

CARLOS VAZ FERREIRA Y LA POLÍTICA. ALGUNAS NOTAS SOBRE LOS CRUCES ENTRE CIUDADANÍA Y FILOSOFÍA A CINCUENTA AÑOS DE SU MUERTE.

Gerardo Caetano

Introducción.

Como se intentará probar más adelante en este texto, las múltiples contribuciones de la Filosofía a la política uruguaya han sido un tema por lo general muy poco transitado por nuestra Historia y por el resto de nuestras ciencias sociales.¹ Esta aseveración abarca, en primer lugar, al registro y ponderación interpretativa de las influencias de la Filosofía universal en la praxis de algunos de los principales líderes de partidos y de las organizaciones cívicas más relevantes de la historia uruguaya. Pero asimismo involucra también la ausencia de abordajes sobre la obra de los propios filósofos uruguayos y el peso específico en la política nacional de sus disquisiciones más nítidas en el campo cívico. No resulta una excepción a esta situación la consideración de la obra de Carlos Vaz Ferreira, quien junto a José Enrique Rodó no fue sólo de los grandes maestros de la decisiva generación del 900, sino también uno de los pensadores nacionales más influyentes a lo largo de toda la historia uruguaya.

A cincuenta años de la muerte de Vaz Ferreira y en relación a la debilidad tradicional de este tipo de abordaje, en este texto se propone una reflexión abierta en torno al cruce entre su obra y la cultura política uruguaya, tratando de enfatizar en torno a algunos ejes de reflexión específicos: i) la identificación del magisterio novecentista de Rodó y de Vaz Ferreira con una síntesis posible entre positivismo y espiritualismo, la que tendría un peso relevante en el discurso y en la praxis de la dirigencia política durante por lo menos la primera mitad del siglo XX; ii) su destacada contribución al arraigo del valor cívico de la tolerancia como uno de los pilares del imaginario político predominante en el

¹ Con Adolfo Garcé hemos querido enfatizar en este punto en el texto de nuestra coautoría titulado "Ideas, política y nación en el Uruguay del siglo XX", en Oscar Terán (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires, OSDE – Siglo XXI, 2004, pp. 309 a 422. De este texto se han tomado algunos fragmentos como insumos para elaborar este artículo focalizado de manera específica sobre la vida y la obra de Carlos Vaz Ferreira.

Uruguay; iii) el señalamiento de su obra filosófica, en particular aquella orientada al análisis de algunos de los principales problemas sociales de su época y al destaque de principios morales de proyección ciudadana, como uno de los cimientos más señalados del clásico “republicanismo liberal” uruguayo, a nuestro juicio, la matriz ideológica preferida y más representativa del Uruguay desde las décadas finales del siglo XIX hasta nuestros días.

Las dimensiones políticas en su biografía y en su obra.

Interesa en principio, destacar algunos contornos especiales de la vida de Vaz Ferreira a título de contexto general y básico para el abordaje señalado. Nacido en 1872 y fallecido en 1958, entre la “paz de abril” y los inicios de la política de coparticipación hasta los comienzos de la crisis estructural y su traducción política de la victoria nacionalista en las últimas elecciones nacionales de los años cincuenta, la vida y la obra de Vaz Ferreira cruzan en verdad un extenso período de la historia política nacional. Adviértase, por ejemplo, que su figura aparece vinculada a los orígenes del socialismo uruguayo,² que en más de una oportunidad se le calificó como “uno de los filósofos del primer batllismo”,³ que su figura fue especialmente destacada en forma pública por connotados líderes de ese grupo partidario,⁴ todo lo que sin embargo no terminó partidarizando su nombre ni restringiendo su influencia dentro de un escenario efectivamente nacional. En efecto, su longevidad le permitió atravesar buena parte de la construcción del Uruguay moderno, del que terminó siendo a la vez fundador y expresión. Como bien ha señalado Juan Fló, identificando precisamente esa proyección colectiva de su praxis que trascendió banderías partidarias

2 Fue amigo personal de Emilio Frugoni, fundador y líder histórico del socialismo uruguayo. Lo votó casi siempre –como él mismo se encargó de confesar- a pesar de que no se afilió a dicho partido y a que mantuvo varias discrepancias con sus postulados. Incluso protagonizó una efímera aparición como candidato en la coalición entre socialistas y liberales que en los comicios de 1910 (y aprovechando la abstención del Partido Nacional) obtuviera dos bancas de diputados, ocupadas por Frugoni y Pedro Díaz.

3 Ocupó cargos relevantes entre las máximas autoridades de la enseñanza pública durante gobiernos colorados y en especial batllistas (fue por ejemplo miembro del Consejo Directivo de Instrucción Primaria entre 1900 y 1915, nada menos que en forma parcialmente contemporánea a las dos presidencias ocupadas por Batlle y Ordóñez), en 1913 se creó por ley especial la “Cátedra Libre de Conferencias” que ocuparía durante décadas, en 1946 el gobierno colorado y batllista de la época concretó en ley su iniciativa de creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias, etc.

4 El legendario dirigente batllista e íntimo amigo personal de Batlle y Ordóñez, Domingo Arena, lo trata en su libro *Divorcio y matrimonio* como “mi compañero, (...) el filósofo como yo lo llamo, el cerebro más robusto de mi generación ...” Cfr. Domingo Arena, *Divorcio y matrimonio*. Montevideo, O. M. Bertani, 1912, p. 100 y ss.

e ideológicas: “... su huella, o por lo menos su congenialidad con el clima ideológico predominante en el Uruguay a lo largo de este siglo (XX), debe rastreadse más allá del círculo de los filósofos. No es antojadizo creer que cierto tono característico de la sociedad uruguaya es congruente con su pensamiento, por lo menos con lo que este tiene de cauteloso y transaccional.”⁵

Desde el cultivo de perfiles acusados como “humanista” y “filósofo moralista”, en su profusa labor en la enseñanza en sus distintos niveles (profesor catedrático, maestro de Conferencias, director fundador y luego decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias, rector de la Universidad en tres períodos durante los tramos 1929-1930, 1935-1938 y 1938-1943), en su rol de *observador participante* de coyunturas muy señaladas y especiales que lo tuvieron como protagonista (como veremos más adelante, desde su intervención influyente en el trámite legislativo de leyes decisivas hasta su firme contestación a la ilegalidad del golpe de Estado presidido por Gabriel Terra en 1933, pasando por su permanente participación en manifiestos y actos cívicos de alcance nacional e internacional), su figura se volvió símbolo de independencia de criterio, de antidogmatismo, de probidad crítica y especulativa. Todo ello profundizó la influencia propiamente política de su pensamiento, en una sociedad en la que la noción de identidad nacional se confundía con el ejercicio concreto de la ciudadanía y en que se expandía una proclividad filosofante en la controversia de los asuntos públicos.

Aunque como bien se ha dicho, la originalidad y rigurosidad de su reflexión más propiamente filosófica contrasta con ciertas debilidades de su pensamiento más orientado hacia el análisis social,⁶ en este último, como se verá en detalle más adelante, también se encuentran postulados y especulaciones que generaron influencias perdurables. Tributario de la obra de algunos de los principales filósofos de su tiempo (Spencer, Stuart Mill, James, Bergson, entre otros), su obra no cayó sin embargo en el “atajo de la copia” o en la simple reiteración adaptativa. Supo cotejar claves filosóficas diversas sin espíritu de escuela, articularlas en síntesis apropiadas y aplicarlas con perspicacia y sentido transaccional sobre algunos de los asuntos más relevantes de la agenda nacional e internacional (el divorcio, el feminismo emergente, la articulación entre libertad e igualdad, la conexión de los que a su juicio eran los mejores aportes del liberalismo y del socialismo, la propiedad de la tierra, los

5 Cfr. Juan Fló, “Carlos Vaz Ferreira”, en Alberto Oreggioni (Ed.), *Nuevo Diccionario de Literatura Uruguaya*. Tomo II. L-Z. Montevideo, Banda Oriental, 2001, p. 292.

