

**PSIQUEO Y LIBERTAD.
NOTAS VAZFERREIREANAS PARA PENSAR EL “HAMBRE DE TIEMPO” DE LA
MODERNIDAD TARDÍA**

**PSIQUEO AND FREEDOM.
VASFERREIREAN NOTES TO THINK THE “TIME FAMINE” OF LATE
MODERNITY**

Martín Fleitas
FHCE, UdeLaR

Recibido: 29/08/2022

Aceptado: 05/03/2023

Resumen: El artículo aborda la relación que, dentro de las reflexiones morales de Carlos Vaz Ferreira, traban lo histórico y lo psicológico. En este contexto se observa que el filósofo uruguayo solía yuxtaponer ambos ámbitos al afirmar que la acumulación histórica de ideales morales socialmente disponibles iba de la mano con cierta ampliación de la conciencia y sensibilidad morales subjetivas. Sobre este asunto el artículo argumenta, en primer lugar, que al día de hoy sería necesario incorporar entre ambos ámbitos un tercero, de carácter sociológico, que pueda explicar cómo se conectan (o no) lo histórico y lo psicológico de lo moral para mantener su plausibilidad, y en segundo lugar, que al hacerlo, Vaz nos ofrece un enfoque teórico “para tener en cuenta” a la hora de analizar fenómenos de la modernidad tardía tales como el “hambre de tiempo”.

Palabras clave: Carlos Vaz Ferreira, psiqueo, libertad, modernidad tardía, hambre de tiempo.

Abstract: The article addresses the relationship between the historical and the psychological within the moral reflections of Carlos Vaz Ferreira. In this context, it can be seen that the Uruguayan philosopher used to juxtapose both areas by stating that the historical accumulation of socially available moral ideals went hand in hand with a certain expansion of subjective moral consciousness and sensibility. On this matter, the article argues, in the first place, that today it would be necessary to incorporate between both spheres a third one, of a sociological nature, that can explain how the historical and the psychological aspects of the moral are (or are not) connected in order to maintain their plausibility, and second, that in doing so, Vaz provides us with a theoretical approach “to take into account” when analyzing late modern phenomena such as “time famine”.

Keywords: Carlos Vaz Ferreira, *psiqueo*, freedom, late modernity, time famine.

Introducción

Es bien sabido que Carlos Vaz Ferreira estaba al tanto de los progresos históricos que en Occidente se habían promovido en materia moral, especialmente al sedimentar un número creciente de ideales socialmente disponibles para encarar la vida diaria. Asimismo, y en aras de asistir a las personas en sus tareas cotidianas de resolución de conflictos, tampoco era ajeno a las investigaciones de un sector de la naciente psicología que intentaba desgranar los mecanismos que, por debajo de los

