta a su hijo: al mismo tiempo que la madre se libra de una substancia formada en ella por exceso de vitalidad, y que a ella le sería inútil o perjudicial, otro ser aprovecha esa substancia y se alimenta con ella; del mismo modo, cuando nosotros hacemos el bien, dice Guyau, no nos restamos nada, no perdemos nada, no nos privamos de nada: los otros ganan, sin que perdamos nosotros). Entre tanto, Nietzsche considera la vida individual como fundamentalmente agresiva u hostil para los demás individuos: la expansión de la vida de un individuo es, por consiguiente, limitativa de la vida de los demás. Seguramente, los dos pensadores se han equivocado. Si el caso de la madre que lacta a su hijo es un caso fisiológico, el caso del animal que devora a otro y se alimenta con él, es también un caso fisiológico. Guyau hace uso de la primera imagen: Nietzsche podrá hacer uso de la segunda; pero, debido al espíritu de sistema, los dos grandes pensadores no han visto más que un aspecto de la realidad. Ahora bien: son estas sistematizaciones las que nos cristalizan el espíritu; las que nos quitan la movilidad, la plasticidad que caracteriza la vida y la progresividad intelectual y moral. Una de las cosas que no se entienden por los que procuran sistematizar de una manera absoluta la moral, es que los problemas morales pertenecen a esa categoría de los problemas de acción, que difieren de los problemas de existencia... (1957c, p.178-ss.).

El rechazo a los sistemas filosóficos es uno de los puntos más polémicos del pensamiento de Vaz Ferreira, sobre todo con la llamada “generación política” de los años 60. Los marxistas del momento se vieron obligados a contestar a la supuesta alienación burguesa de Vaz Ferreira que no le permitía pensar la realidad económica de los oprimidos sociales. El hecho de alejarse de la realidad estaba evidentemente determinado por la crítica a las respuestas preestablecidas por los sistemas, en este caso involucraba directamente el sistema de Marx. Solo que el punto central del pensamiento vazferreiriano estaba en evitar falsar la realidad, a partir del momento en que un sistema moral tiende a imponerse de forma exclusivista frente a otras concepciones o puntos de vista. Es el exclusivismo que cierra la mente y conduce al fanatismo dogmático, tan combatido por el autor, como móvil de prejuicios sectarios, cuya parcialidad impide la posibilidad de un acuerdo social. Con el recurso de enfrentar el pensamiento de Guyau y el de Nietzsche, pretende mostrar la segmentación de la realidad cuando se contempla desde el filtro paradigmático de su sistema visualizando y extendiendo a la totalidad de lo real lo que corresponde tan solo a un aspecto. Entendiendo que los problemas morales pertenecen a la categoría de los problemas de la acción, entonces no pueden ser juzgados como cuestiones de ser o de existencia en el plano objetivo, por el contrario, hacen referencia a un deber ser que se problematiza al analizar las ventajas e inconvenientes de posibles acciones. Los sistemas morales no serían un inconveniente, desde que no pasaran de ser sistemas a tenerse en cuenta para una comprensión amplia y multifacética de la realidad, en la medida en que no reducen la complejidad de la misma.

Como se ve en el siguiente ejemplo dado por el filósofo, los sistemas promueven los excesos y la unilateralidad:

Tomemos todavía un caso relacionado con la higiene. Cuántas veces, a todos nosotros, al ver ciertas precauciones excesivas, indudablemente exageradas, que creara la teoría de los microbios: esa tendencia a desinfectarlo todo, a cuidarse de tocar cualquier cosa que pueda tenerlos, a no comer verduras, a no comer fruta, a no beber agua... cuántas veces no se nos habrá ocurrido lo siguiente: “pero, ¿y no será conveniente el ingerir microbios permanentemente, con el objeto de producir una especie de vacuna atenuada y permanente, y así no estar indefensos para el caso en que entren en acción microbios virulentos? Hay hechos que parecen fortificar esta opinión: dicen algunos higienistas que los habitantes de París, a consecuencia del exceso de purificación de las aguas, tienen demasiada tendencia, cuando salen al campo, a contraer tifoidea, lo cual se atribuye al exceso de esterilización del agua de consumo...”. En realidad, deberíamos

simplemente haber tomado en cuenta nuestra observación, para guardarnos de las exageraciones; para guardarnos, por ejemplo, de la sistematización opuesta, que siguió a la vulgarización de la teoría de los microbios. Nos diríamos: Sí: tratándose de microbios en estado normal, tal vez sea mejor beber habitualmente agua cruda; ahora, eso no quiere decir que durante una epidemia de cólera, o en aquellos casos en que los microbios tengan la probabilidad de ser más virulentos, no sea prudente guardarnos de ellos. De esta manera pensamos con justeza; pensamos con muchas ideas, equilibrándolas según los casos; queda, diremos, una especie de juego libre de las ideas; funcionan todas, predominando a veces una, a veces otra: a veces una no debe ser tenida en cuenta, y desaparece; a veces otra debe predominar, y la tendremos en cuenta a ella sola: las ideas juegan y se combinan. Del otro modo, pensamos con una sola idea, sistematizamos falsamente y caemos fatalmente en el error (VAZ FERREIRA, 1962, p. 131-ss.).

En efecto, si buscamos respuestas prontas, inmediatas y cerradas para los problemas, recurrir a sistemas puede ser la forma más efectiva, bajo la presunción de tener preceptos infalibles para obedecer. Sin embargo, esta actitud no pasa de una visión simplificadora de los problemas, una condena al exclusivismo y la intransigencia, que mostrará su insuficiencia al enfrentarse al fracaso y el error frente a la complejidad de lo real. Elegir el libre juego de ideas que permita contemplar las diferentes situaciones con sus peculiaridades es lo más productivo para evitar el error de la unilateralidad, que lejos de resolver el problema lo desfigura para que pueda responder a la única idea a la cual se pretende reducir la realidad.

Crear un sistema argumentativo sería, según Vaz Ferreira, una tarea relativamente sencilla, de lo que no está seguro el filósofo es de la relevancia que pueda aportar:

¿Es bueno (un ejemplo sencillo de la vida corriente), es bueno elogiar a los escritores incipientes, aun cuando lo que hacen valga poco? ¿Es bueno, al contrario, criticarlos severamente? Fíjense con qué facilidad podría yo hacer un pequeño sistema para probar cualquiera de esas dos tesis. Razonaría así: “Es bueno elogiar a los escritores que recién empiezan; cierto es que lo que producen a veces vale poco, pero lo que importa en estos casos, es, sobre todo, el estímulo; la mayor parte de los grandes escritores han empezado por producir obras débiles: quizá, si se los hubiera criticado con severidad, se los hubiera inhibido, y se los hubiera interrumpido en su carrera, tal vez...”. Por aquí puedo seguir indefinidamente. Ahora, puedo hacer el razonamiento opuesto, también con igual facilidad: “Se debe criticar con la mayor severidad posible a los escritores que se inician; de esta manera impedimos que, en esa época de la juventud irreflexiva, se extravíen muchos por sendas erradas, o se figure cualquiera tener una vocación que realmente no tiene, o se adquiera una facilidad excesiva y viciosa, o tendencia a no observarse, a no concentrarse; es conveniente que sean corregidos en la edad en que la corrección puede todavía producir efectos...” Puedo seguir razonando todo el tiempo que quiera. En realidad, ¿cómo hay que pensar? Hay que tener en cuenta todos esos efectos posibles, buenos y malos, de la crítica benevolente y de la severa, para apreciar, en los casos y los momentos, según el juego libre de estas dos

ideas, los efectos del elogio... En seguida, pues, surge la cuestión de grados; y la cuestión de grados no se puede resolver de un modo geométrico. Lo único formulable es esto: "En pro, hay tales razones; en contra, hay tales otras; hay que tenerlas en cuenta, a unas y a otras; pensar y proceder sensatamente según los casos". En realidad, lo que hay que hacer, y esto es lo difícil, es equilibrar esas ideas; y, para esto, nadie es capaz de dar una fórmula: la solución más o menos justa, más o menos sensata, se encuentra, en los casos de la vida práctica, tomando en cuenta todos los razonamientos. No puede eximirse nadie de la tarea de pensar; no se puede dar un sistema hecho donde hay cuestión de grados (1962, p.144 a 146).

Volviendo a la vieja retórica como arte de persuadir, se puede, comenzando en una idea central, tratar de convencer acerca de casi cualquier cosa, desde que el hecho en cuestión sea interpretado a la luz de esa idea. Al cerrarse en esa interpretación una única idea constituye un sistema de respuestas, que brinda razones ante todos los problemas. Lo sugestivo de este procedimiento es que se puede hacer lo mismo incluso a partir de una idea contraria, que llevada al enfrentamiento discursivo genera algún paralogismo. La alternativa, una vez más, es lograr una ponderación entre diferentes ideas, tomando la solución más justa en cada caso, evitando la unilateralidad prejuiciosa. Mirando primero hacia el contexto vital concreto, problemático en toda su amplitud, y, luego, eligiendo el mejor argumento que respalde una solución práctica.

Reafirmando su visión sobre los sistemas morales, o las morales positivas, la crítica de Vaz Ferreira continúa siendo el hecho de proporcionar recetas prontas, correctas, perfectas, ante los problemas morales, como las únicas soluciones posibles. Agrega aún, la ausencia de lo que él llama "ideales dolorosos", donde el sufrimiento aparece como medio eficaz de progreso moral. Frente a esto está la sugerencia de una Moral viva:

En cuanto a los sistemas de moral positivos, creo que de ellos quedará mucho: el papel asignado a la expansión de la vida; el papel asignado al mismo principio del placer; pero, naturalmente, con las modificaciones que impone un punto de vista más amplio: dando cabida, por ejemplo —que es lo que los moralistas positivos no supieron— a los ideales dolorosos, como posibilidades de un progreso mayor; también esa otra noción, que quedará, probablemente, como una de las partes bien sólidas, tal vez no muchas, del inmenso pero deleznable edificio levantado por el gran constructivo Spencer: la de las relaciones naturales entre ciertos actos y sus consecuencias favorables o desfavorables para el progreso y el bienestar humanos: relación natural, con los caracteres de una ley; todas esas, y otras, serán, creo, piedras del edificio. Pero el gran error de los sistemas positivos ha sido el no ser más que positivos: el procurar, con lo que es positivo, esto es, con lo que sabemos, cerrar sistema, —en lo cual se han equivocado, como se equivocaría el matemático que teniendo ciertos elementos de la solución de un problema, y careciendo de otros, quisiera

darlo por resuelto con los elementos que tiene. Las soluciones serán fatalmente falsas. Lo que debería hacer, sería dejar abierto el problema, y, entretanto, dar simplemente una aproximación. Les decía un día que los diversos sistemas de moral han caído en un error parecido al que podrían cometer hombres que se propusieran construir un edificio absolutamente perfecto, incorruptible y eterno. Partiendo de ese concepto, todo edificio real sería después incompleto y malo; no sería “el edificio”. Pues bien: justamente todos los sistemas han hecho algo semejante, al pretender fundar la moral: La Moral, con mayúscula: esto es, una moral que sería perfecta, que no daría cabida a ningún conflicto ni a ninguna duda, a ninguna objeción ni a ninguna dificultad; que no sería nunca ni dudosa, ni incierta, ni incompleta. Ahora, la solución de los sistemas positivos es apoyar el edificio sobre el suelo deleznable y corruptible, con materiales deleznales y corruptibles. De esos sistemas positivos abiertos, se podría ver el cielo, adivinar, suponer, concebir o fantasear... Y la moral de cada uno, más bien que un sistema, debería ser un estado vivo. Nuestra moral debe contener... nuestra duda, hasta nuestra ignorancia. Es un estado oscilante, es cierto: no se puede reducir a fórmulas, justamente como todo lo vivo. Es el único estado que admite el progreso en lo psicológico y en lo social; y, por lo demás, es el único estado que representa una sinceridad absoluta: sinceridad para con los demás y para con nosotros mismos; para con nuestra inteligencia y para con nuestros sentimientos; para con toda nuestra alma: para con nuestras creencias y para con nuestra ignorancia y nuestras dudas; — hasta para con nuestras esperanzas (VAZ FERREIRA, 1957c, p.190 a 192).

La moral viva entonces, cuya autenticidad es innegable, expresa el sentir sincero de la intimidad y de la relación debida con los demás seres humanos con los cuales interactuamos.

3.6 Enseñar a pensar y a participar: apertura a la realidad

La filosofía moral debe, según el autor, abandonar viejas pretensiones e ingresar al campo de la falibilidad del conocimiento, donde el hombre libera su pensamiento y se integra de forma reflexiva y crítica al dinamismo de la realidad social. Desde esta perspectiva se desprende la necesidad de enseñar a pensar, “a vacilar”, como forma de evitar falsear la realidad cuando se acostumbra observarla desde un sistema:

Noten esto: cuando enseñamos a los hombres a pensar así, a primera vista sienten la impresión de que se los deja privados de algo que antes poseían; se sentían tan seguros y tan tranquilos con sus sistemas (consciente o inconscientemente), que, cuando los enseñamos a pensar de otro modo mejor, creen que se les ha quitado algo, y piden continuamente la fórmula, la regla, el sistema, que les ahorraría el examinar los casos. Pero, en realidad, ninguna enseñanza del mundo es capaz de habilitar para este último resultado; lo que puede hacer la enseñanza bien entendida, es dejar a las personas, habilitadas para pensar: no suprimir el pensamiento, sino enseñar a utilizarlo. La tendencia paralogística que analizamos, ha sido

observada, sobre todo, en los casos, diremos, gruesos; en los casos en que, exagerada, lleva a su aboutissement natural, que son los grandes sistemas generales, cerrados, cristalizados, tales como se observan en la ciencia y sobre todo en la filosofía (VAZ FERREIRA, 1962, p. 133).

De su experiencia como educador, el autor percibe la incomodidad al enseñar a pensar en aquellos alumnos que aceptan y pretenden manejar los sistemas ya elaborados, simplemente por la seguridad de reproducir las respuestas que brindan. Sin duda hay una resistencia a sobrellevar, hay una actitud de comodidad intelectual que tiene que modificarse a partir de esta visión liberadora del pensamiento propuesta por el filósofo. Se tendría que enseñar a pensar, a emplear el pensamiento adecuadamente, de forma abierta, crítica y reflexiva. Compartiendo algunas ideas con otros pensadores, Vaz Ferreira no pretende dejar de lado las reglas formales del pensamiento, el problema está en quedarse solo en ellas, en un plano de abstracción que se aleja de la realidad concreta. Entonces, la solución viene por la senda de la praxis, pienso correctamente no solo por una necesidad intelectual, sino como móvil para actuar correctamente. Por supuesto, partiendo de la idea de que ese pensamiento motive e impulse la acción moral, si bien para el autor la razón por sí sola no es suficiente, necesita, por ejemplo, el complemento del buen sentido, del sentimiento. Tomar, entonces, la decisión de actuar correctamente, desde el punto de vista meta-ético, corresponde a una situación más compleja. Se podría afirmar que pensar correctamente y alcanzar un conocimiento de la realidad es necesario, pero no parece suficiente para querer poner en práctica ese saber, es decir para querer llevar a la práctica las reglas establecidas en el plano moral.