6 Ibidem.

impuestos, la moral ciudadana, las relaciones entre intelectuales y política, entre otros muchos). Ese ejercicio sistemático de una reflexión filosófica aplicada a la realidad social lo proyectó como un actor destacado y escuchado en los debates públicos, aumentó la persuasividad de sus argumentos ante la dirigencia política en general y lo hizo un importante “constructor de opinión”, desde su condición de “maestro de la prosa filosófica” (como lo calificaría Pedro Henríquez Ureña) y de conferencista aclamado.

Desde una defensa acendrada de su independencia de criterio ante todos los temas, Vaz Ferreira supo construir con coraje y persistencia una aureola de opinión generosa, abierta, sin seguidismos de especie alguno, con el objetivo más focalizado en “ayudar a pensar” que en “convencer en un sentido determinado”. Fue así que tanto a través de sus célebres conferencias como de sus “libros hablados”, el propio Vaz Ferreira supo encarnar en su praxis pública su propia “moral para intelectuales”, lo que sin duda aumentó y calificó su audiencia entre los políticos uruguayos.

Con una atención focalizada en un amplio espectro de intereses (desde la filosofía hasta la música, pasando por la pedagogía, la psicología, la sociología o la crítica artística), portador de un espíritu analítico sistemático y orientado a fundar relatos morales y éticos, el estilo intelectual de Vaz Ferreira tuvo mucho que ver con su éxito público. En ese sentido, puede ser visto como un auténtico “filósofo político” de la democracia uruguaya en construcción. Precisamente su labor filosófica fundamental se extendió durante un período suficientemente extenso y decisivo (desde el 900 y los albores del “primer batllismo” hasta la crisis estructural de los 50 y el triunfo nacionalista casualmente acontecido en 1958, el año de su muerte). Tal vez si hubiera tenido una mayor empatía con las visiones históricas, Vaz Ferreira podría haber tenido una conciencia mayor acerca de la perdurabilidad de la influencia propiamente política y hasta social de su pensamiento y de su acción.

El magisterio filosófico de Rodó y Vaz Ferreira: la síntesis posible entre positivismo y espiritualismo.

A lo largo del siglo XX se distinguen cuatro grandes momentos en el campo de la producción filosófica en Uruguay. El primero corresponde a los quince años iniciales del siglo y se caracteriza por ser el de mayor creatividad y audacia. Durante esos años Carlos Vaz Ferreira y José En-

rique Rodó edificaron los pilares sobre los que se asentó la vida cultural uruguaya durante más de medio siglo. El legado de estos pensadores del 900 se hizo sentir muy especialmente durante el segundo momento, que abarca los años de entreguerras. La vida filosófica durante esos años se centró casi exclusivamente en el desarrollo o la profundización de temas y abordajes formulados por los dos grandes Maestros del 900.

Una de las principales características de la nueva conciencia filosófica gestada en aquel Uruguay finisecular y luego novecentista fue que logró tejer una síntesis –no una *solución ecléctica*, producto que Vaz Ferreira rechazaba-⁷ entre el espiritualismo y el positivismo. Por eso mismo, la reflexión filosófica de comienzos del siglo XX no configuró una negación radical, absoluta, del evolucionismo. José Enrique Rodó se refirió en numerosas oportunidades a este proceso. En *Rubén Darío* escribió por ejemplo: “yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías del siglo; a la reacción que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas”.⁸ Según Arturo Ardao, “esta corriente de superación del positivismo a partir de él, fue tan general en nuestros medios universitarios e intelectuales, que llegó a constituir una verdadera conciencia nacional”. El mismo autor agregaba más adelante: “A ella están vinculados dos espíritus que realizan, cada uno a su manera, un excepcional magisterio por el que se expresan los cánones filosóficos de la nueva época: José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira. El primero desde el campo de las letras, el segundo desde la cátedra de Filosofía de la Universidad”.⁹

7 En efecto, Vaz Ferreira rechazó en más de una oportunidad la postura del eclecticismo. Señaló por ejemplo en una de las conferencias recogidas luego en la publicación titulada *Sobre los problemas sociales*: “El eclecticismo es un modo de pensar mezquino, pobre, en realidad ininteligente, que consiste en pensar con lo pensado; “tomar lo bueno” de lo que han pensado los demás: en más o menos casos, puede llevar a aciertos; pero es condenarse de antemano a quedar dentro de lo pensado o, en todo caso, a determinarse por lo pensado”. Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*. Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957, p. 103. Por su parte, nada menos que en *Fermentario* Vaz Ferreira completaba su reflexión precisando conceptos: “El verdadero pensamiento, el legítimo, que no tiene nada que ver con el eclecticismo pero que superficialmente se confunde con él, consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre de la realidad (aunque aprovechando el lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado). (...) ... en la realidad, en los hechos, no existen extremos ni términos medios.” Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*. Montevideo, MRREE-CETP-UTU, 2005, pp. 93 y 94.

8 José Enrique Rodó, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967, “*Rubén Darío*”, p. 191.

9 Arturo Ardao, *ob. cit.*, p. 17. Ambos dejaron una huella muy profunda en la cultura uruguaya. Sin embargo, en el campo de la filosofía, fue más profunda la marca de Vaz

Tanto para Rodó como para Vaz Ferreira existían aspectos de la doctrina positivista que valía la pena conservar. Señaló al respecto Carlos Vaz Ferreira, en una conferencia sobre el tema “Enseñando Filosofía”: “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 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 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”.¹⁰

Retener esta idea –la existencia de una profunda síntesis entre positivismo y espiritualismo– resulta muy importante para comprender el clima filosófico durante las primeras décadas del siglo XX en Uruguay. La reivindicación de la especulación metafísica (de tono espiritualista) realizada por numerosos autores de la época como Rodó y Vaz Ferreira no implicaba en absoluto una desautorización del conocimiento científico. De hecho, la mayor parte de los autores de la época compartieron una actitud decididamente empirista en el campo del conocimiento.¹¹ Sin embargo, el cuestionamiento a la estrechez, al sectarismo del cientificismo positivista fue interpretado en una clave más masiva, con demasiada frecuencia, como crítica a la ciencia en sí misma. Uno de los contrastes más llamativos en la evolución de las ideas en Uruguay durante esta época es el que se advierte entre el empirismo prevaeciente en la reflexión filosófica (derivado de la persistencia de la profunda impronta positivista) y la atmósfera “*arielistista*” que se fue imponiendo en los más diversos ámbitos vinculados a la cultura. De hecho, pese a la indiscutible devoción de Rodó y Vaz Ferreira –los pensadores más

Ferreira que la de Rodó. Permítasenos transcribir dos calificados testimonios sobre este punto. Dijo Arturo Ardao: “la valoración crítica de la obra de Vaz Ferreira, plantea distintos problemas a quienes respiran una atmósfera espiritual creada por ella en una medida en que difícilmente se podrá tener idea fuera del Uruguay”. Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, p. 79. Por su parte, escribió Manuel Arturo Claps: “Es difícil escribir sobre Vaz Ferreira, pero es necesario. Hay que intentar el análisis y la valoración de su obra desde nuestra perspectiva, es decir, expresar lo que significa para nosotros, luego de los cuarenta años largos transcurridos desde su iniciación, años en los que se ha operado un cambio radical en la atención filosófica y acontecimientos terribles han estremecido la conciencia del hombre. Esclarecernos con respecto a Vaz Ferreira es, en cierto modo, esclarecernos respecto a nosotros mismos, dado que su personalidad ha influido de un modo determinante en la formación de nuestro ambiente espiritual”. Manuel Claps, “Carlos Vaz Ferreira: notas para un estudio”, revista *Número*, año 2, n°6-7-8, 1950.

10 Conferencia sobre “*Enseñanza de la filosofía*” citada por Arturo Ardao, *o.cit.*, p. 50.

11 Véase Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, Primera y Segunda parte.

influyentes de la época— por el espíritu científico, terminó instalándose en la cultura uruguaya un sesgo “*humanista*” y anticientificista.