andamiajes lógicos, empujaban a los individuos a incurrir en falacias más o menos preocupantes. Sin embargo, el asunto de cómo se conectaban los dos ámbitos, el histórico y el psicológico, era algo ajeno a los objetivos de Vaz (Andreoli 1993, pp. 39-43 y 50-2; 2012, pp. 33-9, y 132), aunque sea por demás notorio el hecho de que los enlazaba de manera natural: el progreso moral patente en la acumulación de ideales tenía que ir de la mano con el cultivo de una peculiar capacidad, llámese psiqueo, que le permitiera al individuo moderno navegar entre el creciente número de esquemas y de sistemas heredados. Para dar cuenta de la conexión que Vaz solía naturalizar entre la historia moral y la psicología moral parece necesario, según nuestros actuales estándares de discusión, incorporar una explicación sociológica que, mediante una convincente descripción de la reproducción y modificación social, pueda poner de relieve los vínculos y las roturas existentes entre aquellas dimensiones de lo moral (la histórica y la psicológica). De ahí el interés especulativo que me induce aquí a ensayar y justificar la siguiente sugerencia. En rasgos generales, entiendo que Vaz nos ha legado un enfoque “para tener en cuenta” a la hora de analizar las conexiones y desconexiones que protagonizan los ámbitos de la psicología e historia moral. Sin embargo, la utilidad de su enfoque requiere hoy de un importante aditivo sociológico que pueda, como he dicho, poner de relieve las vías de encuentro y de desencuentro que traban aquellas dimensiones. La incorporación de este aditivo podría mostrar, por un lado, la vigencia del punto de vista con el que Vaz abordaba la naturaleza social de los problemas morales, y por otro, poner al descubierto la necesidad de actualizar no tanto su enfoque, sino más bien su intuición fundamental, a saber, la de percibir en la modernidad moral una condición de orfandad ética insoluble. Para lograr este objetivo consideraré un problema de acuciante actualidad, según la mayor parte de los investigadores sociales, como lo es el presunto “hambre de tiempo” (*time famine*) que se releva en las sociedades modernas: luego de sintetizar rápidamente la naturaleza paradójica de este fenómeno tematizaré el incremento histórico de los umbrales de autorrealización personal como un elemento de capital importancia para asumir una perspectiva normativa satisfactoria de nuestro tiempo (I). Luego avanzaré hacia la reconstrucción de la posición de Carlos Vaz Ferreira en relación con el progreso histórico de lo moral. Allí tendré la oportunidad de explicitar la naturalidad con la que Vaz conectaba (o más bien yuxtaponía) la dimensión histórica de lo moral (acumulación de ideales) con la dimensión psicológica (expansión de la sensibilidad y conciencia para con el sufrimiento ajeno) mediante su no poco enigmática noción de psiqueo (II). Finalmente, volveré sobre el característico hambre de tiempo de la modernidad tardía para analizarlo a través de las dimensiones histórica y psicológica de lo moral que Vaz solía yuxtaponer. En este punto me propongo poner de relieve dos cosas de un solo trazo: por una parte, incorporar algunas tesis sociológicas que puedan explicitar aquella conexión que nuestro filósofo suponía entre los aspectos históricos y psicológicos de lo moral, actualizando así su enfoque moral elemental para, al mismo tiempo, formular los rasgos básicos de un enfoque vazferreiriano “a tener en cuenta” para el análisis del incremento de los umbrales de autorrealización personal de nuestro tiempo (III). Con esto quedará en evidencia que la intuición fundamental que Vaz solía perseguir en sus reflexiones relativas a la moral moderna era correcta y, según espero, se hará justicia a aquella parte espiritual de su pensamiento que deseaba pervivir en la fermentalidad intelectual en lugar de cimentar una nueva escolástica.

I

Se acumulan las evidencias que sugieren que el diagnóstico de las “tijeras del tiempo” de Hans Blumenberg se ha consumado durante nuestra tan mentada condición “pos” o “tardo” moderna. Su tesis afirmaba que, a lo largo de los procesos de modernización social, el “tiempo del mundo” y el “tiempo de la vida” fueron diferenciándose para luego devenir en una invasión de aquel

sobre este, lo cual ya no solo se atestigua desde el punto de vista fenomenológico, sino también desde el socioestructural (Blumenberg 2007, parte II). Los agentes de nuestro siglo manifiestan constantes frustraciones por no disponer del tiempo necesario para llevar a buen puerto sus vidas, lo cual ha llevado a un sinnúmero de investigadores a concluir que nuestra era se distingue por generalizar un “hambre de tiempo” (*time famine*) sin precedentes (Bianchi, Robinson y Milkie 2007; Jacobs y Gerson 2004; Evans, Kunda y Barley 2004; Robinson y Godbey 2000). Sin embargo, no parece razonable concluir que los individuos sufren de hambre de tiempo por el simple hecho de no poder llevar adelante la satisfacción de sus preferencias, puesto que, de ser este el caso, solo estaríamos acusando lo dado sin importar si eso dado (preferencias, deseos, voliciones) es digno de elevarse normativamente. ¿Por qué lamentar la falta de tiempo que aqueja a los individuos si no es posible determinar que aquello que lamentan *merece la pena*? El hambre de tiempo nace del deseo de disponer del tiempo suficiente *para* hacer o perseguir algo que se tiene razones para hacer o perseguir, y que, en tanto no es realizado o alcanzado, se tiene razones para lamentar. De no existir razones para hacer o perseguir algo no existiría tampoco un malestar o hambre de tiempo que mereciera la pena recoger por una ciencia social de aspiraciones críticas. Así las cosas, el hambre de tiempo no puede sino significar, cuando menos, la necesidad humana de disponer del tiempo suficiente y adecuado para llevar a buen puerto la conformación de la identidad personal: cuidar, formar, intervenir y negociar el desarrollo de nuestra identidad personal supone la posibilidad de disponer del tiempo suficiente para hacerlo a gusto, con quienes se desea hacerlo, donde se cree que es mejor hacerlo, cuando se lo entiende adecuado, y de acuerdo a las aspiraciones e ideales que mejor calan en las proyecciones que se ensayan en torno a uno mismo. Si el hambre de tiempo de verdad constituye un problema digno de atención crítica es porque pone de relieve una forma de sufrimiento ligada a expectativas profundamente cargadas de normatividad, e intrínsecamente conectadas con la conformación de la identidad personal.