Entonces, la moral viva se verá respaldada por una reflexión crítica abierta a diferentes puntos de vista, ya que como dice el autor:

La Moral ha sido hecha hasta ahora por sistemas cerrados, cada uno de los cuales se ha condenado a no tener en cuenta más que uno solo de los factores posibles de conducta. Una teoría ha decretado: "El único factor que hay que tener en cuenta, es la simpatía". Otra: "No: el único factor que hay que tener en cuenta, es el placer personal". Otra, todavía: "El único factor que hay que tener en cuenta, es la utilidad colectiva". Y nos ha dicho Spencer: "El factor que hay que tener en cuenta, es el progreso". Y Guyau: "El factor que hay que tener en cuenta, es la expansión de la vida". Entretanto, todos esos factores, y otros muchos más, tienen valor; y si pensamos, no por sistemas, sino por ideas para tener en cuenta — ¡vean ahora cómo se nos agrandó nuestro asunto!— entenderemos que el hombre sobre la tierra tiene que tener en cuenta el progreso, la expansión de la vida, el placer personal, la utilidad colectiva, etc., y todavía todas las hipótesis, posibilidades o esperanzas que se relacionen con lo desconocido. Ahora, ¿cómo se combina esto en la moral viva? Nadie es capaz de

presentárnoslo formulado con números o con letras; pero, quien sepa pensar así, aunque sin fórmulas, será quien tenga más probabilidad de que la moral le ahonde en el alma (VAZ FERREIRA, 1962, p. 148-ss.).

La propuesta moral de Vaz Ferreira no se cierra en sistemas, en todo caso cada sistema está constituido por ideas a tener en cuenta. El objetivo es tomar todos los factores morales que hacen a la realización humana en valores fundamentales como el bien, la felicidad o la justicia. Por esta razón, es esta una propuesta de moral viva, que reivindica las variables de la experiencia vital humana en un amplio espectro de posibilidades de acción moral. En el plexo vital humano se conjuga una trama de elementos que se tienen que tener en cuenta, cada uno con sus peculiaridades, en el caso contrario, se estará negando las posibilidades de profundizar acertadamente en ese ser consciente que interactúa como participante socio-espiritual.

Téngase presente que siempre se fija la atención en las respuestas o soluciones, pero, como dice Silva García:

Hay que defenderse, enseña Vaz Ferreira, no sólo de las soluciones hechas sino también y con más cuidado de los problemas hechos. Nos ha hablado de una especie de instinto, el llamado *instinto hiperlógico*, que nos permite darnos cuenta sobre qué no debemos discutir. Nuestro instinto hiperlógico, no interviene cuando se piensa por sistemas sino cuando se atiende a la singularidad del caso, cuando se trata de fijar el grado y el límite. Nótese bien, este instinto no viene en lugar de sino además del razonamiento. El razonamiento, el raciocinio puro cae muchas veces y se caracteriza por una especie de inercia, de pereza, por la cual se deja arrastrar por soluciones hechas, debido a un afán de economía mental (julio 1972, p. 32).

Por esta razón los problemas también pueden carecer de sentido, es decir, no pasar de meras conjeturas ficticias que deben ser superadas, aun cuando el razonamiento sea incapaz de percatarse de ello. Lo hará ese instinto hiperlógico tomando conciencia de lo absurdo de la propuesta en discusión. Algunos dirán que sería confiar demasiado en la intuición individual, sin embargo, cuando este problema pretende llevarse al plano dialógico, los interlocutores se percatarán por este medio de su irrelevancia.

Para lograr esta tarea habría que conducirla al mundo social de la interacción, superando los peligros del solipsismo gnoseológico:

Pero, con todo esto es indudable que el conocimiento se transforma cuando se plantea el problema de la percepción y se emprende el análisis de la noción de exterioridad. Conducido a rigor absoluto de lógica, este análisis lleva ya sabemos a dónde; pero como el solipsismo es un «horror» se hace

necesario hacer hipótesis más o menos verosímiles; y de aquí la posibilidad de un número infinito de teorías del conocimiento que son solipsismos detenidos, desviados o completados por hipótesis...(VAZ FERREIRA, 1957b, p. 36).

De este modo, cada percepción a la luz de una teoría genera una concepción unilateral, excluyente de otras posibilidades, que en la medida en que van avanzando en su poder explicativo van incorporando un sistema hipotético cuyo objetivo no es más que un ajuste de lo real a las ideas estructuradas con anterioridad. El sentido hiperlógico nos permite, según el autor, creer que estamos ante lo real, solo que esa apreciación no puede depender solo de la percepción individual. Lo que se le puede decir a Vaz Ferreira es que estaría depositando demasiada confianza en la intuición, cuando esta se puede ver reforzada por el mérito de la razón explicitada en la intersubjetividad. Lo que se reivindica no es el uso de la razón, ya que esta es prioritaria en el pensamiento de Vaz Ferreira, sino en que esa capacidad debe trascender los límites de la conciencia individual; el interlocutor es un copartípe en la acción comunicativa, que interviene dialógicamente en la búsqueda de la verdad o de la justicia, dependiendo del tipo de problema considerado.

Ante esta situación se recurre a Habermas, quien muestra el camino por la vía de la filosofía del lenguaje: “Al entablar una relación interpersonal, los implicados asumen recíprocamente la perspectiva de percepción del otro respectivamente, dirigida a algo en el mundo, y forman de esta manera un conocimiento común” (2015, p. 57). Los implicados en el diálogo asumen, así, un sentido cognitivo que implica ponerse en el lugar mediante el cual el otro percibe el mundo, logrando de este modo una coincidencia como un paso importante de aproximación social para perseverar en el entendimiento. Esto solo se logra superando los límites de la conciencia individual, ya que: “La mente se externaliza no solo en símbolos utilizados comunicativamente, sino en estructuras normativas del mundo de la vida, que los individuos comparten como su lenguaje sobre un conocimiento implícito de trasfondo” (Habermas, 2015, p. 61). Por consiguiente, la conciencia no solo externaliza mediante el lenguaje el saber de mundo desde siempre constitutivo del mundo de la vida, sino también su trasfondo normativo que regula la convivencia social de forma espontánea en la etapa preteórica del saber. Es este el saber que el positivismo pretendió dejar de lado por una pretensión de objetividad del

conocimiento científico nomológico, pero, que ahora debe ser revisto para no falsear la realidad.

Así, la intersubjetividad puede dar respuesta porque:

Los contenidos individuales de la conciencia sobre la simbolización de significados, al externalizarse y socializarse, ponen en contacto la vida monádica de la conciencia de un congénere con la del otro. Esta entrada en el mundo público de las formas simbólicas no significa solamente la superación de un egocentrismo cognitivo; la socialización de la inteligencia va unida más bien a una revolución en el modo de la coordinación de la conducta, a una conversión en las interacciones de los miembros del grupo, transmitidas simbólicamente, que tienen que entenderse de una manera cooperativa en el horizonte de su común mundo de la vida con las contingencias del mundo (HABERMAS, 2015, p. 63-ss.).

La clave parece ser la oposición entre cooperación y el viejo solipsismo de la conciencia. En el camino de la comunicación no se abandona el contenido del que se es consciente o sea el trasfondo de la *lebenswelt*, sino que se lo expone a la apreciación crítica del otro, al encuentro con otras posibilidades, que pueden modificarlo en la medida en que se edifica un saber reflexivo común, orientador de las acciones sociales para enfrentar las situaciones problemáticas.

En otras palabras, Habermas afirma:

Las tradiciones culturales y las mentalidades correspondientes conforman el detalle desde el horizonte del conocimiento del trasfondo compartido y almacenado simbólicamente, que es ciertamente accesible a una tematización, pero que debe permanecer apartada de una problematización radical. Las tradiciones aseguran la transmisión de aquel conocimiento que una cultura desataca como eficaz, excelente y normativo (2015, p. 66).

Esta vía de las tradiciones no solo expresa el conservadurismo cultural, sino que, como se ha dicho, brindan un conocimiento de base, que funda el punto de partida para una posible problematización, que sin querer imponer ese saber previo, buscará encontrar caminos comunes compartidos por todos los implicados en la instancia de diálogo.

Dentro de la diversidad de aspectos y puntos de vista que afloran como soluciones a los problemas, la clave está en la interacción comunicativa. Habermas sostiene que:

Una interacción puede entenderse como solución del problema de cómo los planes de acción de varios actores pueden coordinarse entre sí de suerte que las acciones de alter puedan enlazar con las de ego. <Enlace> sólo significa aquí en una primera aproximación de reducción del espacio de

posibilidades electivas que contingentemente se topan unas con otras a unas proporciones que permitan la concatenación radial de temas y acciones en los espacios sociales y tiempos históricos (1990, p. 72-ss.).

Por consiguiente, esta es la forma en la que se conjugan los diferentes planteos buscando una salida común para los problemas, acordes con la situación que les toca vivir. Es el momento de aunar criterios que surgen de la evaluación argumentativa de las posibilidades de solución. Vaz Ferreira propone analizar las ventajas e inconvenientes de las diversas soluciones. Esto supone comprender en profundidad el contexto y las alternativas, para elegir y actuar del mejor modo posible en beneficio de todos los afectados.

Sin embargo, el acuerdo comunicativo no debe confundirse con la acción estratégica, pues:

Desde la perspectiva de hablantes y oyentes un acuerdo no puede imponerse desde fuera, no puede ser impuesto por una parte a la otra –ya sea interviniendo directamente en la situación de acción, o ejerciendo un influjo indirecto, calculando con vistas al propio éxito de uno, sobre las actitudes proposicionales de un oponente. (...) Los actores implicados tratan de sintonizar cooperativamente sus planes de acción en el horizonte de un mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación. (...) Con los actos de habla se entablan pretensiones de validez susceptible de crítica, que tienen por meta un reconocimiento intersubjetivo. (...) Los actores deben pasar de la actitud objetivante de un agente orientado hacia su propio éxito, que trata de causar algo en el mundo, a la actitud realizativa de un hablante que trata de entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo (HABERMAS, 1990, p. 73 a 76).

Un acuerdo legítimo presupone dejar la actitud de observador, de una contemplación que pretende ser externa a la situación, para asumir la actitud de participante. La interpretación, en este caso, se da desde la propia acción en la que el sujeto está directamente involucrado y solo así este acuerdo podrá ser validado por todos los implicados en la acción.

Los participantes se aproximan en el reconocimiento de pretensiones de validez:

Esas pretensiones de validez cumplen un papel pragmático en la dinámica que representan las ofertas contenidas en los actos de habla y la toma de postura de afirmación o negación por parte de los destinatarios. (...) Entendemos un acto de habla cuando conocemos la clase de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas tiene razón para pretender validez para su emisión – en una palabra: cuando sabemos qué lo hace aceptable-. Con una pretensión de validez un hablante apela a un potencial de razones que,

llegado el caso, podría sacar a la palestra a favor de esa pretensión (HABERMAS, 1990, p. 83-ss.).

Las pretensiones de validez: verdad, justicia o rectitud y sinceridad, no están bien diferenciadas en el pensamiento de Vaz Ferreira, muchas veces son tomadas a simple vista como sinónimos. Pero, en realidad, lo que muestra el autor es un entrelazamiento, donde el sentimiento de sinceridad conserva la verdad y esta, aludiendo al contenido proposicional, se relaciona con acciones rectas que la sostienen y la tienen en cuenta respaldando el proceso argumentativo. El compromiso de una acción moralmente justa, solo puede sustentarse con contenidos pretendidamente verdaderos. En cada uso del lenguaje <ya sea cognitivo, interactivo, o expresivo>, entran en juego el sistema completo de las cuatro pretensiones de validez; porque estas son universales pragmáticos, que han de establecerse simultáneamente, aun cuando no pueden explicarse de una sola vez (Habermas, 1989b, p. 176).

En este sentido el compromiso moral del interlocutor en carácter de oyente se ve estimulado por la pretensión de validez sugerida:

Al asumir un hablante, con su pretensión de validez susceptible de crítica, la garantía de aducir, llegado el momento, razones que avalen la validez del acto de habla, el oyente que conoce las condiciones de aceptabilidad y con ello entiende lo dicho, se ve desafiado a tomar una postura racionalmente motivada; si reconoce la pretensión de validez y acepta con ello la oferta que es el acto de habla, está asumiendo la parte que le toca de obligaciones relevantes para el posterior curso de la interacción, que para todos los participantes se siguen de lo dicho (HABERMAS, 1990, p. 84-ss.)

Esto marcaría el vínculo comunicativo necesario a partir de un acto de habla cuya pretensión de validez permite un entendimiento fundado racionalmente. La decisión queda subordinada a una propuesta racional, que una vez compartida pasa a ser una obligación asumida frente a la solución del problema. Este camino abre oportunidades de análisis crítico de diferentes posturas, donde se pueden transformar, por la vía de nuevos argumentos, las convicciones establecidas o previamente aceptadas. Por este motivo la situación ideal de habla, en la que se establece la simetría entre participantes en la interacción lingüística, no permite la llegada al diálogo con acciones estratégicas e intenciones de manipulación.

Cuando las convicciones del mundo social necesitan justificación, a la luz de los principios, es porque el participante en la discusión ya no cuenta con la evidencia

del mundo vital, que permitía actuar en conformidad con las normas heredadas (Habermas, 1994, p. 194). El mundo social, una vez que se moraliza, adquiere un carácter hipotético para el participante, quién distingue la vigencia social de las normas dentro de un mundo vital, de la posibilidad de validez que podrá ser cuestionada en el discurso (Habermas, 1994, p. 207). Esto nos permite pensar la realidad como un proceso, en el que se transforman las cosas y los acontecimientos que tanto pueden existir, o no existir, como también las normas vigentes o socialmente en vigor, que pueden ser merecedoras de reconocimiento o ser consideradas no válidas a partir de la actividad discursiva (Habermas, 1994, p. 187).

El compromiso participativo lo vemos según Habermas:

Desde el momento en que comenzamos a discutir un problema con la intención de llegar, racionalmente y sin coacciones, a un consenso, nos movemos ya en esa dimensión de racionalidad global que a la manera de momentos suyos viene a acoger lenguaje y acción, enunciados y tomas de posición. La crítica es siempre paso de un momento a otro. Es, si se me permite expresarlo así, un hecho empírico al que le corresponde una función trascendental, de la que nos hacemos conscientes en el curso de realización y culminación de la propia crítica (1973a, p. 243).