Este giro “*espiritualista*” y metafísico, signó profundamente la cultura uruguaya del siglo XX y tuvo importantes consecuencias en múltiples planos, incluido el económico y el político. Vaz Ferreira, pensador lúcido, fue plenamente consciente de esta tendencia: “*en el tiempo en que mi generación estudió, muchos escritores de valor, empezando por Spencer, habían exaltado los estudios científicos, con depreciación o subestimación de las Humanidades (...). Contra eso, que era un estado de espíritu muy general, contra eso tenía que venir reacción. Y vino, pero exagerada y falsa también. Vino la subestimación de la ciencia, en verdad el desprecio contra lo que se empezó a llamar el “cientificismo”, estado de espíritu predominante, últimamente, muy exagerado (nada lo exageró tanto como el llamado ‘novecentismo’; pero fue de todos modos muy generalizado) (...). El movimiento vino como reacción, pero como reacción exagerada contra aquel positivismo estrecho. Leí hace poco, sobre este asunto, un informe de un buen amigo mío, donde se recuerda lo que es verdad, que en mis cátedras y en mi propaganda general nació la reacción contra aquel positivismo y cientificismo estrechos. Pero fue precisamente contra su estrechez, contra sus exclusivismos (...). Pero, naturalmente, yo nunca pude querer que se cayera en el exclusivismo contrario y, oponiéndome a él, me toca ahora predicar, no por la vuelta al exclusivismo antiguo, sino por la eliminación de todo exclusivismo; por la amplitud y por la integralidad de la cultura*”.¹²

Como se habrá notado, Vaz Ferreira se atribuía entonces una parte de la responsabilidad en la reacción de la cultura uruguaya contra el

12 Carlos Vaz Ferreira, “Proyecto del Rector sobre creación del Instituto de Estudios Superiores” (1929), *Sobre la enseñanza en nuestro país, Obras Completas*, tomo XIII, Montevideo, Cámara de Representantes, 1963, pp. 267–268. Este texto de Vaz Ferreira merece ser cotejado con el brillante testimonio de Dardo Regules, “el arquetipo del intelectual de vocación devorado por la política”, como dijera Real de Azúa. Según Regules, a fines del siglo XIX, “el clima de cultura correspondía al más cerrado positivismo”. Y continúa diciendo: “Todos nos formamos en el más cerrado experimentalismo (...). Ausencia total de filosofía, sustituida por la experiencia biológica en la que se soportaba el último esfuerzo de optimismo científicista, (...). La Universidad orientaba exclusivamente hacia sus fines profesionales utilitarios. Era el baldío total, para la integración de un ideal de cultura. En ese baldío aparecieron, entre otros, dos maestros: José E. Rodó y Carlos Vaz Ferreira (...). Esto es lo que tuvimos: Una Universidad que nos asfixiaba con su experimentalismo, y con su profesionalismo, y unos maestros que empezaban a romper la costra, —horadando hacia arriba—, con los primeros movimientos por una nueva libertad de pensamiento”. Este texto de Regules, “El ideal de cultura de la generación anterior a la guerra”, puede leerse en la *Antología del Ensayo* publicada por Carlos Real de Azúa, Udelar, 1964, Tomo I, pp-164-165.

positivismo. Sin embargo, no se cayó en el “exclusivismo contrario” por su culpa, por más incisiva y efectiva que haya sido su crítica a los excesos cientificistas de la escuela spenceriana. Es posible que para entender el vigor de la rebelión humanista, espiritualista e idealista que se verificó a comienzos del siglo XX, deba acudirse a otras influencias, en especial, al impacto del *Ariel* de José Enrique Rodó. Aquí también, empero, hay que apresurarse a separar la obra (el *Ariel*) de su vulgata (el “arielismo”). Pasando revista a “los principales ‘cargos’ sobre los que se ha montado el ‘proceso’ o los sucesivos ‘procesos’ a Rodó”, ha dicho Ardao: “Se le ha reprochado hostilidad hacia el espíritu científico, hacia la ciencia natural y sus aplicaciones técnicas. La verdad es otra: fue, siempre, un verdadero devoto de uno y otras, con seguro dominio de la sistemática y la metodología del conjunto de las ciencias”.¹³ Nada en la obra rodoniana, en general, y en *Ariel*, en particular, permite responsabilizar a Rodó del entronizamiento de esta suerte de “exclusivismo” humanista. Sin embargo, es posible que la interpretación predominante de su obra sí haya tenido ese corolario. El “arielismo” que se derramó rápidamente por Uruguay y otros países de América Latina fue una caricatura del pensamiento rodoniano. *Ariel* y el “arielismo” no son lo mismo: *Ariel* reivindicó la metafísica pero no trivializó la importancia del conocimiento “positivo”; *Ariel* abogó por reestablecer el espacio de la “meditación desinteresada”, de la “contemplación del ideal”, pero jamás subestimó la enorme fuerza creadora de los “diarios afanes por la utilidad”.¹⁴

En definitiva, durante las primeras dos décadas del siglo XX, la cultura uruguaya viró desde el cientificismo positivista de fines de siglo XIX hacia un clima idealista (en el sentido axiológico y no gnoseológico de la palabra), humanista y latinista, que muchos asociarán a la doctrina “arielista”. Al interior de esa matriz quedará poco espacio para temas tan “utilitaristas” y “positivistas” como, por ejemplo, el del papel de la enseñanza técnica en la industrialización nacional. Durante la segunda década del siglo, por ejemplo, Pedro Figari dedicó ingentes esfuerzos a “demostrar que era necesario, de necesidad imprescindible

13 Una lista extensa y ordenada de los “cargos” en el “proceso” a Rodó puede leerse en el *Rodó* de Arturo Ardao, publicado por Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1970. Por cierto, en esta obra, Ardao se ocupa de demostrar que los referidos “cargos” derivan de una pésima lectura de la obra rodoniana.

14 Uno de los más sistemáticos críticos del “arielismo” y de Rodó ha sido Carlos Maggi. Véase: “Calibán 63”, en *El Uruguay y su gente*, Montevideo, Alfa, 1967. Una revisión reciente de estos temas puede leerse en Adolfo Garcé, “El arielismo, más allá de su leyenda negra”, revista *Prisma*, N° 17, Montevideo, Universidad Católica del Uruguay, 2001.

el ocuparse de enseñar a trabajar, a producir con ingenio, porque esto nos daría riqueza, civilización y, lo que es más, dignidad”.¹⁵ La derrota de este proyecto educativo (que apuntaba a desarrollar una enseñanza técnica que permitiera calificar la producción industrial nacional) se inscribe en ese cuadro general de descaecimiento del lugar de la ciencia y la técnica en el “*ambiente espiritual*” de la época. Evidentemente, conspiró también contra el proyecto de Figari el que Vaz Ferreira, el principal pedagogo de la época, tuviera su propia visión de cómo reformar la enseñanza media y, sobre todo, que el propio Batlle y Ordóñez no acompañara en este campo sus ideas. En este otro proyecto no se contemplaba la vinculación entre la enseñanza y los desafíos de la producción industrial del país.¹⁶ En este punto, por qué no decirlo, Pedro Figari logró ver más lejos que el propio Vaz Ferreira y que Batlle.¹⁷

4. La forja reflexiva de la tolerancia de pensamiento en el “ambiente espiritual” del 900.¹⁸

A partir de los años setenta del siglo XIX, la relación entre los intelectuales y el poder político había cambiado profundamente. Así como blancos y colorados aprendieron a compartir áreas de poder, inaugurando la política de coparticipación en la Paz de Abril de 1872, año del nacimiento de Vaz Ferreira como vimos, también caudillos y doctores terminaron de comprender por entonces que debían interac-

15 Carta de Pedro Figari a Francisco Soca, citada por Julio M. Sanguinetti en *El Doctor Figari*, Montevideo, Aguilar – Fundación Bank Boston, 2003, p. 184.

16 El objetivo de la reforma tenazmente impulsada por Vaz Ferreira era independizar Enseñanza Secundaria de la Universidad. La cuestión de la enseñanza técnica no parece haberle interesado especialmente. En cambio, comprendió la necesidad de fomentar la investigación en todos los campos (desde la Matemáticas a la Filosofía). Bregó durante tres décadas hasta que obtuvo la creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias en octubre de 1945. Sobre sus propuestas de reforma educativa véase *Sobre la enseñanza en nuestro país*, Tomo XIII, Obras, Montevideo, Cámara de Representantes, 1963.