Es curioso, sin embargo, que el presunto hambre de tiempo tardomoderno sea, además de todo lo antedicho, un asunto bastante paradójico: a diferencia de las generaciones precedentes, gozamos hoy de un complejo conjunto de prótesis que nos permiten coordinar la reproducción y modificación de un mayor número de estructuras sociales. La innovación técnica y tecnológica dentro del transporte y de la comunicación ha logrado reducir el globo entero a una pantalla táctil que cabe en nuestra mano, y a un vuelo de no más de treinta y algunas horas. No es sencillo comprender cómo es que podemos realizar más actividades en menos tiempo y, asimismo, sentirnos frustrados por no disponer del tiempo suficiente para llevar adelante algo que se tiene razones para llevar a cabo. La clave de esta paradoja podría descansar, según creo, en que no es atinado establecer comparaciones intergeneracionales estrechas cuando las generaciones más recientes parecen abrigar un número mayor de aspiraciones para con el desarrollo de sus identidades personales que el que abrigaban las generaciones anteriores. El umbral de las expectativas personales se ha ensanchado junto con las ampliaciones que trajeron consigo los parciales aciertos de la promesa de libertad en materia de reconocimiento recíproco, moralidad y autenticidad, por ejemplo. De manera que podría no tratarse de la generalización de un hambre de tiempo, sino de un hambre de libertad personal. Nietzsche parece haber sido lo suficientemente lúcido como para intuir esto cuando aseguró que “comparado con una noche doliente de una sola mujercita culta histérica, no es nada el sufrimiento de todos los animales juntos que hasta ahora han sido interrogados con el cuchillo a fin de obtener de ellos respuestas científicas” (Nietzsche 2010, II/7, p. 631). Su ironía estaba referida a los procesos de subjetivación que trae consigo el resentimiento, pero en nuestro contexto ayuda a poner de relieve, cuando menos, la relación que existe entre los procesos de subjetivación, el incremento histórico de los umbrales de autorrealización y las diversas formas de sufrimiento.

El ensanchamiento moral que han producido los diferentes rostros de la libertad va de la

mano con el incremento de las expectativas que los agentes tienen para la conformación de sus sí mismos. En base a ideales normativos tales como los de la libertad, igualdad y fraternidad, por ejemplo, los agentes pueden elaborar las razones que les permiten justificar ante los demás y ante sí mismos el valor que reviste perseguir o realizar algo en concreto. De manera que el hambre que hoy acucia a los agentes que reproducen y modifican estructuras tardomodernas podría ser, a fin de cuentas, un hambre de tiempo *para* realizar sus identidades personales conforme a diversas y variadas figuras de libertad subjetivas. Este enfoque permite indicar un número importante de paradojas sociales, puesto que los umbrales de la libertad y el robustecimiento de la identidad no pueden incrementarse de manera indefinida. El buen dormir, por una parte, y las veinticuatro horas que, semana tras semana, conforman los trescientos sesenta y cinco días del año, por otra, constituyen “barreras naturales” para cualquier forma de organización social autosustentable (Marx 2010, p. 309; Crary 2015). De ahí que el incremento de la complejización social haya traído consigo (i) una multiplicación de ámbitos dentro de los cuales se tiene la oportunidad de desarrollar algún componente de la identidad personal, (ii) un aumento de las exigencias para lograr sincronizar la autorrealización personal y, en consecuencia, (iii) una reducción significativa del tiempo disponible para sobrellevar todo esto de forma exitosa (Fleitas 2022, caps. V, VI y VII). El hambre de tiempo *para* desarrollar de forma adecuada la identidad personal parece ser, por lo tanto, una consecuencia perversa del desasosiego con el cual los individuos persiguen sus autorrealizaciones personales. De manera que el análisis de todo este fenómeno tiene que tener en cuenta la multiplicación de ámbitos sociales que contienen significados ligados a la libertad, y la trabajosa e incasable tarea que las personas diariamente desempeñan para mantener vivos estos ámbitos mediante su reproducción y modificación, mientras persiguen, al mismo tiempo, sus autorrealizaciones personales. No planeo aquí desarrollar un abordaje del fenómeno del hambre de tiempo cumplimentando las notas analíticas recién mencionadas, sino que a continuación me abocaré a ensayar uno que se pueda “tener en cuenta” mediante algunas de las reflexiones morales de Carlos Vaz Ferreira. De todos modos, para ensayar tal cosa es necesario apuntar algunas coordenadas históricas que puedan, al menos a brochazos, explicar cómo llega el problema moral y social a las manos de Vaz.