Un sujeto competente en la comunicación, al que se le haya “enseñado a vacilar” en palabras de Vaz Ferreira, podrá desarrollar un discurso en el cual sus razones contarán con un respaldo racional, para defender una posición y actuar frente a problemas, bajo la convicción de los argumentos. En este sentido la crítica es imprescindible ya que permite el perfeccionamiento discursivo y el respeto en la apertura para la participación de los demás implicados en el diálogo. Comprender razones, defenderlas, y, eventualmente, refutarlas, forman los parámetros de un entendimiento posible.

En la acción comunicativa:

El asentimiento a un determinado método y la aceptación de una regla pueden ser reforzados o debilitados mediante argumentos y, en cualquier caso, pueden ser racionalmente sopesados y enjuiciados. Ésta es la tarea de la crítica, de cara tanto a las decisiones de orden práctico como a las de orden metateórico (HABERMAS, 1973a, p. 236).

Ahí radica tanto para Habermas como para Vaz Ferreira la fortaleza del entendimiento. La posibilidad de filosofar, de desarrollar un pensamiento reflexivo y crítico, permite elaborar argumentos sólidos. La apreciación racional se aplica tanto

a nivel teórico como a nivel práctico, por consiguiente, se vuelve a reafirmar la no existencia de supremacía de la teoría sobre la práctica.

En la situación de habla es necesario ser libre ya que debe poder:

Creer saber sólo lo que se sabe; dudar de lo dudoso; saber que no se sabe, o que se sabe mal en su caso, etc. (sinceros hasta con nuestros ideales y hasta con nuestras esperanzas), no sólo es lo más verdadero -en verdad subjetiva: en sinceridad interior- y no sólo es lo más limpio y puro, sino que es pragmáticamente lo mejor (a pesar de cierta aparente lógica). Hay que ahondar psicológicamente para explicarse por qué esos hombres tienden a ser más buenos y más morales de hecho, aun sin el temor, aun sin la esperanza concreta... Es que, libres, la razón y la afectividad se conservan más sensibles: crece, en lugar de embotarse, su sensibilidad, desde luego para la verdad, que ya comprende justicia y bondad, y directamente para la bondad misma. La libertad de todas las funciones espirituales es la que mantiene su sensibilidad. Y creo -creo- que esto ha de ser lo mejor hasta para las posibilidades trascendentes de perfeccionamiento o salvación (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 30).

Existe una utilidad pragmática en el comportamiento cuestionador afectado por la duda respecto al propio saber. Es esa pragmática de la sinceridad, cualidad distintiva del carácter moral como consecuencia de la libertad, que propicia el buen comportamiento y la mejor relación posible. Por lo tanto, sin libertad no se tiene la sensibilidad necesaria al ámbito moral, que surge del desarrollo pleno de las capacidades racionales y afectivas. La razón comprende, pero con la profundidad necesaria de lo afectivo que permite sentir el mundo, sus problemas y posibles soluciones, sin caer en pretensiones y esquemas estancos que falsean la realidad, entorpeciendo la comunicación humana. La sinceridad en este caso no solo beneficia a los espíritus escépticos en muchos aspectos, sino también a aquellos afectados por creencias religiosas, en la medida en que permite una percepción más adecuada, libre y amplia de las condiciones y circunstancias que hacen el proceso vital.

La duda en este caso forma parte de ese proceso de superación integral del sujeto moral:

Nuestro perfeccionamiento mental con relación a anteriores épocas, se manifiesta en las cosas que pensamos y en la manera de pensarlas: pensamos más cosas, y pensamos mejor; y esta segunda adquisición es tan valiosa, que, si fuera forzoso desprenderse de una de las dos, yo conservaría la segunda. Cuando nuestra inteligencia enfoca una región -cualquiera- del conocimiento, y analiza a fondo, ocurre algo parecido a lo que pasa cuando, después de haber observado a simple vista, vamos aplicando instrumentos de potencia creciente a una parte cualquiera del cielo. Allí donde no veíamos más que algunos puntos de luz de ubicación cierta y descripción fácil, van apareciendo otros nuevos en progresión

hipergeométrica; al fin, todo es una especie de confusión luminosa: - mientras más luz más confusión-; y cuando llegamos ahí, hace ya tiempo que han perdido sus sentidos los sistemas, que, como las hidras, los dragones y demás mitos del cielo, no eran más que construcciones imaginativas ficticias que pasaban por los puntos más visibles. Esos ejercicios de profundidad, aguzando extraordinariamente el sentido crítico, han ido disolviendo los dogmatismos, y han creado, por lo menos en cierta élite intelectual, cierta mentalidad que, hablando ahora con intencional vaguedad, llamaremos un escepticismo... ¡Oh! no es un escepticismo sistemático, como los del pasado: -en aquellas épocas, ¡hasta el escepticismo era un sistema!; el de ahora es de otra clase, y, recurriendo a la metáfora que más ha servido para mejorar la concepción de lo mental, me permitiré llamarlo, a él también, un escepticismo fluido (VAZ FERREIRA, 1963b, p.153-ss).

Existe en Vaz Ferreira la idea de un progreso intelectual, según el cual el pensamiento se ha ido ampliando y superando en el mundo contemporáneo. El pensamiento superior al que se hace referencia es ciertamente reflexivo y crítico. Esto significa que es capaz de volver profundamente sobre la experiencia de diferente índole para aprehenderla, integrarla, apropiarse de ella como conocimiento confiable, dando lugar a la duda como margen de transformación y superación. El autor, en este sentido, vuelve a oponer las posiciones dogmáticas y escépticas en relación con las posibilidades del conocimiento; en esta ocasión identificando el mérito de haber superado varios dogmatismos y recuperando lo que él llama escepticismo fluido, que preserva la duda como camino hacia el progreso del conocimiento. No sería este un escepticismo paralizador, sino movilizador de las facultades intelectuales. El pensamiento afectado por la duda abre el camino para la tolerancia y la transformación de la vida íntima y social, en la medida en que evita el fanatismo y facilita las relaciones humanas.

La actitud afectada por la duda recibe de Vaz Ferreira el calificativo de buen escepticismo:

¿Por qué hablar de escepticismo, cuando se trata de la única actitud mental en que el hombre puede conservarse sincero ante los otros y ante sí mismo sin, por eso, mutilarse el alma. . .? Saber qué es lo que sabemos, y en qué plano de abstracción lo sabemos; creer cuando se debe creer, en el grado en que se debe creer; dudar cuando se debe dudar, y graduar nuestro asentimiento con la justeza que esté a nuestro alcance; en cuanto a nuestra ignorancia, no procurar ni velarla, ni olvidarla jamás; y, en ese estado de espíritu, obrar en el sentido que creemos bueno, por seguridades o por probabilidades o por posibilidades, según corresponda, sin violentar la inteligencia, para no deteriorar por nuestra culpa éste ya tan imperfecto y frágil instrumento, - y sin forzar la creencia (1957a, p. 22).

En esta afirmación, aparece el concepto de sinceridad como clave del sentido moral. Ponderar el pensamiento y la acción es una consecuencia de ese buen escepticismo como base del filosofar. La actitud sincera frente al propio sujeto y frente a los demás, evidenciando la experiencia vital auténtica, es el camino para el conocimiento real que será el sostén para obrar con rectitud.

Del mismo modo se debe reconocer las limitaciones de la ignorancia:

El sentimiento de nuestra ignorancia en los planos profundos, no afecta nuestro creer en los planos superficiales, ni paraliza nuestro obrar en el plano de la acción, y apenas sirve para poner, ni tal vez en grado bastante, en aquél, un poco de ductilidad, y, en éste un poco de dulzura (VAZ FERREIRA, 1957a, p. 19).

En efecto, el reconocimiento de la ignorancia y el sentimiento que este desencadena a medida en que se va profundizando cada vez más en el conocimiento, no afecta negativamente las certezas que pueden generar por ejemplo las ciencias como orientadoras de la acción. En términos generales el sentimiento frente a la ignorancia da plasticidad a la acción, con una actitud no de imposición sino de coparticipación, de apertura a otros argumentos con profundo compromiso moral.

Lo dicho anteriormente el autor lo ilustra con el siguiente ejemplo:

El director de una cárcel, conoce todos los sistemas penitenciarios, y no está convencido de que uno es excelente y los demás pésimos, sino que conoce bien las ventajas e inconvenientes de cada uno, y quizá nunca ha podido formarse una opinión fija al respecto; en un plano un poco más hondo, duda también sobre la legitimidad de los castigos y el derecho de la sociedad para imponerlos; (...) así nuestro director de cárceles resultará en la práctica un funcionario tan activo como sus colegas, y más capaz que ellos de atenuar un rigorismo inútil, de suprimir una crueldad, de idear una buena reforma y de aplicarla (VAZ FERREIRA, 1957a, p. 19-ss.).

Esa actitud de no creerse poseedor de la verdad, convierte a un director en un gestor más humano, capaz de una sensibilidad moral desarrollada que permite comprender y resolver los problemas actuando con mayor acierto.

Este individuo activo, participante de las discusiones sociales, debe ser educado como tal:

La médula de las ideas pedagógicas de Vaz Ferreira radica siempre en la capacidad personal y la influencia del educador sobre el alumnado, el despertar en él posibilidades de trabajo o incitar al esfuerzo necesario para crearse una cultura, en abrir los espíritus para estar en condiciones de

abocarse el planteo y soluciones de problemas (GROMPONE, 1959, p.28-ss.).

Esto no significa adoctrinarlo en sistemas, aunque las buenas intenciones ideológicas pretendan un cuestionamiento de su opresión política, sino desarrollar un cuidado con la observación y la experiencia que consienta en pensar libremente sobre las diferentes soluciones con sus ventajas e inconvenientes. Ver con claridad, acercándose a la verdad, sin la pretensión de haberla alcanzado y no querer imponerla a los demás como iluminados por una conciencia social que se cree perfecta, con el manejo de fórmulas infalibles.

A este respecto, Vaz Ferreira:

Aspiraba a entrar a la intimidad espiritual para obligar a separarse de las soluciones verbales, de los sistemas de valor puramente lógico, de las posiciones dogmáticas o de la confusión mental, para afirmar la necesidad del análisis racional, en una suprema confianza en la razón. Su propósito era identificar el pensamiento y la acción como contenido de toda solución a la que debía llegarse. La afirmación de la independencia espiritual nos debe conducir necesariamente a la aserción de que sólo por la vía de la libertad se llega al planteo de los problemas sociales; y se completan las conclusiones lógicas con los sentimientos superiores, que ennoblecen el espíritu y elevan la vida, porque tanto como comprender se debe sentir, en un significado hondo, la conducta que ha de seguirse (GROMPONE, 1959, p. 32).

Ante el hecho de confiar en la función transformadora de la razón, el autor cree que esto solo es posible en un espacio de libertad. Es decir, dadas las condiciones de libertad en el que se plantean los problemas sociales, el sujeto moral podrá encontrar soluciones cuya convicción en la legitimidad de las mismas acompañadas del sentimiento moral de aprobación, darán lugar al comportamiento moral según el deber. Por tratarse de una conducta en el mundo social o con implicaciones en este, no basta este análisis y evaluación que realiza la conciencia individual, sino que se hará obligatorio un acuerdo social por la vía dialógica del mejor argumento.

La comunicación lingüística en la *lebenswelt* es el espacio para los argumentos, como explica Habermas:

El lenguaje sirve tanto para la representación como para la comunicación, pero el rol pragmático de los argumentos se explica a partir del uso comunicativo del lenguaje. Los argumentos son enunciados con los que una persona responde a las preguntas de por qué (o a actitudes negativas) de otra (...) A estas preguntas podemos responder con una explicación causal, esto es, con la indicación de las circunstancias causantes; con la

justificación normativa indicando las reglas que la autorizan; o con una explicación psicológica indicando las circunstancias y motivos justificantes. La comunicación cotidiana parece ser el lugar natural para el uso de argumentos (2015, p. 52).

La inteligibilidad acerca de la realidad está dada por las estructuras simbólicas del lenguaje, pero el sentido correcto de lo expresado solo se entiende en la función pragmática del mismo. Son los actos de habla los que indican el tipo de compromiso asumido frente a los demás. En la comunicación humana, la formulación de argumentos permite dar razones que justifiquen determinada creencia o comportamiento, generando la convicción necesaria para el entendimiento intersubjetivo.

Por lo tanto:

Los argumentos restablecen la relación epistémica con un mundo familiar, perturbada por la incompreensión. Reparán incluso una espantada ingenuidad mundovital cuando revolucionan nuestra comprensión del mundo. Esta función de los argumentos, en cierto modo formadora de confianza y que restablece la familiaridad, es ocultada más bien por la investigación institucionalizada que pone duración a la falibilidad del conocimiento. No obstante, entre la cotidianidad y las culturas de expertos, el espacio de los argumentos no está “sellado”, sino que es osmóticamente permeable; y los argumentos circulan entre el amplio cauce de la comunicación cotidiana y los potentes discursos canalizados de los expertos (HABERMAS, 2015, p. 53).

Una vez que se han problematizado las respuestas aceptadas desde el mundo de la vida, resta la crítica fundada en el ámbito discursivo. Esta es la oportunidad comunicativa para restablecer el equilibrio en las relaciones a través de la acción comunicativa que se ha de motivar por la aceptación de razones compartidas. Esto vale para argumentos tanto en discursos cotidianos como profesionales, derecho, política, moral. El arte de argumentar valida las decisiones en todas las esferas de participación intersubjetiva, amparadas por un saber referente al mundo objetivo o al mundo social. Como afirma Vaz Ferreir que no existen respuestas perfectas, entonces esta proximidad reflexiva a la realidad dejará siempre una brecha de crítica, la que expresa la falibilidad del conocimiento y determina la apertura a una nueva posibilidad de diálogo.

En este sentido:

Lo que los argumentos tanto posibilitan como también reparan es la conexión de las intenciones de acción de un participante con las de otro, esto es, la conexión social de las acciones. En este contexto funcional no

ocupa el primer plano el hacer inteligibles los sucesos que requieren explicación y fundamentación y que nos suceden en el mundo; se trata más bien de la aclaración o justificación reflexivas de los criterios proposicionales de otra persona con respecto al mundo, o bien de la crítica a estos criterios. Los argumentos relevantes para la interacción aclaran a una persona por qué otra persona tiene las convicciones, las intenciones y los sentimientos que tiene (HABERMAS, 2015, p. 53-ss.).

Esta aproximación reflexiva de ego y alter, de los participantes en la situación de habla, muestra la posibilidad de entendimiento bajo el deber de los argumentos, sin la necesidad de instrumentalizar a otro ser humano como medio para alcanzar sus fines. Es este el camino justificable moralmente para legitimar los acuerdos logrados, teniendo en cuenta a todos los afectados. Sabiendo que su condición de ser social en una acción pretendidamente justa no permite el puro decisionismo de una voluntad individual.