17 Figari depositaba grandes esperanzas en la ciencia y la técnica como palancas del desarrollo económico. Las siguientes citas de este pensador fueron extraídas de El Doctor Figari, de Julio M. Sanguinetti: “El adelanto de todas las industrias nos demuestra que la inteligencia humana es tanto o más poderosa para la producción que las fuerzas de la Naturaleza” (p. 40). “Nosotros, particularmente, que no podremos ser nunca un centro productor de gran potencialidad cuantitativa, debemos encarar nuestro engrandecimiento por la calidad, por la intensidad, por el prestigio de nuestros productos” (p. 120). No se ha estudiado suficientemente, hasta donde hemos podido avanzar, este aspecto del pensamiento de Figari. ¿De dónde provenía su fe en la ciencia y la técnica? ¿Son ecos de su formación positivista? ¿Se trata de reminiscencias comtianas? ¿Tuvo contacto con la doctrina sansimoniana divulgada por la generación romántica de *El Iniciador*?

18 La referencia al concepto de “ambiente espiritual” del 900 está tomada de Carlos Real de Azúa. Cfr. su texto titulado “Ambiente espiritual del novecientos”, en Real de Azúa, Rodríguez Monegal, Medina Vidal, *Novecientos y el modernismo*. Montevideo, FCU, 1973. Fue reeditado varias veces, la última de ellas por la editorial Arca en 1984.

tuar siguiendo alguna pauta más civilizada y productiva que la de los mutuos destierros. La evolución del pensamiento filosófico nacional –el giro positivista en los setenta y la posterior superación del partidismo filosófico– fue extraordinariamente funcional a estos efectos. En tanto ideólogos, los intelectuales, sobre todo a partir del “magisterio” de Rodó y Vaz Ferreira, contribuyeron a la pacificación del país y a la institucionalización de la democracia.

La contribución de la Filosofía a la institucionalización del país no ha sido subrayada suficientemente. A mediados de los noventa –anunciando la irrupción de Rodó y Vaz Ferreira– la intelectualidad uruguaya estaba preparada para superar los “ismos” de su tiempo: “Para el dogmatismo científicista –apunta Ardao–, y en particular para el darwinismo radical, había sonado en Europa la hora de la crisis, lo que repercutió en la tónica de nuestros positivistas; para el espiritualismo de viejo cuño, a la vez, había llegado el retiro definitivo, rendido ante los progresos científicos y el triunfo universal de la idea de evolución. Fatigadas en nuestro país las escuelas de la prolongada y ardiente lucha, empezaron a darse cuartel en una atmósfera de tolerancia, que a fines de siglo, con la aparición de nuevas formas de pensamiento, conduce a la paz filosófica”.¹⁹ Los más grandes filósofos de la generación del novecientos, Rodó y Vaz Ferreira, con brillo propio, se encargaron de transformar aquello que bien pudo haber sido apenas una breve tregua, en una verdadera doctrina “oficial”, de hondo arraigo y singular persistencia.

La superación del sectarismo filosófico –progresiva y perdurable– fue indudablemente funcional a la pacificación del país y a su modernización política. Así como la intransigencia filosófica propio de los años de virulento enfrentamiento entre espiritualistas y positivistas había tenido –según el propio Vaz Ferreira– funestas consecuencias prácticas (“esa intolerancia, tanto como a las ideas, separa a los hombres”)²⁰, las persuasivas lecciones de tolerancia de los más grandes pensadores de la “generación del novecientos”, facilitaron que nuestros partidos políti-

19 Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, etc. ob. cit., p.226.

20 Decía Vaz Ferreira: “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 el 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”. Nota: las tres escuelas son el espiritualismo/Dios, el materialismo/materia y el positivismo/ciencia). Citado por Ardao, *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*, etc. ob. cit., p. 268

cos encontrarán fórmulas civilizadas de convivencia. El principal legado doctrinario de Rodó y Vaz Ferreira consistió, precisamente, en haber contribuido en forma decisiva a minimizar la intransigencia partidista, tanto en el terreno filosófico como en sus manifestaciones políticas, matizando perdurablemente un “ambiente espiritual” de respeto por las convicciones del *Otro*, que distinguió al Uruguay durante décadas.

El proceso de convergencia entre intelectuales y poder político y de racionalización de la política que se venía desplegando en el último cuarto del siglo XIX, alcanzó su cota máxima durante las primeras dos décadas del siglo XX. Los gobiernos de la época contaron con la colaboración de numerosas personalidades de reconocida capacidad técnica como José Serrato, Eduardo Acevedo, Gabriel Terra, Martín C. Martínez y Pedro Cosío, entre otros. La presencia de una nueva generación de profesionales con formación científica (ingenieros, médicos y agrónomos) fue especialmente fuerte dentro de la dirigencia batllista. Los ingenieros, en particular, desempeñaron un papel muy destacado en el impulso reformista de la época. De ese modo, en la tradicionalmente tormentosa relación entre intelectuales y poder político en Uruguay, el “primer batllismo” marcó, por ende, un momento absolutamente fundamental. En buena medida, el batllismo logró consumir el viejo sueño iluminista de los doctores espiritualistas y de la generación principista: incorporar contenido programático y conocimiento especializado en las decisiones gubernativas. En esa faena, como vimos, a Vaz Ferreira le cupo un rol preponderante.

Las claves fundamentales de la matriz ciudadana dominante en el Uruguay del 900.

Pero además de su contribución junto a Rodó en la forja de una síntesis posible entre positivismo y espiritualismo –base de la mejor versión del “humanismo laico” tan presente en aquel Uruguay- y de su respaldo a fundar una actitud de tolerancia bien lejana del sectarismo filosófico, a Vaz Ferreira le correspondió también configurarse como uno de los soportes filosóficos de todo un modelo de ciudadanía con fuertes perfiles republicanistas y algunas notas liberales. Junto a otros autores, el suscrito coincide en la caracterización de “republicanismo liberal” para referir la ideología política predominante en aquel “novecientos largo” que dejó una influencia tan marcada para las décadas siguientes en el país.

Para caracterizar esta calificación ideológica, a continuación se es-

tablece un listado de notas de perfil republicano (algunas de ellas, como veremos, con evidentes cruzamientos con otras tradiciones de pensamiento político) que a nuestro juicio tendieron a prevalecer en la matriz ciudadana predominante en el Uruguay de las primeras décadas del siglo XX.²¹ Como veremos, su prevalencia se dio en el marco de una fuerte confrontación de ideas con otras visiones alternativas, la mayoría de ellas de proyección conservadora aunque no exclusivamente.²²

- i) Una fuerte reivindicación de la política y en particular de la política de partidos, como instrumentos fundantes y constituyentes del orden social y del bien común.
- ii) Un énfasis marcado en la defensa de la noción de las “virtudes y valores cívicos”, de un “civismo republicano”, como soportes del ejercicio de una “ciudadanía activa” que no fuera meramente episódica o circunstancial, participe permanente de la vida pública, celosa de sus derechos y comprometida con los deberes inherentes, agente de una amplia discusión pública sobre los asuntos comunes.
- iii) Una insistencia permanente en la noción del “gobierno de las leyes”, propia de esa concepción republicana de que “la ley es la que crea la libertad”.
- iv) Una concepción de la libertad de índole “positiva” (“libertad para”), orientada a asegurar la independencia de las personas en términos de “no dominación”, y a promover el peso de su influencia en la organización del ámbito público y sus instituciones.
- v) La defensa de una clara preferencia de la esfera de lo público sobre lo privado, de lo político sobre lo personal, en

21 El suscrito ha estudiado en forma específica este tema en su Tesis Doctoral sobre “Modelos y prácticas de ciudadanía en Uruguay. (1890-1930) La matriz uruguayo-batllista.” La misma fue defendida y aprobada en la Universidad Nacional de La Plata en julio del 2008.