II

Desde que Hamlet se dio cuenta de que las personas ya no se comportaban de acuerdo a lo que las buenas costumbres esperaban de ellas, cabe observar en las sociedades occidentales una especie de desgarramiento entre las pretensiones individuales de actuar correctamente, y los horizontes de valor objetivamente disponibles. Si bien seguimos sin saber exactamente a qué tipo de “tiempo” se refería cuando aseguraba que “*The time is out of joint: O curs'd spite / That ever I was born to set it right!*” (1.5.189-90),¹ del mismo modo en el que tampoco acabamos de comprender quién, quiénes, o qué fue lo que le había encomendado la tarea de corregirlo (“*set it right!*”), podemos percibir que tenía algo que ver con el hecho de que un orden, una era, época o etapa (“time”) de la historia había cambiado hasta tal punto que las conductas de los demás ya dejaban de estar escritas en piedra: todos y cada uno de los que conformaban las sociedades de la corte actuaban, intrigaban, calculaban, y fingían hasta convertir todo aquello en un auténtico e insopportable *teatrum mundi* (Curtius 1990, pp. 14 ss.). De ahí que la estrecha relación que se había cimentado durante siglos entre la vida interna, anímica, y espiritual de los individuos, y las instituciones sociales externas, también espirituales, comenzase a desgranarse hasta abrir un cisma entre lo subjetivo y lo objetivo

¹ Las citas de *Hamlet* son extraídas de Shakespeare 2003.

nada fácil de franquear, y mucho menos de habitar. Hamlet, heredero de un antiquísimo linaje vikingo, no supo de buenas a primeras cómo enfrentar aquel abismo que separaba sus cavilaciones de lo que el mundo social esperaba de él, y por ello tuvo que disociarse al punto de tener que fingir demencia, desconocimiento, guardar un secreto que ni siquiera era suyo, que ni siquiera sabía si era cierto (ya que ni siquiera sabía si aquel espíritu nocturno que le había informado de las fechorías de su tío y de su madre era efectivamente su padre), y adoptar la perspectiva del observador. La perspectiva de la tercera persona, la gnoseológica, tenía que ser asumida incluso frente a sí mismo: “*But I have that within which passeth show— / These but the trappings and the suits of woe*” (1.2.85-6) se decía a sí mismo ante la pregunta de si todo aquello que gravitaba en su interior era algo auténticamente suyo, o acaso redundaba en una mera introyección del teatro del mundo exterior. No fue capaz el príncipe de resolverlo, de ahí, en parte, la tragedia de su familia. En nuestros días, sin embargo, aquella tragedia renacentista se ha normalizado: ya no disponen las sociedades occidentales de un marco normativo de referencia que le permita a los individuos saberse seguros de la rectitud y consecuente bienaventuranza. Los “contratos sociales”, tan comentados durante los siglos sucesivos al de *Hamlet*, fueron adelgazando con cada vez mayor violencia a cambio de promesas de libertad, igualdad y fraternidad, aún no materializadas en la mayor parte del mundo. Sin embargo, lo más importante de todo esto reside en aquella desconexión que en nuestros días se sedimenta en una palpable dialéctica. En un extremo de la dialéctica podemos notar que los códigos de comportamiento son cada vez más delgados y menos compartidos en la medida en que las demandas de libertad, cual “libertad del vacío” vuelta “furia de la destrucción” (Hegel, GW XIV/1: 32-33; trad. esp. 2010, § 5, Observación), no han hecho más que destrozarlos sin ofrecer modelos de convivencia compensatorios: hemos ganado libertades sin poder al mismo tiempo edificar instituciones que garanticen cierta concordancia entre la rectitud y la felicidad, llevándonos a una situación en la cual, al decir de Adorno, parece ya no existir “vida recta en un mundo falso” (Adorno 2004, p. 74).² Síntoma significativo de este desgarramiento es que incluso Kant, quien se había ganado el apodo de “el destructor de todo” (“*des alles zermalmenden Kants*”: Mendelssohn 1979, p. 5) tras la feroz crítica de la metafísica que presentara en su primera *Crítica*, concluía lo siguiente en sus lecciones de metafísica de 1784-5, según la transcripción de Johann W. Volckmann:

El dilema por el que se podría mostrar que aquel que considera la ley moral como una ley de la razón se ve enredado en un *absurdum practicum* si no presupone a Dios y al otro mundo, es el que sigue: si no hay Dios ni otro mundo, entonces debo o bien seguir tenazmente las reglas de la virtud –pero entonces soy un soñador virtuoso, pues perseguí la felicidad sin esperar participar de ella; puesto que conforme al curso de la naturaleza no puedo esperar que la felicidad acompañará a mi comportamiento–; o bien rechazaré las leyes de la virtud, y reuniré tanto goce de la vida como pueda, en la medida en que la moral no puede proporcionarme ninguna dicha y no promete vida futura alguna –pero en este caso me convierto en un malvado y adopto la actitud fundamental de un hombre extremadamente perverso– (...) Este *dilemma practicum* revela que la moral, que nos viene inscrita *a priori* en nuestra razón, está inextricablemente unida al pensamiento de la existencia de Dios y de un mundo mejor (...) ¿podría alguien perseguir una virtud con el mayor cuidado si no cree en Dios ni en otro mundo? Es imposible, pues ¿puede alguien perseguir una idea por la que merezca a sus ojos aprobación, pero con ello debe privarse de muchos bienes de la vida, sin creer que su buen comportamiento será recompensado algún día? Es, por tanto, un soñador en pos de una quimera de la que nunca gozará (V-Met/Volckmann, AA 28: 386; trad. esp. 2021, pp. 113-5).

² Para el asunto del desprendimiento entre la acción individual y las costumbres véase Adorno 2019, pp. 46-9, y 56-60.

En el otro extremo de la dialéctica se puede apuntar que, desde el Código de Nüremberg de 1947 a la fecha, las sociedades occidentales incrementan su asfixia sobre los filósofos e intelectuales con la demanda de códigos mínimos de convivencia, prácticas, y resolución de conflictos, deviniendo en un espectro inabarcable de deontologías que se lavan las manos en relación con aquella armonía que tradicionalmente solía entablarse entre la rectitud ética y al obtención de la felicidad. Con todo, cabe aquí incorporar una precisión histórica mayor, antes de ingresar al asunto que me interesa indagar.

Mientras la desconexión entre lo subjetivo y objetivo fue urdida en Europa occidental por las innovaciones científicas, técnicas y tecnológicas, la Revolución francesa, y la secularización de las instituciones públicas, en América fue, principalmente, producto de la colonización. Como bien lo ha mostrado Santiago Castro-Gómez (2005), la otra cara de la Ilustración tuvo como “hybris del punto cero” un conjunto variadísimo de procesos sociales cuyas complejidades macro y microestructurales varían de región en región a lo largo y ancho de América central y del sur. Entre ellas se tejió, precisamente, la opresión y extensiva parcialización de formas de construcción de colectividades y comunidades preexistentes a la llegada española y portuguesa. Esta parcialización, sea en clave de invisibilización (Roig 1981, cap. IX), códigofagia (Echeverría 2000, pp. 51 y ss.), o yuxtaposición intercultural (Zea 1978, introducción), dependiendo de la región, fue en un principio secundada por la cristianización católica mediante la Compañía de Jesús. Sin embargo, y como sabemos bien, no puede decirse que la tarea homogeneizadora y constructora de colectividad asumida por el cristianismo en América fuera exitosa, echando incluso los muros, tan característicos aún en Nuestra América, que separan la ciudad (por aquel entonces “escrituraria”) de lo rural (Rama 1984, cap. III). El caso uruguayo, por ejemplo, muestra que hacia la segunda mitad del siglo XIX el positivismo arremetió con tal fuerza dentro de los ámbitos educativos, de producción³ y aplicación de conocimiento,⁴ y de disciplinamiento social,⁵ que no demoró más de dos o tres décadas en secularizar el Estado, quedando inconclusa, por tanto, la tarea de conformar un conjunto de buenas costumbres colectivas que le permitiera a los individuos identificarse con ellas y elaborar, a partir de allí, una consciencia ética capaz de estructurar la acción moral.