El vínculo comunicativo se expresa de acuerdo con Habermas:

Con el contenido significativo, es decir, con el cómo y con el qué de lo dicho, regulado por convenciones, el hablante se compromete implícitamente con determinados tipos de argumentos y con determinadas consecuencias, y, por consiguiente, contrae la obligación de rendir cuentas a los demás participantes en la comunicación. Los motivos implican compromisos por parte de quien los sostiene. Y al destinatario que debe aceptarlos lo desafían a un posicionamiento racional, es decir, motivado por razones. (...) El hablante eleva una pretensión de validez por el contenido de su enunciado, para el que el oyente puede tomar una posición con un "sí" o con un "no" (2015, p. 54-ss.).

Surge así la convicción motivadora de los argumentos, el compromiso con los acuerdos logrados. En una sociedad democrática con amplio espectro de participación, la generación de compromisos desata la confianza en la cooperación para el logro de utopías realizables, como afirmaba Paulo Freire, que constituyen el bienestar de la vida social y personal. A sabiendas de que el conocimiento por sí solo no motiva la acción, se debe reconocer que la propuesta habermasiana de comunicación dialógica tiende al desarrollo de una concientización, donde el participante tiene posibilidades reales de sensibilización. Vaz Ferreira es consciente de la necesidad de esa buena voluntad o buen sentido de la experiencia vital que se agrega desde un desarrollo de la conciencia moral, no lejos de la propuesta explicativa de Lawrence Kohlberg y que luego es retomada por Habermas en el camino hacia la justicia.

Habermas muestra que:

Los argumentos y el pensamiento discursivo forman ciertamente el núcleo de la mente que opera dependiendo del lenguaje y, sobre todo, por ser el vehículo de esa misma mente humana que aprende; pero el espacio del sentido representado simbólicamente sigue extendiéndose en una periferia de sedimentos de sentidos que va más allá del espacio de los argumentos disponibles explícitamente (2015, p. 70).

De este modo, el espacio de intersubjetividad discursiva proporciona argumentos que dan respuesta al problema en cuestión, solo que este proceso no puede ser conclusivo. Siguiendo a Vaz Ferreira diríamos que la problematización planteada se abre a nuevos caminos de reflexión, lo que no significa que no satisfaga de algún modo las pretensiones de validez que han sido acordadas. De alguna forma el consenso alcanzable no limita la aparición de otras posibilidades de sentido, ya que el cierre argumentativo puede desviarse en una imposición sistemática por parte de los implicados en las decisiones sociales, cuando lo importante es la apertura continua al diálogo. Esto también está lejos de un relativismo en cuestiones de verdad o justicia, ya que sin esas pretensiones no sería posible vincularse en una situación de habla. Vaz Ferreira afirma que hay un compromiso con la verdad que debe defenderse con convicción en el proceso argumentativo, lo que involucra denunciar: la incorrección lingüística, la falsedad de contenidos, el mal o la injusticia en las acciones.

Explicitando mejor la relación comunicación-acción, Habermas expresa:

Mientras que el análisis de actos de habla se dirige a la comunicación lingüística como tal, la investigación de la acción comunicativa está interesada en ese proceso de comunicación solo en tanto en cuanto este posibilite la conexión de los planes de acción de uno con los del otro, esto es, mientras haga posible las interacciones sociales. Las acciones son "interconectivas" cuando las posibilidades de elección de los interactuantes se compaginan de tal modo que sus temas y sus intenciones de acción pueden interconectarse en espacios sociales y períodos históricos limitados. En la acción comunicativa se produce esta conexión en virtud del efecto de vinculación de las pretensiones de validez fácticas reconocidas (2015, p.55).

El filósofo aclara que, en la constitución de un acto de habla, el elemento locucionario del contenido proposicional brinda un significado que es insuficiente para la acción comunicativa. Lo importante en este tipo de acción es el elemento ilocucionario del acto de habla, el cual expresa una pretensión de validez que interrelaciona las propuestas de los participantes en la comunicación. Los proyectos

individuales se vinculan en un reconocimiento mutuo de acción social, que deriva en la aceptación de un plan compartido.

Siguiendo esta idea, aludiendo a la pretensión de verdad, se puede ver con Habermas que:

La comunicación verbal se caracteriza por el ensamblaje de una relación horizontal entre hablante y destinatario con una relación vertical hacia objetos o hechos, que parte de esa base común. La relación interpersonal entre los implicados se ensambla con una referencia, no solo ratificada sino compartida intersubjetivamente, a algo existente en el mundo objetivo: los participantes se entienden entre ellos uno *actu* sobre algo (2015, p. 79).

En efecto, los interlocutores aceptan las reglas básicas de simetría del juego lingüístico verbal, para poder problematizar el contenido como referencia a un aspecto del mundo. Es la referencia a la realidad la que pesa en la comunicación, que se nutre de una referencia empírica y de sus consecuencias y que es defendida por Vaz Ferreira. Lo que no fue explicitado por este último en términos pragmáticos del lenguaje, fue el punto de partida de la reflexión procedimental habermasiana.

En la búsqueda de la verdad, el proceso deliberativo es fundamental:

Para que llegue a aparecer, a formarse y establecerse cada verdad, cuando puede llegar, es necesario que antes hayan sido analizadas, dudadas y combatidas diferentes falsas verdades. Muchas, muchísimas para el establecimiento de cada verdad definitiva. Así el que llega a fundar una verdad verdadera (adonde puedan fundarse), ha hecho menos todavía, no sólo por la verdad, sino por esa verdad, que los muchos que, antes, trabajosa y penosamente, destruyeron tantas "verdades" falsas. Además, el estado psicológico verdadero vale más todavía que la creencia lógica verdadera (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 130-ss.).

El espectro de pretendidas verdades es amplio y debe someterse a un examen riguroso. Se puede agregar que ese proceso depurativo exige un esfuerzo de cada conciencia en encontrar fundamentos legítimos, en un proceso argumentativo eficiente que evite los paralogismos. Si esto se dará solo a nivel de la conciencia o si exigirá una instancia dialógica es algo que se tendrá que considerar con mayor profundidad. En lo que se refiere a cuestiones normativas, Vaz Ferreira marca un procedimiento a seguir a nivel de la conciencia, expresado en tres momentos:

Primer momento: investigación o determinación de todo lo que podría hacerse o desearse; especificación de todas las soluciones que podrían tomarse. Segundo momento: estudio de las ventajas e inconvenientes; más comprensivamente: de los bienes y los males, de cada una de esas

soluciones. Y, tercer momento: elección. Ahora bien. En cada uno de esos tres momentos pueden cometerse diversos errores y paralogismos...En el primer momento, los paralogismos posibles consisten, sobre todo, en no tomar en cuenta o en no prever todo lo que podría hacerse, esto es, en no prever o no enumerar completamente las soluciones posibles. El segundo momento consiste en el estudio de las ventajas e inconvenientes, o de los males y los bienes, de cada una de las soluciones. Y, en el tercer momento, muchas dificultades. Entre ellas, la especial que resulta de lo no evaluable: para elegir, muy a menudo hemos de tener en cuenta cualidades o factores morales, estéticos, etc.: en resumen, valores no cuantificables; a lo que hay que agregar la diferencia de temperamentos, que hace que ciertas ventajas o inconvenientes deban pesar más o pesen más de hecho para unos que para otros. Ahora, además de esos errores y dificultades especiales de cada uno de los tres momentos está el error muy característico de estos problemas, que es precisamente el único que allí expliqué: creer que en las cuestiones normativas debe existir forzosamente una solución sin inconvenientes, y discutir, pensar, etc., en consecuencia (1962, p. 89).

Se establece así el camino a seguir delante de cuestiones normativas: primero, conocer todos los caminos y opciones posibles para enfrentar el problema, en segundo lugar, entra el aspecto deliberativo, donde se sugiere un análisis crítico que permita identificar la mejor opción, y, por último, el momento práctico propiamente dicho de elegir y actuar en conformidad con dicha elección. Todo el proceso se ve afectado por paralogismos que deben evitarse, a saber de que existen varias respuestas, que ninguna está exenta de inconvenientes, y que la subjetividad condiciona el acto de elección. Pues bien, bajo este tratamiento se puede esperar que la prudencia necesaria resultante de un espíritu libre oriente la acción moral. Sin embargo, la cuestión normativa por sus implicaciones sociales y además delante de los posibles inconvenientes que una solución determina, deberá llevarse al plano de la discusión, al respaldo intersubjetivo de un acuerdo legítimo.

Siguiendo las pautas anteriormente citadas, Vaz Ferreira da un ejemplo de afiliación a un partido político:

La cuestión de si un ciudadano debe o no ingresar en los partidos políticos, es una cuestión normativa: como las demás, muy frecuentemente mal tratada. Primer momento: determinación de las soluciones; que no son únicamente ingresar en los partidos o quedar fuera de ellos, por cuanto cada una de estas soluciones comprende, en realidad, dos, o en verdad más, pues hay maneras distintas de afiliarse o de no afiliarse en un partido: por un lado, afiliarse incondicionalmente y obedeciendo en todo a las autoridades y direcciones del partido, o bien condicionalmente, con reservas y sin obligarse a seguir en todos los rumbos del partido; por el otro lado, no ingresar a los partidos, desinteresándose de la cosa pública, o bien no ingresar, pero manteniendo vivo y permanente el interés por la cosa pública y tratando de intervenir en ella en todo lo legítimo y bueno. En el primer momento, pues, puede cometerse el error de no determinar y separar bien todas las soluciones, y de omitir alguna buena. El segundo momento consiste en la determinación de las ventajas e inconvenientes de cada

solución. Todas las tienen, aun las dos mejores y entre las cuales debe, en realidad, circunscribirse la discusión. Ingresar a los partidos políticos, tiene la ventaja de facilitar, de hacer más intensa la acción política, ofrecer más ocasiones de prestar servicios al país en la generalidad de los casos; y los inconvenientes de la supresión de parte de la libertad personal, de la libertad de criterio y de acción, en la subordinación, aunque sea relativa, a autoridades, y a criterios ajenos. En cuanto a la actuación del franco tirador político, que procura o no rehuye intervenir en la cosa pública, desde luego y por lo menos con su voto, y con su propaganda y también con la acción en cuanto le sea posible, pero fuera de los partidos, tiene ventajas desde el punto de vista de la mayor libertad, de la mayor posibilidad de aplicar la actividad, la capacidad electoral, etc., a la causa que en un momento dado parezca mejor; e inconvenientes, sobre todo visibles cuando pensamos en la generalización de esa actitud, y que resultan de la mayor dificultad para unificar esfuerzos y tendencias, para contribuir a acciones colectivas, etc. En este segundo momento, es muy fácil cometer errores, que consistirían en desechar alguna de las soluciones porque tiene inconvenientes, o en negar los inconvenientes de la solución a que se tiende o que se prefiere. El tercer momento es la elección, especialmente difícil en este caso, porque las ventajas e inconvenientes de cada actitud, además de lo que su apreciación tiene de subjetivo y temperamental, varían según las condiciones de cada caso, según los países y según los momentos de los países. Por ejemplo: allí donde los partidos políticos, en primer lugar, tienen ideas bien determinadas, y, en segundo lugar, ideas conexas unas con otras, las ventajas de afiliarse a ellos aumentan, y los inconvenientes disminuyen (1962, p. 92-ss.).

Del análisis realizado mediante este ejemplo, surgen por lo menos dos conceptos claves: participación y discusión. La idea presente es de un sujeto moral participante en un ámbito de libertad, donde su elección se fundamenta mediante un proceso de discusión, que en un primer momento aparece en el nivel de la conciencia, resultante de la capacidad de discernimiento de cada individuo afectado por el problema. El problema moral está, además, en saber si ese nivel de la discusión es suficiente como legitimación de una acción que en definitiva va a ser siempre intersubjetiva.

La respuesta está contenida en la siguiente afirmación:

En general, en las cuestiones normativas, ¿qué ventajas habrá en saber cómo deben tratarse, y en tratarlas así? Indudablemente, no las vamos a resolver todas; pero estaremos preparados para discutir las mucho mejor. Desde luego, nos libraremos —y esta eliminación previa de errores es invaluable— de los dos grandes errores típicos, o sea: combatir soluciones sólo porque tengan inconvenientes, o negar los inconvenientes de las soluciones que preferimos (y el correlativo de negar las ventajas de las soluciones contrarias). Pero además de la posibilidad de resolver algunas cuestiones y de ir preparando la solución de otras, hay también una ventaja inapreciable, y es la de aumentar el acuerdo de los hombres, o, más propiamente aun, la de reducir el desacuerdo al desacuerdo real, eliminando el desacuerdo ficticio y de origen paralogístico. Supongamos los dos esquemas sobre el problema social. Ya es algo, ya es mucho para las relaciones humanas, y para mejor preparar las soluciones, llegar al acuerdo hasta aquí: que las soluciones individualistas favorecen especialmente la

libertad, y tienen esa ventaja, en tanto que las soluciones socialistas favorecen especialmente la igualdad. Aunque se difiera en el grado, aunque se difiera en detalles, y en grado, sobre la manera como eso ha de ocurrir, y aunque se difiera en la elección, el caso es que, entre el que prefiera las soluciones de libertad y el que prefiera las soluciones de igualdad, siempre el desacuerdo se habrá reducido al que realmente debe existir. Aun en el caso peor, esto es: que no podamos resolver una cuestión normativa, que no podamos llegar al acuerdo de todos, siempre hemos llevado el desacuerdo al que es verdaderamente legítimo. Eso hace que muchos que se creen adversarios, puedan ser, parcialmente al menos, colaboradores, y que se encuentren más unidos en los sentimientos. Y se atenúan, también, hostilidades, antipatías... (VAZ FERREIRA, 1962, p. 97- ss.).

Vaz Ferreira pone empeño en evitar los paralogismos, solo que esto se da como paso previo a lo fundamental que es la posibilidad de un consenso social. Y lo que es más importante, de que los desacuerdos sean reales, no motivados por errores en el razonamiento. Es el choque de la realidad conflictiva que presenta la sociedad, motivada por paralogismos. Cuantas guerras civiles se podrían evitar, cuando se entiende el grado complementario de soluciones diferentes que satisfacen el bien común y la justicia en las relaciones entre integrantes de sociedades multiculturales.