22 Sería una simplificación describir la confrontación entre diferentes modelos de ciudadanía de la época como reducida al debate “republicanistas” vs. conservadores católicos o laicos. Incluso, proyectaría derivaciones interpretativas confusas y aun equívocas. De todos modos, resulta a nuestro juicio evidente que allí radicó el pleito fundamental. Otros modelos de ciudadanía alternativos a ambos, si bien presentes, a nuestro juicio resultaron claramente marginales en lo que refiere a la definición de los perfiles predominantes en esa matriz ciudadana uruguaya consolidada en las primeras décadas del siglo XX.

el que desde una ciudadanía activa y un Estado intervencionista se buscaba el cultivo de ciertos comportamientos juzgados como “virtuosos” y el desaliento de otros rechazados como “negativos” o “contrarios al bien común.”

- vi) La institucionalización de formas e instrumentos de participación ciudadana, que al mismo tiempo que demandaban con fuerza la actividad de los ciudadanos, otorgaban a estas nuevas capacidades y habilitaciones para controlar e influir a sus representantes.
- vii) La búsqueda, al menos en algunos planos, de volver *borrosas y porosas* las fronteras entre las esferas de lo público y lo privado (en contradicción con la noción liberal, orientada a afirmar la distinción más tajante y firme posible entre ambas dimensiones), a los efectos de promover una intervención estatal “virtuosa” frente al “no control” de las decisiones individuales y del libre juego del mercado.
- viii) Una defensa acendrada del laicismo, expresada en particular en el plano de las relaciones institucionales del Estado con las instituciones religiosas (en especial, como vimos, con la Iglesia Católica), en la radicación privada de las manifestaciones de toda fe religiosa y en la gestión ciudadana de la enseñanza, concebida esta última como vehículo privilegiado en la difusión imprescindible de “virtudes y valores cívicos”.
- ix) La promoción de un concepto fuertemente arraigado de necesaria pertenencia del ciudadano a la comunidad cívica, homogeneizada tras el cultivo de valores compartidos, en el que “la verdadera grandeza de las naciones se afianza(ra) sobre las virtudes de la ciudadanía.”²³

Lo primero que debe advertirse en relación a esta reseña es que el Uruguay del 900 no era *La República* de Platón ni mucho menos. En anteriores trabajos hemos registrado notorias inconsecuencias y contradicciones entre la realidad y los ideales de la política uruguaya durante la época estudiada. Se está describiendo un conjunto de pautas propias

23 *El Código del futuro ciudadano. 1830-18 de julio-1930*. Montevideo, Universidad de la República – Sección de Enseñanza Secundaria y Preparatoria, 1930, p. 5.

de un imaginario político sí predominante pero no excluyente, que en el proceso político efectivo –por múltiples razones que van desde el poder de contestación y aun de veto de los adversarios, hasta las ambigüedades o incapacidades de los propios promotores de estas ideas- se tradujo en forma parcial, muy negociada e interceptada por iniciativas antagónicas, en una lógica de compromiso que, como hemos visto y comprobado, fue la que predominó largamente en todo el proceso estudiado.

Debe decirse también que este “modelo” de ciudadanía, en su traducción al proceso político y social, se volvió mucho menos “puro” y coherente que en su formulación teórica. Cabe aquí referir, en primer término, un ejemplo por demás paradigmático, que resulta útil reiterar para ejemplificar lo señalado. Se trata de la voluntad homogeneizadora de muchas iniciativas batllistas en materia de moral social. Esta característica de una acción con perfiles uniformizadores y hasta en algunos casos *disciplinantes*, promovida por un Estado que a través de sus iniciativas y estrategias buscaba -de un modo cuasi imperativo- proyectar sus *ideas de bien* sobre el conjunto de la población, no resultan en modo alguno propias de la tradición republicana, sino que parecen mucho más tributarias de una concepción más comunitarista de la política y de la ciudadanía.

Sobre este último particular, el republicanismo se asienta mejor en la idea de comunidades políticas de diferentes, antes que en la visión de sociedades políticas afinadas en valores e ideas básicamente comunes. “Para el republicanismo –dice sobre este particular Félix Ovejero- el acento no recae en ninguna idea de bien sustantiva, sino en crear las mejores condiciones para que cada uno trace sus propios proyectos de vida. (...) De este modo, el republicanismo se muestra compatible con las sociedades multiculturales, sin abandonar conceptos como los de responsabilidad, realización y convencimiento. (...) El Estado de bienestar republicano no requiere como condición de funcionamiento modificar la diversidad cultural (...). En breve: la desigualdad puede ser injusta o inmoral, la diversidad no. En ese sentido, el republicanismo muestra un interesante realismo frente a la pluralidad cultural. Mientras la sociedad comunitaria exigía para su buen funcionamiento un alto grado de homogeneidad, la sociedad republicana se muestra compatible con aquellas características de nuestras sociedades que no deben modificarse desde –la idea de bien- del Estado.”²⁴

En este aspecto, la matriz ciudadana predominante en aquel Uru-

24 Félix Ovejero Lucas, “Tres ciudadanos y el bienestar”, en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. Barcelona, Paidós, octubre de 1997, pp. 109 y 110.

guay (y en aquel primer batllismo) resultaba más comunitarista que republicana o, mejor aun, admitía cruces y *negociaciones* entre ambas tradiciones ideológicas. Del mismo modo, los cruces e intercambios con la tradición más netamente liberal en varios campos resultaban también por demás notorios. La idea de reivindicar la intervención de la ley y de la acción del Estado en la esfera privada de los individuos constituyó un tema especialmente polémico en el período estudiado, sobre el que en varias oportunidades se pusieron en evidencia fuertes tensiones y diferencias en el interior de las filas de los dirigentes y legisladores del propio batllismo. Esa noción fuertemente liberal (y en algunos casos, de cuño casi *anarquista*), orientada a preservar con mucha firmeza la intimidad individual ante los embates del Estado o de cualquier otra institución con pretensiones intervencionistas o reguladoras (la Iglesia Católica, por ejemplo), tenía muchos adeptos en el Uruguay del 900 y, por cierto, también dentro de las filas del primer batllismo.

Esto último se pudo comprobar, por ejemplo, en ocasión de la discusión en el Parlamento del proyecto de divorcio de Ricardo J. Areco en 1912, en el marco de un proceso en cuya dilucidación le correspondió jugar —como veremos— un rol decisivo a Carlos Vaz Ferreira, reorientando el curso de un debate parlamentario en torno a un tema central y especialmente conflictivo para la época, desde sus conferencias desde la Cátedra de Filosofía en la Universidad.²⁵ En contraposición directa a la postura de los principales defensores de la ley, Ricardo J. Areco y Domingo Arena, el senador todavía batllista José Espalter (en 1919 seguiría a Feliciano Viera en su separación partidaria) polemizó precisamente sobre estos temas: “Los mismos que están dispuestos a sancionar leyes para corregir la conducta de los hombres en todas las circunstancias de la vida, aún en el orden de las cosas más íntimas, aún en el orden mismo de los derechos individuales, esos mismos declaran la quiebra y la bancarrota de la ley en el orden del matrimonio. Pues yo creo que la ley en el orden del matrimonio tiene una misión y un papel muy eficaz que desempeñar. Claro está que no lo podrá hacer todo, pero podrá hacer mucho, como mucho ha hecho hasta ahora. (...) Considero un sueño, una utopía, el deseo de constituir la familia sobre nuevas bases, según un tipo nuevo de organización y funcionamiento, que se basa, no sobre el deber, sino sobre el amor y sobre la pasión. (...) Yo

25 Esas conferencias fueron luego recogidas en libro. Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Sobre feminismo*. Montevideo, Sociedad de Amigos del Libro Rioplatense, 1933. Para profundizar en torno al debate legislativo sobre el divorcio y su gran relevancia para el Uruguay de la época, consultar José Pedro Barrán, *Intimidad, divorcio y nueva moral en el Uruguay del Novecientos*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2008, 384 páginas.