En este contexto, uno en el que la respuesta ante la desorientación práctica pasaba por apelar a alguna esencia *latinoamericana* subyacente que se había perdido, olvidado (José Enrique Rodó), o que en todo caso se debía construir (Simón Bolívar y José Martí), a veces sobre lo Otro de la “civilización” (Faustino Sarmiento), Carlos Vaz Ferreira apeló al puro y libre pensamiento. Desde su perspectiva sólo cabe echar mano de aquellas ideas, y no sistemas, que vale la pena tener en cuenta para enfrentar, siempre imperfectamente y en progresiva mejora, desafíos prácticos concretos. En aquella memorable conferencia titulada “¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?”, ofrecida en la Universidad de la República entre 1932 y 1936, no lamentaba la ausencia de pétreas costumbres vinculantes, sino que, al contrario, defendía la existencia de un progreso moral que florecía, precisamente, entre las ruinas (o ausencias) tradicionales de la eticidad. Con la franqueza, paciencia, y libertad que le caracterizaban, nos explicaba entonces que era posible hablar de progreso moral en Occidente dado el *hecho* innegable de la multiplicación de ideales socialmente disponibles. Incurriríamos en un paralogismo si contrapusiésemos la barbarie que genera y regenera la Primera Guerra mundial al evidente incremento de ideales morales que hoy día disponemos en comparación con todas las épocas anteriores, pues esto implicaría confundir juicios de *éxito* con juicios de *valor*:

³ Para el caso de las transformaciones sufridas por la Universidad de la República véase Ardao 1968.

⁴ Por mencionar dos casos: la cruce de razas bovinas y la instalación del *Liebig Extract of Meat Company* en Fray Bentos. Para este último véase Boretto Ovalle 2019.

⁵ Para el caso de la medicalización véase Barrán 1993.

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 declaramos generosa y noble esa aventura: juzgaremos que es buena (Vaz Ferreira 1940, p. 176).

Sentimos y juzgamos la esterilización que impulsó estatalmente Luis Alberto Fujimori sobre la población femenina quechua durante 1996 y 2001 como un signo de salvajismo racionalizado, de la más indecible decadencia moral, y por tanto, como el “triumfo del Calibán” rodoniano. Sin embargo, y al mismo tiempo, aquellos programas estatales de “control de natalidad” despiertan en nosotros el horror y la repugnancia más inflexibles en la medida en que nos apercibimos parte de aquellas humanidades ultrajadas: es el poco *éxito* de nuestros proyectos técnicos, económicos, políticos y sociales los que de hecho revelan negativamente el *valor* que los ideales irrealizados han ido adquiriendo socialmente con el paso de la historia. Nuestros umbrales y exigencias normativas, nuestra sensibilidad y conciencia morales, no han dejado de expandirse a lo largo de la historia, volviéndonos más capaces de sentir y de comprender las demandas, a veces siquiera articuladas (¡ay!, sino las más), alojadas en el malestar ajeno (ibíd., p. 183). Pese a ello, Vaz también apuntaba que estos ideales acumulados no podían sistematizarse en un mismo y único esquema moral:

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 del 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 (ibíd., pp. 179-80).