El entendimiento, en concordancia con lo que establece Habermas en la acción comunicativa, no tiene necesariamente que pasar por el discurso, ya que la respuesta puede haber sido aceptada previamente de forma espontánea:

No hay que creer que el procedimiento para el examen de las soluciones normativas, implique la necesidad de que las ventajas e inconvenientes (si se quiere hablar de otro modo: las superioridades o inferioridades), hayan de examinarse precisamente en cada caso. Las de cierto orden, especialmente las de orden moral, —las cuales precisamente no se pueden tal vez llamar ventajas e inconvenientes, o, en todo caso, hay que tomar estos términos en un sentido mucho más amplio—, las de orden moral, por ejemplo, están determinadas de antemano por normas que hemos admitido en general una vez por todas. Para las personas religiosas, hay también otras normas, las de ese orden, admitidas de antemano. Ello no cambia para nada nuestros consejos sobre la manera de tratar las cuestiones normativas. En los casos en que se plantee un problema, por ejemplo, de conducta moral, lo que hay es, sencillamente, que no tendremos por qué examinar para el caso, y en particular, las ventajas e inconvenientes, pues que conscientemente tenemos aceptada ya una norma que nos hace abstenernos de ciertos actos y considerar obligatorios para nosotros otros determinados (VAZ FERREIRA, 1962, p. 98).

Por consiguiente, el procedimiento normativo problematizador, que supone un análisis crítico, no tiene que ser un prerrequisito para cualquier decisión moral, porque las normas morales aceptadas previamente son el referente de la acción. En otras palabras, Vaz Ferreira encuentra en lo que se podría llamar el mundo de la

vida, para ser más precisos en la apreciación habermasiana, a través de sus determinaciones morales, modelos normativos para enfrentar los problemas sin necesidad de un cuestionamiento como el propuesto por él. Pero, si bien la interiorización de ciertas pautas de comportamiento moral respalda la corrección de la acción, esto puede ser insuficiente frente a situaciones complejas que exigirían una visión más amplia y un examen discursivo riguroso. El autor entiende la conducta moral como determinada a partir de ciertas normas o principios, sin embargo, por otro lado, si bien no lo explicita en su explicación, es consciente de que el deber ser de la acción humana no es la consecuencia necesaria de la aplicación de un principio o norma perfecta. Esto se debe por lo menos a dos razones: primero, por la imperfección de cualquier principio o norma moral, y, segundo, por la falibilidad del comportamiento humano.

En el sentido pragmático, en relación con los actos de habla, intervienen aspectos tanto lógicos como psicológicos:

En las discusiones, como en las argumentaciones, discursos, etc., en la comunicación verbal de los hombres, una cosa es el valor o alcance lógico de lo que se dice, otra el efecto psicológico que produce. No siempre hay coincidencia, aunque en muchos casos la habrá. Sin duda, el hecho en sí mismo, y su reconocimiento por todos, es vulgar. Para citar un solo ejemplo: el concepto antiguo de la oratoria se basaba más bien en el efecto psicológico que en el lógico; y, consciente o inconscientemente, los distinguía; como cuando se encuentran, en ciertos tratados, reglas relativas a la disposición de las pruebas: no colocar todas las mejores al principio, ni reservarlas todas para el fin, sino colocar algunas de esas pruebas mejores al principio, después las más débiles o dudosas, y al fin otras buenas, etc.; todas estas reglas, que todavía subsisten, con carácter más o menos arcaico, en algunos tratados de retórica, implican el reconocimiento del hecho vulgar que les indicaba. Pero no se trata de reglas, como éstas, de carácter más o menos convencional y ficticio, sino de lo que sucede en las discusiones de todos los días en la realidad. Es bueno darse cuenta de cómo, en las discusiones, la lógica y la psicología pueden no coincidir; como, por ejemplo, en cierto momento, sin alterarse para nada la posición lógica de la cuestión, puede haberse producido un desplazamiento psicológico favorable o desfavorable a una de las tesis. Un caso simple es el de la presentación de ejemplos, comparaciones o argumentos inadecuados. En un momento dado, uno de los interlocutores presenta, en favor de su tesis, un ejemplo o un argumento inadecuado o mal elegido; y se prueba, o se siente, que fue así. En principio, el que se haya hecho un argumento malo en favor de una tesis, no prueba que esa tesis sea mala; no le agrega ni le quita nada: lógicamente, la cuestión queda como antes; pero, psicológicamente, se produce (generalmente) un cambio, un cambio del estado psicológico: éste se vuelve más contrario a la tesis en favor de la cual se puso el mal ejemplo o se lo utilizó mal, o intervino torpemente algún interlocutor, etc. (VAZ FERREIRA, 1962, p. 155-ss.).

El elemento locucionario del lenguaje, lo que se dice directamente en un proceso de comunicación se puede deducir desde la gramática y desde el punto de vista lógico-formal. Solo que el objetivo directo a que apunta se ve modificado por otros factores que convierten el resultado a partir de los elementos ilocucionarios, es decir, de lo que se hace cuando se dice algo y con lo que puede ser el resultado esperado desde la acción concreta, como elemento perlocucionario del lenguaje. El cuidado a que se refiere Vaz Ferreira tiene que ver con la no coincidencia entre lo expresado literalmente en el argumento y el resultado buscado. Estos elementos transformadores, aun cuando haya una coincidencia entre lo locucionario y lo ilocucionario, se ven transformados por aspectos psicológicos. El efecto psicológico aparece como un determinante directo de la acción, que pudo haberse apartado de lo expresado lingüísticamente al inicio. El error sostenido por el autor está en el hecho de que, aunque se mantenga la consistencia del argumento en la comunicación, el elemento psicológico, como la simpatía, el impacto inicial de la presentación, los sentimientos oportunos en el momento en que se argumenta, entre otros factores, podrán conducir la acción hacia un rumbo no deseado.

El autor llama la atención para la forma en la que los interlocutores ingresan al discurso y las consecuencias a que estas conducen:

Hay dos modos de iniciar la discusión: uno, es anunciar que voy a combatir el proyecto, o a proponer modificaciones radicales; otro, es manifestarme de acuerdo con el proyecto en general, decir que lo encuentro bueno, y que, de acuerdo con su propio espíritu y completando el pensamiento del autor, voy a proponer dos o tres modificaciones, etc. Bien: aunque esas modificaciones sean exactamente las mismas, el que yo las presente como contrarias al proyecto, o como complementarias del proyecto, modifica completamente la probabilidad de éxito para mí. Llamar “ampliaciones” a mis modificaciones, hace fácil que yo tenga al autor del proyecto a mi favor. Otra cosa que he visto también: Hay un proyecto que yo reputo bueno. Temo que se discuta. Pues un modo de evitar que la discusión vaya a lo fundamental, es iniciarla, yo mismo, sobre alguna aplicación secundaria o algún detalle, en esta forma, por ejemplo: “ese proyecto tiene de discutible tal cosa; ahora bien: sobre ese punto...”, y abro una discusión formidable a propósito de alguna cuestión secundaria. Todo el mundo se pone a discutir eso, y es más fácil que lo demás, lo principal, pase sin que nadie se fije. El modo de presentar los proyectos, planes, modificaciones: los novicios en las discusiones, o las personas demasiado sinceras, tienen tendencia a presentar sus innovaciones de una manera muy franca, como verdaderas innovaciones o modificaciones revolucionarias; en esos casos, los proyectos tienen muchas menos probabilidades de pasar (aunque sean exactamente los mismos) que cuando se presentan partiendo expresa o tácitamente del principio de que están de acuerdo con lo que opinan los demás. Sobre todo, decir que se va a presentar un proyecto “al cual probablemente serán contrarios los presentes”, o “que representa una modificación radical”, etc., es asegurarse grandes probabilidades de que no se sancione. Muchas veces, suponer la oposición contraria, es crearla por sugestión. Decir, por

ejemplo, como dicen algunos (a mí me ha sucedido varias veces, por exceso de sinceridad); “sé que voy a estar solo; sé que nadie me va a seguir aquí...”. En seguida, a la oposición que se hubiera producido naturalmente, se agrega una oposición artificial, que es sugerida (VAZ FERREIRA, 1962, p.160-ss.).

Si la intervención propone inicialmente una oposición a la propuesta en cuestión va a tener consecuencias diferentes a si se presentan transformaciones radicales, pero con un carácter cooperativo de complementar la idea del otro. En este caso prima el procedimiento adecuado para poder llevar adelante contenidos diferentes. El anuncio de una oposición conduce al distanciamiento con quien elaboró el proyecto en consideración, se genera una barrera de posicionamiento difícil de sobrellevar. En cambio, la posibilidad de colaborar en la propuesta del otro, aunque no signifique la aprobación plena, abre una instancia de diálogo propensa para alcanzar el entendimiento argumentativo. Va a existir en este caso un reconocimiento del otro como interlocutor cuyo mensaje tiene posibilidades de validación. Evitar la confrontación directa, aun por exceso de sinceridad, es necesaria para alcanzar el éxito. Esto no significa abandonar el sentido ético de la acción comunicativa, pero según lo que argumenta Vaz Ferreira, sería desarrollar estrategias necesarias para alcanzar el acuerdo efectivo. El argumento, cuando no está acompañado de una buena impresión que nada tiene de lógico-formal, parece pasar a un segundo plano. Entonces, lo que agrega el autor como aspecto decisivo, es la insuficiencia del argumento puramente racional y la necesidad de una buena impresión psicológica, para que, de forma complementaria, adquiera un carácter convincente en el proceso dialógico.

En las discusiones además de las cuestiones señaladas se presenta también un aspecto moral, como dice Vaz Ferreira:

Estoy seguro de que todos ustedes se han preguntado ya hasta qué punto es legítimo usar, por ejemplo, de ciertos procedimientos para llevar la convicción a otras personas, o para conducir con éxito las discusiones. Y habrán notado que es un problema moral algo difícil: Por ejemplo: yo quiero hacer triunfar un proyecto bueno. Estoy bien seguro de que es bueno. ¿Tengo derecho a usar procedimientos de esa clase? ¿Tengo derecho, por ejemplo, a sugerir a mis presuntos contrarios que ellos están de acuerdo conmigo, o cosas por el estilo? El problema podría generalizarse, y plantearse en esta forma: si el ideal moral es la verdad, ¿cuál es la verdadera verdad?: ¿pronunciar o escribir palabras que sean literalmente verdaderas, o pronunciar o escribir palabras que produzcan como efecto la verdad? ¿comprenden? Yo soy médico, y se me presenta una joven enferma; es obrera, o maestra; trabaja; y me consta que el padre o el marido, que es quien la trae, la hace trabajar para utilizar su sueldo. Tiene

una congestión pulmonar, por el momento incipiente, y, con un buen régimen, curable; no se puede decir que se trata de una tuberculosis; pero es algo que acabará en tuberculosis, si la paciente sigue trabajando. La verdad literal sería ésta: "Su hija, o su esposa, tiene que dejar el trabajo; no está grave en este momento, pero se agravará si sigue trabajando". Tal es la verdad literal. Psicológicamente, el efecto que producirá no es el efecto verdadero: debido al interés que hay en hacer trabajar a esa persona, es seguro que, si yo hablo así, se seguirá haciéndola trabajar. Ahora, yo puedo mentir literalmente, y decir: "Esta enferma está en un estado grave". Verbalmente, literalmente, en ese caso, yo miento, porque no está en verdad en estado grave; pero produzco como el que debería ser el efecto de la verdad; esto es: un estado de espíritu conducente a que esa persona sea librada del trabajo. ¿Cuál es la verdadera verdad? (1962, 165-ss.).

Bajo la idea de una verdad contextualizada, o, más bien, flexibilizada para evitar un mal mayor, la cuestión moral sería: ¿cómo manejar el proceso argumentativo a partir del contenido moral que se debe manejar según determinados principios? La respuesta es compleja, parece sugerir una acción estratégica mediadora, donde el éxito está dado por el menor daño posible, a pesar de tener muchas veces que contextualizar la verdad y medir su efecto social. Ahora bien, no es el caso de caer en un relativismo en relación con la pretensión de verdad, sobre contenidos con respecto al mundo objetivo y comportamientos justos, en el plano social, sino de tener la posibilidad de flexibilizar estrategias, medios exitosos para alcanzar el fin de provocar el menor daño posible. Esto no significa una manipulación inmoral, sino atender a cada contexto, lo que implica equidad en las acciones y de esta forma alcanzar el éxito en beneficio de todos los afectados. Por consiguiente, este no sería un éxito egoísta para satisfacer solo las necesidades egoístas, sino el resultado de la decisión de quien, por competencia de la situación, deber decidir evitar un mal mayor. El problema que abre este camino es la participación en la decisión de aquel que se tiene en cuenta, pero no expresa su voluntad frente a, como lo dice el ejemplo anterior, la posibilidad de cuál sería la decisión más beneficiosa. Por ejemplo: este poder de saber el mayor bien para el paciente, ¿es una deliberación solitaria de la conciencia del médico? Del mismo modo, una información sacada del contexto e interpretada de acuerdo a los intereses personales, aun expresando una verdad, puede generar prácticas irresponsables y dañinas, sobre todo con aquel público que es el más vulnerable intelectualmente.

Como lo ha sostenido en varias oportunidades, Vaz Ferreira cree que hay que tener presente la mejor forma de presentar la verdad, sabiendo que su inadecuación

al contexto puede generar resultados nefastos. De cualquier forma, debería primar la tendencia a decir la verdad:

No admitir moralmente esa “verdad de hecho”, y a respetar la verdad literal; ésta, en muchos casos, produce, es cierto, efectos inmediatos malos; pero, en la gran mayoría, la otra manera de buscar la verdad conduce, a la larga, a los errores y a los males más grandes. Además, sea o no así, la teoría sería en la práctica sumamente *glissante*: una vez entrados por ella, no se encuentra prácticamente el límite en que detenerse. Así, por razones prácticas también, ha de renunciarse a las ventajas que, en ciertos casos, se pueden obtener por esos procedimientos, con el objeto de quedar bien acostumbrados, y dejar la conciencia clara. Sin embargo, y para casos excepcionales, como ni aun en estas cosas pueden darse fórmulas absolutamente generales, y ya que algunos de los ejemplos que yo les he puesto —el de la enferma, el del ebrio, etc. —, en manera alguna dan la sensación de una inmoralidad, es éste un problema que dejo a la meditación de ustedes. En general, buena fórmula: decir la verdad literal, pero procurando, por explicaciones, y por todas las formas de persuasión, etc., hacer comprender y sentir la verdad real y sus legítimas consecuencias (VAZ FERREIRA, 1962, p. 168).

Entonces, tener cierta flexibilidad no significa renunciar a la verdad literal, en favor de una verdad circunstancial o de hecho evaluada a partir del mayor bien inmediato que pueda generar. Una verdad a medias, de acuerdo a las necesidades del momento, va a tener consecuencias negativas a largo plazo, generando un círculo vicioso casi imposible de superar. Por consiguiente, a pesar de los inconvenientes, se debe siempre, como principio o mandato moral, elegir la verdad plena, con la mayor comprensión posible de sus características y eficacia.