no soy un espíritu conservador. Creo tener abierto mi espíritu a todas las novedades, a todas las reformas progresistas; pero en esta materia, en lo que se refiere a la organización de la familia, arriesgo el reproche, y juzgo que la familia actual, que la familia de nuestras costumbres, es nuestro orgullo y nuestro tesoro.”²⁶

En la misma discusión, nada menos que Domingo Arena, el amigo más íntimo de Batlle y Ordóñez, una de las figuras más alineadas en el ala “radical” del batllismo y confeso cultor de ideas anarquistas, se contraponía con mucha fuerza a su compañero de bancada Espalter: “... las leyes fracasan siempre cuando quieren penetrar dentro del dominio de la moral. (...) Porque la ley moral – diga lo que quiera el doctor Espalter, y lo diga con la brillantez que lo diga- escapa totalmente a la ley escrita. (...) En cuanto a las leyes penales, es un profundo error creer que sirven para hacer a los hombres mejores. Apenas sirven para defendernos de los peores. (...) El Código Penal no se atreve un solo minuto a penetrar en el fondo moral de las personas. ¡Precisamente la moral es la valla insalvable contra la cual ha tenido que detenerse la Ley Penal! (...) Yo siempre he pensado que hay cierto extravío general, casi universal, en el concepto de las relaciones que deben existir entre la sociedad y el individuo. (...) ¡Y todavía queremos darle el poder de inmiscuirse en las intimidades del hogar, el poder de imponer su arbitrario poder en lo más íntimo, en lo más sagrado que puede tener la humanidad!”²⁷

Ciertamente que en este debate se ponían de manifiesto tensiones ideológicas profundas acerca de temas extremadamente sensibles en relación a la ciudadanía y a los temas conexos de la moral pública y privada. Pero lo que quedaba de manifiesto en forma prístina era que, con respecto a estos temas, se estaba lejos del consenso, tanto en filas batllistas como mucho más aun en el país en su conjunto, en un contexto de ideas y prácticas en el que los cruces e intersecciones ideológicas eran muy fuertes e inocultables. Si esto pasaba dentro de un batllismo que por entonces era el partido gobernante, dominaba casi por completo ambas cámaras del Poder Legislativo (ante el abstencionismo electoral dispuesto por el Partido Nacional en las elecciones de 1910) y todavía no había sufrido ninguna escisión en su seno (la primera, liderada por Pedro Manini Ríos y su grupo *riverista*, se produciría un año después, en 1913), resulta evidente que en el conjunto de la sociedad uruguaya, las tensiones, cruzamientos y aun contradicciones en la matriz predominante de ciudadanía resultarían mucho mayores y estridentes. Como

26 *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*. Tomo 101, pp. 435 y 597.

27 *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*. Tomo 102, pp. 55, 324 y 339.

veremos, fue en ese punto que la labor filosófica de Vaz Ferreira jugó un papel primordial en tanto promotor y articulador de toda una búsqueda reflexiva para forjar una síntesis transaccional de ciudadanía que podríamos caracterizar como “republicana liberal”, de acuerdo a las características anotadas. Sus contribuciones en esa dirección, como se verá a continuación, fueron fuertes y persistentes.

Vaz Ferreira como uno de los filósofos del “republicanismo liberal”, la ideología política del Uruguay más clásico.

El título de este apartado ilustra la principal hipótesis que se quiere trabajar en este texto: además de sus aportes al patrimonio filosófico nacional y a su rol en tanto soporte relevante de la cultura política uruguaya, a nuestro juicio Vaz Ferreira puede ser visto como uno de los filósofos principales (si no el fundamental) del modelo de ciudadanía predominante en el Uruguay del siglo XX. La ideología de ese modelo ciudadano la hemos caracterizado como tributaria de un contorno de síntesis entre dos tradiciones diferentes: “republicanismo liberal”. ¿A qué apunta esa calificación? En primer lugar, cabe advertir los múltiples condicionamientos y componentes que comporta lo que hemos llamado un “modelo ciudadano”: síntesis complejas entre tradiciones múltiples no siempre convergentes; pujas en torno a nociones de emancipación y de poder; propuestas de delimitación de fronteras entre lo público y lo privado; constitución de un “nosotros” público; la identificación de un catálogo de virtudes y valores concebidos como prioritarios; entre otros muchos factores. Todo modelo de ciudadanía comporta siempre una tensión entre tradiciones diversas. En el caso uruguayo, como se ha señalado en el apartado anterior, en el modelo de ciudadanía prevaliente confluyeron, aunque de diversa manera y con distinto énfasis, varias tradiciones. Nuestra percepción es que, contrariamente a esa caracterización acerca de la preeminencia de un liberalismo tan difuso como omnicompreensivo, se impone una caracterización más precisa, que registre el acento prioritario de las notas republicanas, aunque en articulaciones complejas con ideas y principios de otras procedencias, en especial con su origen en las tiendas (en un imperativo plural) liberales.

La solución transaccional que se confirmó en el Uruguay novecentista apostó entonces a un predominio, como vimos, de principios republicanos, combinados con ciertos principios liberales. Es en ese sentido que puede hablarse de un modelo de ciudadanía que no encuentra —a nuestro juicio— mejor caracterización que la que emerge de una identi-

ficación “republicano liberal”, en ese orden. ¿Cómo se podría explicar esa identidad ciudadana e ideológica? Proponemos la idea de la articulación más o menos dialéctica entre concepciones diversas de ciudadanía con principios republicanos predominantes (énfasis en el tema valores y virtudes, libertad positiva entendida como no dominación, una visión “robusta” de una “libertad proactiva”, de una ciudadanía “exigente” y activa, participativa, desde una jerarquización señalada del “gobierno de las leyes”) y principios liberales en relación de contestación y complementación (desde una concepción general más individualista, con un énfasis de la idea de los derechos como garantía de autonomía, una visión de la libertad más negativa, con un destaque de virtudes principalmente privadas, con un fuerte recelo a cualquier tipo de intervencionismo del Estado). En ese producto necesariamente articulador entre principios diversos, a un filósofo de la conciliación como lo fue Carlos Vaz Ferreira, que apostaba a la superación de “oposiciones falsas”, sin recelos ante las soluciones transaccionales que conjuntaban principios de procedencia distinta, se le presentaba una tarea adecuada de persuasión colectiva. Era en verdad el filósofo indicado. Los señalamientos que siguen lo revelan.

Por ejemplo, sus elucubraciones y especulaciones acerca de cómo evitar la polarización artificial de las teorías del socialismo y del individualismo apuntaban muy claramente en esa dirección. En el conjunto de conferencias que luego fueron publicadas bajo el título de *Sobre los problemas sociales*, sin incurrir en la vía del eclecticismo que rechazaba como vimos, Vaz Ferreira buscó reflexionar con el énfasis prioritario de una reelaboración pertinente sobre “el conflicto de las ideas de igualdad y libertad”. En esa dirección comenzaba por marcar su rechazo a las visiones individualistas y socialistas más rígidas. “Además de su dureza, el individualismo nos aparece como la teoría que de hecho sostiene el régimen actual; y entonces, va hacia ella nuestra antipatía: por la desigualdad excesiva; por la inseguridad; por el triunfo del no superior, por ejemplo la capacidad económica. Demasiada predominancia de lo económico, absorbiendo la vida ... Y justificación de todo lo que está, como la herencia ilimitada, la propiedad de la tierra ilimitada ... Ahora el “socialismo” nos produce, desde luego, efectos simpáticos, por más humano: hasta su mismo lenguaje y sus mismas fórmulas ... más bondad, más fraternidad, más solidaridad; no abandonar a nadie (...). Simpático, también, por la tendencia a la igualdad, en el buen sentido. (...) En cambio antipático o temible por las limitaciones, que parecen inevitables, para la libertad y para la personalidad. Limitaciones a la individualidad. Tendencia igualante, en el mal sentido. (...) Autoridad, leyes, gobierno, prohibiciones, imposiciones, demasiado de todo eso. Y

demasiado estatismo también ...”²⁸

En su identificación del “asunto” y en la elección de las interpe-laciones más precisas para su problematización, no casualmente Vaz Ferreira reflexionaba acerca de los desafíos del exceso de uniformidad y de Estado, tan presentes en el Uruguay de su tiempo y en buena medida, en el que siguió después de su muerte. De allí no podía resultar extraño que el filósofo pasara a recorrer lo que llamó “los dilemas de los socialismos” (“o suponer un cambio espiritual demasiado grande en la humanidad o suprimir la libertad, o la utopía psicológica o la tiranía”) en procura de encontrar caminos para una “fórmula superadora”: “ase-gurar (por socialización, o como fuera) a cada individuo, esas necesi-dades gruesas, pero como punto de partida para la libertad, a la cual se dejaría todo el resto. Dar así por una parte un buen *mínimum* asegurado al individuo: igualdad sobre este *mínimum*. Y dejar libre la parte más viva del espíritu social, la parte renovadora y descubridora, el impulso, lo “para adelante”, lo “tanteante”...Asegurar lo grueso, se diría, fijaría suficiente independencia, bienestar e igualdad, quedando aun bastante variedad, iniciativa, fermentalidad”.²⁹