Discernir, discutir y argumentar son pilares básicos para la filosofía moral vazferreiriana. Frente al discurso hay que saber identificar y comprender el mejor argumento, donde habría que posicionarse:

En cierto sentido par dessus la mêlée; pero no para identificar lo justo y lo injusto, sino para discernirlos mejor, y no para abstenerse de la lucha, sino para asistir. Cuando un escritor refina tanto su imparcialidad y su abstracción como para sentir p. ej., que en el caso de la invasión belga todos eran iguales, que tanta razón o tanta sinrazón tenían los alemanes como los belgas, entonces se ha rarificado tanto esa moral que el sentimiento desaparece. Ahora, si después de condenar en este caso al bando que fue injusto y criminal, se hubiera sentido obligado, por prejuicios de bando, a seguir condenando siempre al mismo, aun en algún caso en que hubiera podido tener razón, entonces hubiera combatido mal. Pero no se trata de eso: Precisamente si debemos levantarnos -au dessus- no ha de ser ni para sustraernos ni para identificar, sino para discernir mejor lo justo y lo injusto, y para defender, ayudar y condenar. Ver lo de cada lado, pero para sentir mejor e intervenir mejor (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 71-ss.).

Se habla de escuchar varias voces frente a una cuestión en disputa. Esto no significa literalmente no identificar lo justo o lo injusto, sino no adelantarse en el juicio antes de tener un conocimiento lo más amplio y real posible. En la vida de Vaz Ferreira los conflictos como la guerra civil entre blancos y colorados fueron algo recurrente. En esta situación, para elaborar una visión profunda y justa, es conveniente posicionarse “*par dessus la mêlée*”. El lema puede ser discernir bien para intervenir o actuar bien. El problema motivador de las guerras civiles ha sido el fanatismo ideológico-partidario que no permite ver la realidad de los hechos, solo se presentan datos filtrados por un modelo que tiene la simpatía de un solo sector, de un partido político. Para comprender adecuadamente, penetrando en los hechos y evitando los prejuicios que desencadenen conflictos innecesarios, se debe superar esta parálisis de entendimiento en una conciencia que se aleja de lo real, viviendo una ilusión ataviada por interpretaciones falsas. Las consecuencias negativas de estas actitudes puramente subjetivas, no lo son solamente para el sujeto que las piensa, sino para todos aquellos que sufren afectados por las relaciones en conflicto, por la acción de la fuerza y de la violencia. La cuestión emergente es la exigencia del diálogo para comprender esas posiciones diferentes.

Según Vaz Ferreira, el ingreso a la argumentación discursiva implica ciertos cuidados, Habermas dirá que existen ciertos presupuestos que constituyen la situación ideal de habla. Al respecto existe una cierta convicción donde:

Suele creerse que siempre se debe pensar o discutir única y exclusivamente por racionales; mejor dicho por racionales formulables verbalmente. Esto es, por una parte, creencia vulgar; es, por otra parte, un postulado de la lógica tradicional, la cual pretendía dar las reglas teóricas del raciocinio, partiendo del principio, consciente o inconsciente, de que toda creencia, toda discusión, etc., puede formularse por racionales exclusivamente, o que, por lo menos, debería formularse por racionales exclusivamente, debiendo considerarse eso como el ideal. Muchos lógicos observadores, muchos hombres de ciencia también, han notado que en la práctica el raciocinio resulta para los hombres sumamente engañoso y falaz; que todo, o casi todo, ha podido demostrarse, o parecer que se demostraba, por razonamientos. El raciocinio es muy legítimo y sumamente útil en la práctica, siempre que concurren ciertas condiciones; primera de ellas, que los que razonan o discuten se encuentren más o menos en el mismo plano; segunda, que su espíritu no esté unilateralizado, ni prevenido intelectual o afectivamente por sistemas (en este caso, puede decirse que el raciocinio es inútil, que no sirve sino tal vez para falsear más el espíritu unilateralizado); y, tercero, especialmente, que se razone y se discuta para averiguar la verdad; no como discuten ordinariamente los hombres, esto es, para triunfar. Pero, aun supuestas esas condiciones y todas las demás, correlativas, que la práctica nos ha enseñado como favorables para que el razonamiento sea útil, aun supuestas esas condiciones, no hay que

creer que el raciocinio, tal como estamos acostumbrados a ejercitarlo, sea todo, y sea siempre bastante (VAZ FERREIRA, 1962, p. 202-ss.).

De acuerdo a lo expresado por Vaz Ferreira, el cuidado no solo alude al valor y uso del razonamiento a nivel de la conciencia individual, sino, y sobre todo, a nivel de la comunicación, en la puesta en práctica de dicho razonamiento. Si bien no se logra avanzar en el conocimiento sin un razonamiento consistente, lógicamente, el segundo aspecto es el que merece especial atención, porque apunta a cuidados fundamentales en el momento de argumentar. Primero, es importante la simetría entre los interlocutores, un mismo plano cognitivo, pero sobre todo de reconocimiento moral. El segundo cuidado tiene que ver con no llevar al plano de la discusión respuestas prontas y cerradas, que puedan conducir a la manipulación del otro. Y, por último, que prime la búsqueda colaborativa de la verdad ante cualquier actitud egoísta de querer demostrar algún tipo de superioridad. Estos constituyen en Vaz Ferreira presupuestos ideales que tendrían que ser respetados como garantía de un acuerdo legítimo, que no venga a falsear la realidad.

Además, Vaz Ferreira agrega especial atención a cómo se debe conducir un sujeto en la discusión:

Querría, por ejemplo, mostrarles cómo en las discusiones, en la práctica, no hay nada que desconcierte más a un buen razonador o a una persona de buen sentido, nada que sea más imposible de refutar, que un argumento que no es argumento: palabras o frases que pronuncian ciertas personas con un sentimiento oscuro o vago de la cuestión, y que no pueden ser refutadas precisamente por no ser argumentos. Y les mostraría buenos ejemplos de ello. Lo que concluiríamos sería, una vez más, la insuficiencia del razonamiento solo, y los peligros que ofrecen las discusiones comunes, sobre todo y especialmente las discusiones verbales; y les haría sentir cómo deberíamos acostumbrarnos a discutir; cómo las instituciones de enseñanza deberían acostumbrar a discutir a los alumnos: cómo deberían hacer precisamente lo contrario de lo que suelen hacer, y, en lugar de enseñar a los discípulos a sostener cada uno una tesis dada y a combatir las de los otros, deberían enseñarles a buscar la verdad sobre un punto, y a discutir en otro espíritu que el que no sólo se tolera sino que a veces hasta se provoca artificialmente en las discusiones de clase. Mostraríamos también lo que sucede a los buenos razonadores, a los investigadores sinceros, a los que persiguen de buena fe la adquisición de la verdad y la buena comprensión de los asuntos; lo que les sucede, digo, en la mayoría de las discusiones verbales, sobre todo en esas discusiones públicas, en que los razonadores de mala ley, los fanáticos o los declamadores, llevan generalmente una ventaja decisiva... (1962, p. 219-ss.).

De esta forma reitera el autor el cuidado con el razonamiento, y, además, la necesidad de estar preparado para pensar y discutir correctamente. Se hace

referencia no solo a un cuidado formal, que evite las falacias retóricas, sino también al sentido moral que oriente la búsqueda de la verdad, más allá de vanidades discursivas personales que puedan tener algún tipo de influencia social. Para el logro de este compromiso mayor, se hace necesaria la educación de los espíritus para saber discutir, no como una simple competencia con el interlocutor, sino en un proceso argumentativo que dialógicamente conduzca a un acercamiento a la verdad. No es cuestión de verbalizar de cualquier forma, la sinceridad moral puede conducir, como lo muestra en su ejemplo, a saber callar como forma de preservar el rigor argumentativo, es decir, conservar las razones que respaldan una conclusión acertada.

La actitud correcta en la discusión estaría en expresarse con autonomía intelectual y moral donde:

La verdad debe buscarse directamente, y no es lo mismo auxiliarse, en su caso, de opiniones para buscar la verdad, que fijarse de antemano, como regla, como actitud mental, hasta como finalidad a conseguir, el determinar nuestra posición por otras posiciones. Esas actitudes, si realmente se las mantiene, nos condenan a quedar dentro de lo ya pensado; a no encontrar nada nuevo; y, aun en el grado, a no superar a los que han pensado antes que nosotros (VAZ FERREIRA, 1962, p. 224).

Actuar con moderación frente a las ideas se confunde muchas veces con seguir el justo punto medio o buscar un eclecticismo. Al contrario, la propuesta de Vaz Ferreira no es solo conciliar posiciones opuestas, o inclinarse solo por posturas mediadoras, porque quedarse tanto en un caso como en el otro implica reproducir el pensamiento de otros, cuando el objetivo es pensar por sí mismo. Claro que esta apertura a la novedad y originalidad como forma de progreso intelectual y moral, no necesariamente significa negar otras posiciones ya establecidas, al contrario, son una referencia fundamental, la historia del pensamiento no comienza con cada individuo nuevo, pero estas posiciones no pasan de ideas a tener en cuenta como garantía de rigor reflexivo y crítico, en un proceso de emancipación intelectual.

Saber escuchar otras posiciones, tampoco implica callarse como actitud beneficiosa. La virtud de saber callar planteada por Wittgenstein en el *Tractatus*¹¹ está en tratar de evitar expresiones de ideas ficticias o carentes de significado real.

¹¹ El libro *Tractatus Lógico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein es una obra fundamental de este filósofo, que representa la primera etapa de su pensamiento centrado en la analítica del lenguaje.

En el caso de Vaz Ferreira la actitud frente a razonamientos incorrectos sigue otro camino en todo caso complementario, pero *a posteriori*, es decir:

El punto de vista de la Lógica viva, sin embargo, no parece entender el acto de callarse como un acto aclaratorio o contribuyente a la dilucidación del paralogismo. Por el contrario, se pide que no dejemos pasar la delusión, actitud que sólo es posible adoptar cuando se procede a destruir el error. Callar es, en este caso, evitar el error; pero no es combatirlo. Debemos volver a hablar, aunque en esta oportunidad tengamos que hacerlo bien. Destruir el error y hablar bien (en el sentido lógico) son las propuestas de la lógica viva, incluido el método de que es necesario valerse para lograrlo (...) (LIBERATI, 1980, p. 39).

Con esto se sostiene una actitud de enfrentamiento con el error, no dejarlo pasar porque en este caso ocurriría, por ejemplo, lo que en la historia reciente se llamó colaboracionismo Nazi. Es decir, en la Lógica viva no es cuestión solo de destruir el error y hablar bien como dice Liberati, sino además poder actuar bien, lo que significa en términos pragmáticos, una utilidad y compromiso con las consecuencias del conocimiento, como denuncia del paralogismo para evitar una mala praxis.

De forma semejante a Habermas con su concepto de democracia participativa, en Vaz Ferreira el procedimiento democrático es garantía de libertad y derechos individuales. El logro de fines que busquen el bien común no amerita la utilización de cualquier medio evaluado solo por el éxito:

El que sabe observar en política y en historia, sabe, y sabe mil veces, que suprimiendo libertades se pueden dictar buenas leyes, a veces muy fácilmente, y se pueden corregir muchos males concretos; pero sabe que se van dañando los individuos, y sabe que, a la individualidad y a la libertad, para hacerlas entrar en los cálculos de preferencia, hay que ponerles un coeficiente casi infinito, no místico, no teórico, sino un coeficiente de futuro de hechos, que tendrá el signo del bien, aun cuando no puedan preverse concretamente esos hechos buenos; mientras que el coeficiente seguro, aunque indeterminable en detalle, de signo contrario, es inmenso y fatal en cualquier régimen político que sacrifique la individualidad y la libertad (VAZ FERREIRA, 1963b, p. 115).

De la experiencia histórica de Uruguay se pueden percibir hechos que se vivieron en un gobierno de facto y que resultaron beneficiosos para la sociedad. Por ejemplo, la reforma de la escuela pública uruguaya bajo los principios varelianos de: obligatoriedad, laicidad y gratuidad, fue realizada durante la dictadura militar de la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, Vaz Ferreira entiende que en esos sistemas políticos se pueden dictar buenas leyes y hacerlas cumplir eficazmente,

pero que con el transcurso del tiempo, cualquier sistema autocrático que afecte la individualidad y la libertad, -hoy agregaríamos el respeto a los derechos humanos- hará inevitable la aparición de consecuencias nefastas en la vida humana en proporciones incalculables, sobre todo en las posibilidades de realización de la persona humana, así como también de la sociedad en su conjunto. Evidentemente, Vaz Ferreira es un defensor del procedimiento democrático y de la participación ciudadana, no como sistema perfecto, pero como garantía de respeto al individuo y su libertad.

En otro análisis, pero en este caso focalizando la Universidad uruguaya y su historia, Ardao comenta el siguiente ejemplo:

Tratando ante todo del espíritu de la enseñanza, declara "profundamente necesaria una reacción pronta y completa contra el exclusivismo y el aislamiento intelectual a que condena las inteligencias el espíritu siempre más o menos sectario de la actual enseñanza filosófica". Referíase a la impartida por dos de los integrantes del jurado: el espiritualista Pérez Martínez, recién retirado, y el positivista Escalada. Como "verdadero espíritu de una enseñanza filosófica racional y amplia", aconseja: "exposición imparcial y completa; tolerancia y respeto hacia todas las opiniones serias e importantes". Las escuelas, en su condición militante, quedaban desterradas de la cátedra (2008, p. 396-ss.).

De ahí surgen los fundamentos de la enseñanza filosófica con el mayor respeto a la diversidad de posturas, donde las discrepancias se arbitran mediante el argumento racional, eliminado la militancia doctrinaria de las ideologías. Esto es fundamental cuando se piensa en un pensamiento amplio que deba tener en cuenta a los participantes en el discurso como interlocutores válidos, cuyos puntos de vista no son privilegiados de antemano, pero, sí respetados tomando conciencia de sus posibilidades de acierto o de errores. El aula de filosofía debe ser un ejemplo claro de este comportamiento, no puede ser entendida como un corazón revolucionario que solo permite ver la realidad a partir de un sistema exclusivista, dado el ya nombrado binomio: nosotros los que poseemos la verdad y los otros reaccionarios que se alienan en el error. Vaz Ferreira no nos habla de abstracciones ideales, sino de formas amplias de acercarse a la complejidad de lo real desde sus diferentes aspectos, que pueden ir de lo económico-social a lo más íntimo de los sentimientos personales.

La tendencia de la educación universitaria uruguaya a formar a los estudiantes en escuelas filosóficas excluyentes ha generado:

Lo más grave es que esa intolerancia, tanto como a las ideas, separa a los hombres. Y en este sentido no se ha advertido todo el daño que ha ocasionado en el país: "Yo tengo la convicción firmísima de que es esa concepción de las tres escuelas el origen primero de muchísimas rivalidades que han separado entre nosotros a hombres que merecían estimarse y comprenderse; así, un error que parece de importancia puramente teórica, ha influido sobre nuestro desenvolvimiento político o universitario mucho más de lo que podrían imaginar los que no tienen por costumbre tomar en cuenta las causas remotas de los hechos". Hay que orientarse, pues, a una enseñanza más libre -y liberadora- que haciendo despertar simpatía por todos los sistemas, elimine la intransigencia y el dogmatismo (ARDAO, 1980, p. 401-ss.).

Esa debería ser la nueva tendencia de la educación, formar para comprender la diversidad de opiniones y puntos de vista. El respeto por las ideas ajenas implica la apertura para un debate abierto, revisionista y riguroso de sus propias opiniones, con la intención de poder alcanzar consensos inevitables, racionalmente fundados, en beneficio de la vida social. Como lo sostuvo en otro momento, el autor entiende que esa posición liberadora, antidogmática, no significa un abandono de la verdad, sino que hay que considerarla en el grado que corresponda a cada problema. Del mismo modo sigue comprometido con denunciar lo falso y moralmente malo, como deber moral inalienable.

Retomando la nueva filosofía del lenguaje se puede ver que:

La racionalidad se encoge reduciéndose a racionalidad formal tan pronto como la racionalidad de los contenidos se evapora y se convierte en validez de los resultados. Ésta depende de la racionalidad de los procedimientos conforme a los que se tratan de resolver los problemas empíricos y teóricos en la comunidad de investigadores y en la esfera de la ciencia organizada, y problemas práctico-morales en la comunidad de los ciudadanos de un Estado democrático y en el sistema jurídico. Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atendido a procedimientos. La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de los fenómenos (HABERMAS, 1990, p.45).

La razón pierde el papel favorecido por la creencia en la determinación *a priori*, esencialista de contenidos, para cumplir con criterios ordenadores de la realidad. Ya no existe un dictamen de autoridad en relación con la verdad, sino un camino racional que valida los resultados. La reflexión procedimental favorece la comprensión de lo real, sin que esta resulte totalizadora y conclusiva.

Por consiguiente, delimitando la tarea del filósofo, Habermas dice que los contenidos que son examinados según el principio moral no son generados por estos, sino por la vida. Es decir que los conflictos de acción y de legitimidad, que son enjuiciados y se pretenden solucionar por el consenso, no son generados por la razón sino encontrados por esta, en la praxis comunicativa cotidiana (2000, p. 24-ss.). Compete a la teoría moral solo aclarar el punto de vista moral y justificarlo, porque, como lo afirma Habermas, “no se debe sobrecargar la teoría moral, sino que hay que dejar algo de la teoría social y la mayor parte a los propios participantes, ya sea a sus discursos morales o a su inteligencia” (1997, p. 204). Esto significa que a esta teoría moral no le compete considerar el problema de la vida buena, lo que de cierta forma significa eliminar recetas, ni tampoco la aplicación de los principios o normas aceptadas que dependen de ámbitos de regulación y problemas concretos.

3.6.1 La racionalidad procedimental compartida por ambos filósofos

Con ese margen moral para la elaboración personal, fijando en la teoría filosófica el cuidado con una racionalidad procedimental, en un contextualismo esencial para considerar los contenidos morales, se abre el camino para el encuentro entre Habermas y Vaz Ferreira. La concordancia aparece a partir de la crítica vazferreiriana de la metafísica tradicional, fundamentada según este en presupuestos absurdos:

Admitida una cuestión absurda, como les decía, nada es más fácil que demostrar aparentemente que una de las dos tesis es verdadera, basándose en que la contraria es absurda. Es claro: cualquiera de las dos que se formule, no tiene sentido. Se puede demostrar, lo que es una parte de la verdad, que una de ellas no tiene sentido; y, entonces, algunos se dan por convencidos de la otra. La gran mayoría de las demostraciones clásicas de las tesis metafísicas, son un caso de esta falacia, pues consisten en admitir una tesis y darla por probada con la demostración de que la tesis contraria nos lleva a absurdos, a contradicciones, a inconsecuencias o a imposibilidades, sin tener en cuenta que posiblemente las dos tesis están en ese mismo caso. Abro un tratado de filosofía cualquiera; sea éste, de P. Janet, que sirvió de texto en la Universidad por tantos años: vamos a encontrar en seguida el que yo llamaría el paralogismo de los metafísicos. La cuestión, por ejemplo, sobre la existencia de Dios, tal como la discuten los “deístas” y los “ateístas”, no aparece, en libros de esa clase, sino como una colección de pretendidas “pruebas” de aquel género. En realidad, una cuestión como ésta; “Dios ¿existe o no?”, es de las que no pueden reducirse a la forma de un dilema fatal y forzoso. Es posible que la cuestión no tenga sentido, o no tenga sentido claro (lo que sólo puede comprender el que ha analizado un poco a fondo esas ideas y el que se da cuenta de toda la oscuridad que hay en ellas). Y las pretendidas “demostraciones”, sea de la

existencia de Dios, sea de su no existencia, consisten todas, o casi todas, en lo siguiente: los partidarios de la existencia de Dios, prueban que el admitir la no existencia de Dios, lleva a absurdos o imposibilidades; y los partidarios de la no existencia prueban exactamente lo mismo con respecto a la tesis contraria. Los dos tienen razón, mientras se limitan a afirmar el hecho de que la tesis opuesta produce toda clase de dificultades; pero caen la falacia que estamos estudiando porque dan por demostrada su tesis una vez probada la inadmisibilidad de la contraria, olvidando aquella otra posibilidad, aquel tercero no excluido; la falta de sentido; o la inadecuación, o la impotencia de la razón humana... (VAZ FERREIRA, 1962, p. 121-ss.).

Este tipo de falacias lo conduce a desarrollar una crítica a las discusiones de la metafísica tradicional que parten de supuestos incoherentes. Demostrar argumentativamente lo absurdo de la tesis contraria, en el caso de la existencia de Dios, no es una prueba consistente en relación directa de la verdad de la tesis defendida. Ver el sin sentido de lo opuesto a lo que se piensa y defiende, no garantiza el buen sentido de lo que se quiere admitir como real. Estas consideraciones mostrarían, en todo caso, una limitación racional para abordar dichos contenidos. En esta dirección la alternativa Vaz Ferreira se da a partir de una nueva metafísica que, al limitarse a un pensamiento crítico y reflexivo, promovido por la libertad y la duda, no deja de estar en el campo habermasiano postmetafísico.

Como observamos en el siguiente ejemplo:

Leo, pues, pruebas tradicionales de la existencia de Dios. He aquí la llamada a *contingentia mundi*: “Es absolutamente necesario que haya existido alguna cosa de toda eternidad. Con efecto: puesto que algo existe, claro es que algo ha existido siempre; en otro caso, sería preciso decir que las cosas que ahora existen salieron de la nada y carecen absolutamente de causa de existencia —lo que es una contradicción de los términos”. (Aquí pasa la falacia: si la tesis de la no existencia de Dios es absurda o inadmisibile por tal o cual razón, según se demuestra, entonces Dios existe). “Dios debe existir porque no se podría comprender de dónde vendría, en ese todo que no entiende, esa parte que entiende”. Efectivamente, no podemos comprender de dónde vendría, en un todo que no entiende, la parte que entiende; ni podemos comprender, tampoco, la tesis contraria, porque no podemos comprender nada a ese respecto, por lo menos con claridad. Los “ateos”, argumentan al revés: muestran que la idea de Dios está llena de contradicciones; que no se puede, por ejemplo, ser al mismo tiempo absoluto y creador, porque absoluto es el que tiene en sí mismo la razón de su existencia, en tanto que, para crear, se necesita crear algo; luego, el que crea, tiene relación con algo; luego, no es absoluto... Que no se puede ser absoluto y consciente, porque ser consciente es tener conciencia de algo, y, por consiguiente, tener relación con algo; la conciencia es, así, una relación; luego, el ser que tiene conciencia no es absoluto, sino relativo... Muestran que hay las mismas contradicciones entre los pretendidos atributos morales de Dios: que no se puede ser, por ejemplo, infinitamente justo e infinitamente misericordioso, etc.; y, entonces, dan por demostrada la tesis de que Dios no existe. En realidad, lo que hay que dar por demostrado, es que no comprendemos o que ignoramos... (VAZ FERREIRA, 1962, p. 123-ss.).

Partiendo de unas de las vías sobre la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino, el autor cuestiona que el centro demostrativo del argumento estaría en lo absurdo de la no existencia de Dios, pero falta probar la razón de por qué Dios existe. Del lado de los ateos pasa algo semejante en sus demostraciones de que Dios no existe. En realidad la falacia se inclina tanto a un lado como al otro, por lo tanto, la actitud razonable está en admitir que en el plano del conocimiento, esta cuestión en términos analíticos, constituye un pseudoproblema por carecer de inteligibilidad.

Si bien la nueva metafísica implica una ruptura con la metafísica tradicional, Silva García establece que:

Podríamos distinguir por lo menos dos formas de encarar los problemas metafísicos: uno, el que encontramos en Vaz Ferreira, de acuerdo con el cual la metafísica vendría como prolongación del conocimiento, y el otro, según el cual la metafísica es la recuperación de lo inmediato que la ciencia ha desatendido. Vaz Ferreira habla sí de “un pensar directamente” pero éste tiene un sentido muy distinto del pensamiento inmediato de que hablan Bergson o Le Roy. La búsqueda de la metafísica no por el lado de la argumentación y de la teoría, sino de la experiencia que habría de ir dibujando sus contornos gradualmente. Inicialmente, en esta obra, tomó como datos, los datos de la percepción, su prolongación en la ciencia positiva, luego de la metafísica, que habrá de transformarse por un proceso gradual en el terreno inalcanzable, pero que da sentido a la ciencia (julio 1972, p.28 – 42).

El camino vazferreiriano expresa una metafísica que da continuidad al conocimiento y a la vez respalda las ciencias. La profundidad que desea alcanzar con esta metafísica debe centrarse en su propia experiencia, en un pensamiento directo que no sea manipulado por las falacias de sistemas o de cualquier otra forma. Esa libertad de pensar es la guía para las acciones morales, no con la claridad y precisión de la ciencia, pero sí con la profundidad que se arriesga en nuevos caminos que permiten el progreso en el transcurso del pensamiento.

En la ética discursiva se propone basarse en premisas de reflexión postmetafísica, lo que implica distanciarse del significado de justicia de las éticas clásicas como historia de salvación o justicia cósmica para abordar una justicia terrena orientada por normas admitidas mediante una racionalidad comunicativa (Habermas, 2000, p. 79). A lo que se agrega también como ocupación de la filosofía:

Merced a esta relación íntima y, sin embargo, compleja y discontinua, con el mundo de la vida, la filosofía resulta también apta para un papel aunque el sistema de la ciencia —para el papel de un intérprete que media entre las culturas de expertos que representan la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, por una parte, y la práctica comunicativa cotidiana, por otra, y ello de forma similar a cómo la crítica literaria y la crítica de arte median entre el arte y la vida. En su papel de intérprete, en el que puede mediar entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana necesitada de orientación, la filosofía puede hacer uso de ese saber y contribuir a traer a conciencia tales deformaciones del mundo de la vida. (HABERMAS, 1990, p.49- 62)

Entonces, la filosofía cumple la función de intérprete de la realidad e integradora de los saberes que vienen del mundo académico y la orientación consciente de la vida cotidiana. La praxis brinda el punto de partida para la reflexión teórica, y, a su vez, el saber teórico reorienta la práctica cotidiana evitando errores de los que se hacen conscientes los participantes en este proceso. Por otro lado, cabe aclarar que reorientar la práctica en este caso no significa presuponer por parte de la filosofía una teoría de la vida buena, que deba universalizarse como receta de felicidad.

Esta función de la filosofía es valorada por Vaz Ferreira en la medida en que admite que:

Lo que importa no es acrecentar la suma total de acción, de acción cualquiera, sino de acción buena; y que la mejor comprensión, si bien puede disminuir la suma total de acción, tiende a aumentar la suma de acción buena. Y en cuanto a lo psicológico —en lo psicológico real, no en lo ficticio y abstracto— procuré mostrar que el mejoramiento de la comprensión (la razón, el análisis, los modos de pensar más amplios y más completos, la mayor crítica), no inhibe ni daña a la acción, sino que la regula y la suaviza. En esta época en que muchos pensadores daban por demostrada la mayor incapacidad de acción de la sociedad moderna, a causa del análisis, de la crítica y de los hábitos del razonamiento, la humanidad —y en las peores condiciones, esto es: debiendo actuar todavía en sentido contrario a sus sentimientos mejores y a sus ideas mejores; esta humanidad analítica, llena de sentimientos encontrados, y que tiene que combinarlo todo—, llamada a la acción, ha dado más y mejor acción, no sólo que la que humanidades anteriores hubieran dado, sino que la que hubieran podido desear y hasta imaginarse (1962, p.56-ss.).

De esta forma, aclara que no todo tipo de acción es deseable, si bien comprendemos el mundo para actuar en él, de la misma forma comprendemos para actuar con coherencia, determinación y justicia. Muchas veces el conocimiento no es el *fiat* de la acción voluntaria sino el inhibidor de la acción cuando esta no es buena. Pero, no deja de expresar satisfacción por ciertas acciones de los últimos tiempos, ya que, ante el pesimismo de algunos pensadores, las acciones humanas, en ciertos

casos, mostraron un progreso, superando las expectativas depositadas. El progreso moral es una idea recurrente en el pensamiento moral del filósofo.

Sin embargo, en la visión de Vaz Ferreira:

Existe una especie de *mínimum* que representa un núcleo de sentimientos, probablemente creciente con el progreso, y del cual ninguna persona debe estar privada: y que, más allá de ese núcleo, es permitida y es tal vez deseable la especialización, o las diferencias individuales, mejor dicho, desde el momento en que no es exigible que cada uno lleve todos los sentimientos y todas las tendencias morales hasta un grado absolutamente extremo y heroico. La tolerancia es el más noble de los sentimientos; a saber: cuando significa procurar comprender en cuanto sea posible las ideas, los sentimientos y los actos ajenos, respetando aun aquellos actos, sentimientos e ideas que no podemos comprender o compartir, siempre que no tengamos motivo para que ellos nos parezcan francamente malos no tender a imponernos indebidamente ni en los juicios ni en el sentimiento ni en la acción; procurar siempre comprender ese fondo de verdad y ese fondo de bondad de las cosas falsas y de las cosas malas, cuyo desconocimiento es la gran flaqueza de la humanidad...respetando, en cuanto no sean claramente malos, y procurando comprender y sentir las ideas y sentimientos ajenos, no atenuar, sin embargo, en lo más mínimo nuestra acción y nuestra propaganda propias en el sentido de lo que creemos bueno y verdadero (Vaz Ferreira, 1957c, p. 176-ss.).