En sus reflexiones sobre el tema de la propiedad de la tierra (a pro-pósito de la doctrina georgista, con su innegable impacto ideológico en el Uruguay desde su recepción por el “primer batllismo”), en sus disquisiciones sobre los imperativos moralizadores en el plano cívico, en sus estudios y propuestas en el terreno de la educación y la pedago-gía o en sus especulaciones en torno a los feminismos (en plural), Vaz Ferreira asumió en verdad el reto de reelaborar con rigor las ideas de manera de buscar una fórmula exigente, capaz de escapar de los atajos infértiles (“no fermentales”), tanto de la “oposición paralizante” como de la pereza del “eclecticismo”. En el plano de las ideas políticas y sociales disponibles en su tiempo y con la preocupación focalizada en la vida del ciudadano “real”, aunque lo nombrara de manera diferente, resultaba bastante evidente que la búsqueda de Vaz Ferreira apuntaba a afirmar “valores” y “virtudes” que permitieran la defensa de una igual-dad ciudadana posible y no agobiante (“republicanismo moral”), sin menoscabar por ello un ápice los despliegues individuales (“y el resto a la libertad”, “las soluciones de libertad tienden de hecho al bien”, “liberalismo” en suma), desarrollo que consideraba impostergerable para el ejercicio de la buena ciudadanía.

De ese modo, el cruce clave entre filosofía y política pasaba en Vaz Ferreira por establecer los vínculos entre un “lógico punto de parti-

28 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales, etc. ob. cit. pp. 24 y 25.*

29 *Ibidem*, pp. 93 y 94.

da común” y una aspiración también convergente: “Se establece así una conciliación relativa en las doctrinas. Estas quedarían, no como direcciones divergentes desde el punto de vista inicial, sino como direcciones que se separarían más o menos lejos, después de recorrer el principio del camino en común. Por eso yo creo, no sólo que la doctrina que profeso representa una verdad mínima, una solución mínima de derecho, sino que debería ser el punto de partida común de todas las doctrinas y tendencias: que todas, deberían, sin violencia, reconocer este derecho; y, partiendo de él, emprender sus discusiones para el resto (...), (dejando) abierta la discusión sobre la base de algo común”.³⁰

Como ya se ha anotado, no fue nada casual y adquiere en la línea de la hipótesis que se está trabajando una importancia fundamental, el que a Vaz Ferreira le haya correspondido un rol tan decisivo y concreto en la consecución de una “fórmula” de síntesis viabilizadora para el proyecto por tantos motivos emblemático del divorcio por la sola voluntad de uno de los cónyuges. La presentación de aquel famoso proyecto de ley de Ricardo J. Areco en 1912 y su amplio debate parlamentario, resultaron una ocasión especialmente propicia para que filosofía y política pudieran cruzarse en la efectivización de un producto muy concreto y significativo de esa faena “republicana liberal”. A partir de un típico ejercicio de reflexión filosófica, Vaz Ferreira interpelló en aquel momento las claves del asunto planteado, los contornos más específicos del derecho puesto en cuestión, la demanda de la realidad no encaminada solamente a la aprobación legislativa del proyecto presentado sino a la afirmación de mayor igualdad y libertad para el sujeto más débil de la relación a rediscutir, en este caso, la mujer. A partir del discernimiento necesario entre un “feminismo de igualación” y otro de “compensación”, el filósofo aportaba el camino alternativo de la consagración del divorcio “por la sola voluntad de la mujer”. Domingo Arena, fervoroso defensor del proyecto, relataría luego de que el propio José Batlle y Ordóñez apoyó la adopción de la “fórmula Vaz Ferreira” desde un comienzo, convencido de su acierto. “Creo con usted –habría dicho Batlle de acuerdo al relato realizado en el Senado por Domingo Arena- que tiene razón Vaz Ferreira; me parece que hace usted perfectamente en hacer suya la fórmula: ella nos lleva hasta donde queremos llegar, desde que en definitiva nosotros no queremos otra cosa que la liberación de la mujer dentro del matrimonio.”³¹

30 Carlos Vaz Ferreira, *Sobre la propiedad de la tierra*. Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957, p. 327.

31 *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*, Tomo 102, pp. 354 y 355. Sesión del 5 de agosto de 1912.

El signo inequívoco de algunos de sus pronunciamientos políticos.

Pero Carlos Vaz Ferreira, como hemos adelantado, no sólo contribuyó a la construcción de una cultura política democrática en el Uruguay a través de su metódica reflexión filosófica, sino que también supo de contribuciones cívicas en el campo de los pronunciamientos concretos de un ciudadano comprometido. Hacia 1933, por ejemplo, dos notas características de la cultura política que ya podía reputarse como tradicional en el Uruguay fueron puestas en entredicho en el marco de esta dimensión simbólica de la crisis de aquellos años difíciles: el culto a la “excepcionalidad” uruguaya y el respeto casi mítico por la legalidad. En realidad, en el orden simbólico democrático y reformista confirmado en las décadas anteriores, ambos valores se proyectaban indisolublemente unidos, alimentándose sus contenidos en forma dialéctica. Puede decirse también que esta dupla “excepcionalidad-legalidad” constituía, junto a la base reformista, una de las columnas vertebrales en torno a las cuales se articulaba el resto de los componentes del orden simbólico nacional.

La convicción de que el Uruguay constituía un “país de excepción”, “indiscutiblemente superior” a sus hermanos del continente, había caído hondo en la sociedad uruguaya. Lo mismo ocurría con el culto a la legalidad, entendido como el respeto irrestricto a las reglas de juego (contenido y forma del consenso ciudadano). Precisamente por ese hondo arraigo anterior, la dislocación -más o menos profunda, como veremos más adelante- de esos “valores” se hizo especialmente visible en los años previos al golpe de Estado del 31 de marzo de 1933: la crisis económica y su impacto en el país puso en duda al primero; la exacerbación de la campaña en favor de la reforma constitucional y la convocatoria a un plebiscito no amparado en las disposiciones de la Constitución de 1917 marcó la crisis del segundo.