Vemos aquí una proximidad con la *Ética mínima* de Adela Cortina, pero en el plano de sentimientos mínimos exigibles dentro del campo de la diversidad de los seres humanos. Donde el punto esencial de convivencia está marcado por el respeto que surge del reconocimiento del grado de verdad y bondad de las ideas y sentimientos del otro, a no ser que se perciban como evidentemente falsos o malos. Evitar la rotulación tratando de comprender en profundidad todas las aristas de una acción, situándose en el lugar del otro, es una dificultad evidente del género humano. En el caso de los sentimientos morales, habría que saber mediar entre la total sinceridad y la total hipocresía, es decir, el sujeto moral debe tener en cuenta que, entre un extremo y el otro, hay diferentes matices que deben ser contemplados por un juicio moral que pretenda ser justo y equitativo. Cabe aclarar que para Vaz Ferreira comprender no significa abstenerse de señalar el mal, si se saben las consecuencias históricas de tal actitud, al contrario, hay que denunciarlo, pero evaluando el alcance real y justo de tal valoración.

Finalmente, parece pertinente la aserción de A. Roig, es hora de que “elaboremos nuestro propio vino”:

La primera vía para alcanzar aquella actitud creadora será la de difundir y organizar entre nosotros —y esto es tarea según pensaba Vaz Ferreira para las universidades sudamericanas— el “sentido crítico” que nos permita

despojarnos de toda actitud pasiva frente a los modelos consagrados. Sólo de este modo tendrá sentido hablar de unidad y diversidad culturales, en la medida que aquel espíritu de imitación servil que lamentablemente tantas veces imperó entre nosotros, significa dispersión y desconocimiento de nosotros mismos. La unidad implica realidad sustancial, supone necesariamente la realidad de un sujeto y sobre todo de un sujeto que se afirma como tal y que se tiene a sí mismo como valioso (julio 1972, p. 8).

El momento de reproducir sistemas consagrados en mundos diferentes tiene que pasar si se pretende elaborar un conocimiento profundo de la propia realidad. ¿Podría ser este el resurgir de la búsqueda por una identidad latinoamericana? Como lo dijo L. Zea en: ¿qué tenemos que ver unos con otros? Parece que el aporte de Vaz Ferreira es imperioso, en la medida en que promueve una autonomía intelectual, desde un filosofar continuo, crítico, abierto y contextualizado. Sin embargo, no podemos olvidar que esta tarea sólo es fructífera cuando existe un material sustancioso en que apoyarse críticamente. Son las ideas a tener en cuenta, o sistemas a tener en cuenta, que en el caso de esta investigación provienen de la ética discursiva de J. Habermas. No es mirando solo para dentro de su propia casa que se comprende el problema, ya que la referencia esencial puede estar fuera de ella.

Lineamientos finales a modo de conclusión

Luego de haber recorrido diferentes obras de los autores, emergen diferentes ideas que van al encuentro del planteo inicial. El primer lugar se hace evidente la reivindicación pragmática-racional de la propuesta comunicativa de Vaz Ferreira. Este tuvo la posibilidad, en su crítica al positivismo, de abrazar alguna forma de intuicionismo bergsoniano, sin embargo, la centralidad de la vida comunicativa pasa a exigir un cuidado de una racionalidad especial para evitar los errores del lenguaje. No solo como garantía de una precisión conceptual, sino sobre todo para una praxis de entendimiento legítimo –en términos del autor- verdadero. En este sentido, no hay lugar para un decisionismo moral, donde el sentimiento primordial debe ser la sinceridad, pero el objetivo es alcanzar una fundamentación moral, en la cual cuestiones descriptivas de hechos en el marco de las ciencias son insuficientes para explicar la dimensión del deber ser moral.

La filosofía moral de Vaz Ferreira, denotativamente hablando, se expone dentro de lo que Habermas llama filosofía de la conciencia, por la importancia de la sensibilidad moral ante el mal y la necesidad de conmoción afectiva como progreso moral. Pero, al profundizar en las relaciones humanas, emerge el lenguaje y su cuidado como medio indispensable para el entendimiento humano, por esta razón aparece el “Vaz Ferreira filósofo del lenguaje”, no como analítico del lenguaje en términos semanticistas, sino como pragmática del lenguaje determinante de una praxis moral. El entendimiento sobre la base de argumentos con sus limitaciones, sin embargo, con pretendida legitimidad, se afirma bajo un procedimiento moral de reconocimiento intersubjetivo. Es necesario, en este camino, percatarse de los errores del lenguaje como por ejemplo de falsas oposiciones, como quién realiza una *epojé* a modo de Husserl para limpiar el camino de encuentro, de acuerdos, en el hallazgo de las soluciones con mayores ventajas en el ámbito moral. Si bien la referencia principal de Vaz Ferreira alude a lo que se podría llamar una propedéutica comunicativa, su finalidad apunta a la acción comunicativa de Habermas, ya que es

notoria su oposición a la violencia con su presunción dogmática. Las oposiciones y conflictos se pulen en la simetría discursiva, donde las diferencias se toleran, pero sin relativizar la verdad. Las cuestiones de grado cumplen con la suavidad argumentativa, con la convicción de que no existen respuestas perfectas, pero no por esos motivos menos fundados y profundos. Con esto Vaz Ferreira va moldeando la postura que se debe ir adoptando en el camino del diálogo.

L. Kohlberg y J. Habermas en una misma dirección plantean el desarrollo de la conciencia moral para actuar de forma autónoma y crítica frente a los principios morales que necesitan fundamentación, una vez que han perdido la naturalidad de su normalización en el mundo de la vida. Vaz Ferreira considera un paso moral decisivo el hecho de educar la conciencia moral, no agregando algo que potencialmente no posea, sino, desarrollando al máximo sus potencialidades. Esto implica, contrario a la tranquilidad de la conciencia, lo que significa inferioridad moral, tener que maximizar la sensibilidad para que aflore el posible mal cometido o el bien que se haya dejado de practicar. La falibilidad en este caso abre camino a este análisis crítico de la conciencia, lo que tendría que complementarse en la visión de Habermas con la profundidad cognitiva que solo se puede llegar en el diálogo con los demás, solo el proceso comunicativo permite que ego se distinga de alter y adquiera verdadera conciencia de sí en su circunstancia.

La reflexión crítica y autónoma del filosofar es el ejercicio metafísico de Vaz Ferreira y postmetafísico de Habermas, que proporciona la libertad frente a contenidos dogmatizados, abriendo la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo que contemple la diversidad de mundos de la vida en un acercamiento dialógico. La interculturalidad de que se habla en nuestros días deberá fundarse en procedimientos compartidos con los que se pueda abordar el respeto a la diversidad en un plano de convivencia común. Vacilar, a partir de ideas a tener en cuenta, es una muestra en Vaz Ferreira de ese respeto, de la comprensión de la diversidad de respuestas y la necesidad de un análisis crítico que priorice las mayores ventajas para todos los participantes. Esta afirmación parece tener un tono utilitarista, ya que permite inclinarse por el mayor bien para el mayor número de personas posible, sin embargo, el sentido es sobre todo pragmático para que llegue a orientar una acción que responda a intereses legítimos de todos los afectados, en la medida en que derive en una instancia ético-dialógica, cuyas reglas Vaz Ferreira no alcanzó a fijar

en una pragmática universal. Mayor bien en este caso no es para el mayor número posible, sino para todos los participantes afectados por las decisiones.

El interés de Habermas por una filosofía que promueva la emancipación del hombre, coincide con la propuesta filosófica de Vaz Ferreira, tanto desde su perspectiva teórica como de sus pretensiones prácticas. De ahí el motivo de que ambos filósofos focalicen el positivismo clásico en el caso de Vaz Ferreira y el cientificismo en general por parte de Habermas, como puntos de análisis crítico riguroso, pues, el reconocimiento de estas limitaciones permitirá una apreciación más amplia de la realidad vital, como también dará apertura para una fundamentación ética dentro de posibilidades de entendimiento legítimo entre las personas. A pesar de que Vaz Ferreira insista en una ética normativa como forma de combatir el decisionismo individualista, llegado al plano del lenguaje sugiere un cuidado especial y ciertos principios como aquellos que lo liberan del dogmatismo, para plantear una instancia de argumentos fundados que conduzcan a un acuerdo comunicativo. Reconocer el grado de verdad de la diversidad de respuestas y puntos de vista, es para Vaz Ferreira, la condición necesaria para no falsear la realidad con reduccionismos indebidos. Por consiguiente, el pensamiento moral de Vaz Ferreira parte de la conciencia moral, pero, el determinante moral efectivo del comportamiento humano sale del espacio intersubjetivo de diálogo.

Para finalizar, se destaca que el encuentro de ambos filósofos resulta complementario en sus aspectos fundamentales, brindando instrumentos reflexivos que se conservan en una tradición filosófica que permite pensar, y volver a pensar tantas veces como sea necesario para encontrar alternativas éticas de consenso ante problemas de actualidad, desde los propios sujetos involucrados que buscan una participación liberadora en una sociedad democrática. Dicha participación puede promover las acciones moralmente correctas o inhibir aquellas consideradas injustas, pero, en cualesquiera de los casos, siempre racionalmente mediadas. En este sentido, el encuentro del pensamiento de ambos filósofos adquiere eco en el mundo actual con tendencias autocráticas por doquier, como decisiones unilaterales que afectan a diferentes países en cuestiones de organización socio-políticas y económicas, cuestiones de salud mundial, o de falta de respeto al medio ambiente, generando desastres mundiales. Estos serían algunos aspectos a ser discutidos en el ámbito de una democracia participativa, que aspire a un republicanismo ético.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Yamandú. *El pensar radical de Vaz Ferreira y el discernimiento de los problemas sociales*. Montevideo: **Revista ACTIO nº 11** – noviembre 2009.
- ANDREOLI, Miguel. *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1996.
- ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Colección clásicos uruguayos, volumen 176. Montevideo: Biblioteca Artigas, Tradinco S. A., 2008.
- _____. *Génesis de la lógica viva*. In: **Cuadernos de Marcha**. Montevideo, N° 64, agosto 1972.
- _____. *Introducción a Vaz Ferreira*. Montevideo: Barreiro y Ramos S.A., 1961.
- BERISSO, Lía, BERNARDO, Horacio. *Introducción al pensamiento uruguayo*. Montevideo: Fin de siglo. 2014.
- BERGSON, Henri *L'évolution créatrice*. Édition électronique (ePub, PDF) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, avril 2013.
- CLAPS, Manuel. *Las influencias determinantes del pensamiento de Vaz Ferreira*. In: **Cuadernos de Marcha**. Montevideo, N° 64, agosto 1972.
- COURTOISIE, Agustín. *La lógica viva de Vaz Ferreira*. Declaración (2010). Entrevista al programa *La máquina del pensar*. Montevideo. Disponible en: <<http://www.goear.com/listen/4e9f67a/la-logica-viva-de-vaz-ferreira-agustin-courtoisie>>
- GARCÍA-MARZÁ, V. Domingo. *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*. Madrid: Tecnos, 1992.
- GABÁS, Raúl. *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona: Ariel, 1980.
- GROMPONE, Antonio M. *Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: **Anales del I.P.A. nº 3** – 1959.
- GUY, Alain. *Un filósofo de todas las horas: Carlos Vaz Ferreira*. In: **Cuadernos de Marcha**. Montevideo, N° 63, julio 1972.
- HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Ciencia y técnica como "ideología"*. 3. ed., Madrid: Tecnos, 1997.
- _____. *Conciencia moral y acción comunicativa*. 3 ed., Barcelona: Península, 1994.

- _____. *Conocimiento e interés*. 3 ed., Madrid: Taurus, 1989a.
- _____. *Contra un racionalismo menguado de modo positivista*. In: Adorno, Theodor. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona-México: Grijalbo, 1973a.
- _____. *Ensayos políticos*. 3 ed., Barcelona: Península, 1997.
- _____. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Técnos, 1988.
- _____. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.
- _____. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- _____. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrurtu, 1989c.
- _____. *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*. In: Adorno, Theodor. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona-México: Grijalbo, 1973b.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989b.
- _____. *Teoría y praxis*. Estudios de la filosofía social. Madrid: Técnos, 1987.
- LIBERATI, Jorge. *Vaz Ferreira: el despuntar de la nueva lógica*. Jornadas Nacionales de Filosofía, 2008. Montevideo. Asociación Filosófica del Uruguay. Disponible en: <<http://afu.atspace.org/Vaz.pdf>>
- _____. *Vaz Ferreira filósofo del lenguaje*. Montevideo: Arca, 1980.
- MARDONES, José M. *Razón comunicativa y teoría crítica*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1985.
- MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987.
- ROBINEL, Andre M. R. Una nueva concepción del empirismo: La filosofía empírica de Vaz Ferreira. In: **Cuadernos de Marcha**. Montevideo, N° 64, agosto 1972.
- ROIG, Arturo Andrés. *Elaboremos nuestro propio vino*. In: **Cuadernos de Marcha**. Montevideo, N° 63, julio 1972.
- SIMMEL, Georg. *Sociología*. São Paulo: Ática, 1983.
- SILVA GARCÍA, Mario A. *Vaz Ferreira y la problemática filosófica*. In: **Cuadernos de Marcha**. Montevideo, N° 63, julio 1972.
- UREÑA, Enrique M. *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid: Tecnos, 1978.
- VALLESPÍN, Fernando. *Habermas en doce mil palabras*. In: revista **Claves para la razón práctica**, Madrid, N° 114, julio/agosto, 2001.
- VAZ FERREIRA, Carlos. *Lógica Viva*. Buenos Aires: Losada S.A., 1962.

_____ *Conocimiento y Acción*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, volumen VIII. Montevideo: Impresora Uruguaya S.A., 1957a.

_____ *Estudios Pedagógicos*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, volumen XVII. Montevideo: Curbelo y Cia., 1963a.

_____ *Moral para Intelectuales*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, volumen III. Montevideo: Impresora Uruguaya S.A., 1957c.

_____ *Fragmentos sobre los problemas de la Libertad y los del determinismo*. Montevideo: La Casa del Estudiante, 1975.

_____ *Fermentario*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, volumen X. Montevideo: Curbelo y Cia., 1963b.

_____ *Los Problemas de la Libertad y los del Determinismo*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, volumen II. Montevideo: Impresora Uruguaya S.A., 1957b.

_____ *Lecciones sobre Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza Vol. I*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, volumen XIV. Montevideo: Impresora Uruguaya S.A., 1957d.

WIDNER, Hans. *Conocimiento de interés en Jürgen Habermas*. In: revista **Pensamientos**, vol. 32, 4to. 127, 1976.

YEANPLONG, Juan Carlos. *¿Didáctica de la Lógica o de las lógicas?* Montevideo: **Revista Conversación Nº 5**, diciembre 2003.

ZEA, Leopoldo. *El pensamiento Latinoamericano*. Colección Demos. México: Ariel, 1976.