En el marco de la ofensiva de las fuerzas golpistas, la confrontación ideológica de los bloques en pugna otorgó una importancia principalísima a la discusión en torno al tema de la eventual convocatoria a un plebiscito de reforma de la Constitución, incluso trascendiendo los mecanismos y restricciones previstas en la carta por entonces vigente. Se planteaba de ese modo con mucha fuerza la dicotomía “primacía de la soberanía popular - primacía de la legalidad”. A pesar de que la ruptura planteada resultaba muy “amortiguada” en comparación con la que había precedido la irrupción de otros regímenes dictatoriales en

el continente, los promotores uruguayos del golpismo se cuidaron de modo muy especial en no aparecer como “*subversivos*” o “*irrespetuosos*” de la legalidad. Aún en los momentos decisivos del proceso pregolpista, cuando todo el operativo que culminaría el 31 de marzo estaba más que orquestado, como luego se expresaría también a las claras en la justificación misma del golpe, afloró siempre esa dimensión casi religiosa del juramento de fidelidad a la Constitución. Así por ejemplo, en oportunidad de su dramática interpelación en el Senado en enero de 1933, el ministro del Interior Alberto Demichelli no se cansó de reiterar su profesión de fe legalista: “Yo jamás en mi vida, ni antes, ni ahora, ni nunca, he exhortado a nadie a violar la Constitución ni las leyes de la República. (...) ... si yo he propiciado la reforma de la Constitución , la he propiciado para que se realice por los medios legales “. ³²

Desde el otro lado de la confrontación, la referencia central del culto a la legalidad resultó más evidente y, por cierto, mucho más genuino. Las fuerzas antigolpistas focalizaron buena parte de su estrategia política frente al ascenso dictatorial en la exaltación del “escándalo” y del “crimen” que implicaría un golpe de Estado en tanto “apartamiento deliberado” de las reglas de juego que emanaban del estado de derecho. Tal vez uno de los ejemplos máximos de este perfil opositor -y de su asociación con el tema de la “excepcionalidad uruguaya”- estuvo dado por una carta pública de Carlos Vaz Ferreira, publicada por la prensa el 15 de febrero de 1933 y editada luego del golpe como folleto, bajo el sugestivo título de “Frente al mayor crimen”: “... en este país y en este momento una revolución -fuera revolución propiamente dicha o golpe de Estado- (...) sería objetivamente el mayor de los crímenes posibles, porque convertiría al primer país (políticamente) de América, en el último país de América. Somos el primero, porque somos el único de la América Latina, en que desde hace ya muchos años se tratan y resuelven los problemas nacionales (...) por las vías constitucionales o legales (...). Y seríamos el último, no solo porque caeríamos de más alto, sino porque, perdiendo aquella superioridad, lo perderíamos todo. Otros países tienen territorio extenso, fuerza material, riquezas naturales. Nosotros no tenemos nada de eso que compensara, por poco y mal que fuera, nuestra caída (...) ...no puedo creer que aun los hombres que por triste error han suscitado, o dejado suscitar, esta situación, fueran capaces, llegado el momento y aun siéndoles posible, de desencadenar

32 *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*, Tomo 157, p. 52. (Sesión del 10 de enero de 1933.) También por entonces el diputado terrista Augusto C. Bado insistía en la Cámara de Representantes en que “el Presidente de la República en todo momento estará al lado del pueblo, pero al lado del derecho y de la ley.” Cfr. *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes*, Tomo 381, p. 437. (Sesión del 8 de febrero de 1933.)

el mal irreparable.”³³

Ante la inminencia del golpe de Estado, Vaz Ferreira no sólo dejaba constancia sobre sus convicciones cívicas, sino que apostaba una vez más a la persuasividad pública de su reflexión filosófica. Para hacer a esta más convincente, no vacilaba en señalar sus críticas a la Constitución vigente: pese a juzgarla “indiscutiblemente buena” porque “distribuía el gobierno entre muchos hombres y daba coparticipación en él a los diversos partidos,” le achacaba el hundimiento de sus “mejores proyectos,” aludiendo al bloqueo de sus propuestas de los “parques escolares” (a los que calificaba como “lo más fecundo y bueno que se hubiera hecho en el país”) y del “Instituto de Estudios Superiores,” así como la promoción de pactos de “repartición de empleos” (“serios males (...) en la moral individual y cívica, sin contar lo que afectan a la capacidad teórica”).³⁴ Sin embargo, su conclusión era categórica: “... necesitamos aún más que otros de la democracia y de la paz. Ese debe ser el punto de vista nacional. (...) Comprometer esa superioridad nuestra, es especialmente criminal, no sólo porque esa superioridad es espiritual, sino porque no es únicamente nuestra: nosotros, en este momento, somos de toda América, porque somos ejemplo.”³⁵

En la hora de la verdad, la sociedad uruguaya descubría la significación enorme de la crisis de uno de sus principales símbolos y referentes de identificación colectiva. Las fuerzas golpistas muy pronto enfrentarían grandes dificultades para confrontar el peso de esa circunstancia, sin hallar en su discurso ninguna alternativa persuasiva acerca de un nuevo imaginario político de signo reparador. En esa coyuntura por tantos motivos decisiva, Vaz Ferreira volvía a ser referente cívico insoslayable.

También lo sería en los años siguientes, no sólo ante coyunturas o acontecimientos locales sino ante eventos de una cada vez más polarizada escena internacional. Y en sus pronunciamientos siempre quiso poner de manifiesto una independencia máxima en la opinión, un seña-

33 Carlos Vaz Ferreira, *Incidentalmente... (Algunas cartas, discursos y notas)*. Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República oriental del Uruguay, 1957, pp. 44 y 48. Se trataba de una carta pública que con fecha 11 de febrero de 1933 Vaz Ferreira enviara al Comité de Defensa de la Libertad y la Democracia. *El Día, El País* y *Diario del Plata* la publicaron el 15 de ese mes, mientras que el citado Comité la editó como folleto en abril de 1933, ya verificada la quiebra institucional, bajo el título *Vaz Ferreira frente al mayor crimen*.

34 *Ibidem*, pp. 46 y 47.

35 *Ibidem*, p. 45.

lamiento muy preciso de la postura propia, de manera de no sólo marcar con claridad una posición sino también anticiparse a cualquier malentendido u omisión. Así lo hizo por ejemplo el 15 de marzo de 1938, en su “Carta abierta dirigida a la Comisión Organizadora del Congreso Nacional de Coordinación de la ayuda a España republicana”: “Yo creo que, sin perjuicio de todas las salvedades y reservas que se puedan hacer a la actuación del gobierno republicano de España anterior a los acontecimientos actuales, (yo, por ejemplo, hago algunas muy serias), nadie que tenga el alma bien hecha puede simpatizar con las tendencias que hoy luchan contra el gobierno de aquel país, ni pensar sin horror en la posibilidad del triunfo de esas tendencias. Creo ser actualmente la persona que más sufre ante esa posibilidad.”³⁶

Una claridad ideológica similar expresaría sin tapujos una década después, en un “Proyecto de declaración frente al imperialismo soviético”, que Vaz Ferreira presentaría en el Ateneo el 13 de abril de 1948, en su calidad de presidente de dicha institución: “La Junta Directiva del Ateneo de Montevideo, considerando ciertos aspectos del estado del mundo, ha creído oportuno declarar lo siguiente: muchas naciones, antes independientes, han sido sometidas a una cuyo régimen comunista suprime la democracia, las libertades individuales y todo lo que significa la personalidad humana. Siendo el nuestro un país de democracia y de libertad, no hay que temer sin duda que este régimen funesto llegue a producir en grado importante un contagio amenazador. Pero, con la experiencia de algunos hechos que han ocurrido fuera y hasta dentro de la institución, cree ella que debe contribuir a poner en guardia a todo ciudadano contra dos peligros: el primero, el de dejarse engañar por ciertos aspectos disfrazados con que se presenta habitualmente el totalitarismo comunista, o no reaccionar enérgicamente ante ello. El segundo: olvidar —lo que puede suceder hasta por exceso de idealismo— que la oposición entre ese totalitarismo por una parte, y las conquistas o aspiraciones de la libertad, la democracia, la personalidad y la espiritualidad, es en este momento del mundo, una oposición tan absolutamente decisiva, que hay que guardarse de establecer otras posiciones que, dividiendo de cualquier otro modo las naciones democráticas y libres, pueda interferir con aquella oposición fundamental.”³⁷

* * *

36 Ibidem, p. 73.

37 Ibidem, pp. 119 y 120.

Ese filósofo de razonamiento amplio pero también de rigor y de exigencias, ese pensador que reivindicaba el camino de la *conciliación* pero rechazaba de manera frontal los atajos del *eclecticismo*, advertía también con meridiana claridad que el sustento de una moral ciudadana sólida no podía sino cimentarse en una actitud de independencia ineludible ante todos los temas y en una consecuencia firme entre las ideas y las prácticas. Tal vez es esa misma convicción la que permite atravesar los tiempos y recuperar la persistente vigencia de Carlos Vaz Ferreira, cincuenta años después de su muerte.