En nuestro siglo esto se ha vuelto insoportable: trabajar, disfrutar del ocio, formar (parte de) una familia, cultivar la amistad, ser estimado dentro de grupos e instituciones, ser respetado, y cuidar de nuestra salud mental y corporal, supone transitar esferas sociales cuyos deberes específicos son, no pocas veces, mutuamente “interferentes”. De ahí que Vaz entendiera que la sensibilidad y conciencia morales modernas son de carácter *conflictual*, pues nos vemos todo el tiempo impelidos a (o teniendo la oportunidad de) pilotar entre sistemas de normas diferentes, a veces confluentes, muchas otras excluyentes: ¿cuántas horas deberíamos trabajar para disponer de tiempo suficiente para jugar y hacer las tareas con nuestros hijos e hijas, o para escuchar las actividades que nuestra esposa ha realizado el día de hoy? ¿Se pueden conciliar las demandas laborales y las de amistad con una misma persona, siendo esta nuestro empleador? ¿Qué debemos hacer cuando el reconocimiento de nuestras habilidades dentro de un grupo o institución se obtiene a costa de faltas de respeto? De esta manera Vaz había visto sin dificultad parte de la complejidad y conflictividad que conforman la moral moderna: nuestra época nos ofrece un sinnúmero de esquemas, fórmulas, ideales y generalizaciones que no se complementan, y en base a ellos debemos *decidir* lo mejor posible. No disponemos de un sistema que nos ayude a dirimir entre sistemas. Nos queda decidir siempre falible y provisionalmente, y determinar qué hacer, cuándo hacerlo, y en qué “grado” hacerlo, a sabiendas de que todas nuestras acciones traen consigo efectos imponderables e indeseables que influyen en el bienestar y malestar ajenos (ibíd., pp. 35-42).⁶ Así como Sören Kierkegaard (2007, p. 133)

⁶ A esto se ajusta el hecho de que Vaz (1940, pp. 51-2, y 170) también fuera escéptico para con las posibilidades de aprender de la experiencia, lo que supone un golpe por elevación al “utilitarismo de la regla” que John Stuart Mill (1997, pp. 71-2), uno de sus escritores morales favoritos, había defendido.

sentenciaba acerca de la imposibilidad de compatibilizar los reinos del amor y del deber, puede decirse aquí que “lo hagas o no lo hagas, en ambos casos te arrepentirás”.

Por otra parte, Vaz incorporaba en aquella conferencia una observación de inmensa relevancia para lo que me interesa indagar: “Don Quijote, una aventura a la vez. Aquí, todas juntas, y cada vez hasta más allá. Cada vez se agregan más ideales, y cada vez los queremos satisfacer más plenamente” (Vaz Ferreira 1940, p. 185). En virtud de que cada ideal abriga un entramado específico de deberes (no es lo mismo ser un buen amigo, comprensivo y siempre dispuesto a tolerar los equívocos del otro en base a la confianza mutua, que ser un buen comprador/vendedor de bienes raíces que no puede justificar sus faltas contractuales en base a motivos íntimos), Vaz apuntaba correctamente que nuestra empresa moderna de conciliar todos los ideales heredados tiene que verse frustrada. Los ideales acumulados no sólo suelen interferir entre sí, sino que incluso podrían desincronizarse mutuamente, una vez que observamos que todos ellos exigen diferentes ritmos de desarrollo y ejercicio: como ya lo dejaron bellamente claro Olivier Dazat, Patrice Leconte y Jérôme Tonnerre en su *Mon meilleur ami* de 2006, no se puede forjar una amistad de la noche a la mañana, pero sí es posible promover una muy buena impresión laboral si se finaliza y entrega un encargo jornal dentro de lo establecido. Así las cosas, de esta notable lectura de época Vaz extrae una de sus conclusiones más brillantes: la historia nos habría empujado a cultivar una capacidad intelectual que nos permitiera utilizar los esquemas morales disponibles sin quedar presos de ellos: la del “psiqueo”.

En rasgos generales, el psiqueo parece ser la base de los instintos “empírico” y “lógico” que permiten dirimir en cada situación concreta el provecho que proporcionan los esquemas teóricos disponibles: ¿debemos decir la verdad bajo cualquier circunstancia, o acaso esto es lo deseable para la mayoría de las situaciones más no para algunas excepcionales? ¿Admite graduaciones el mandato de no mentir, tales como el de decir parte de la verdad cuando decirla completamente compromete otros deberes? ¿Qué significa, después de todo, decir “toda la verdad”?⁷ Vaz entendía que un error común de las doctrinas éticas conocidas era asumir que para toda situación existe una solución óptima. En los *hechos*, nuestra vida cotidiana nos desafía todo el tiempo con situaciones que admiten una infinidad de cursos de acción razonables, y junto a estos, una infinidad de consecuencias desencadenables: a su juicio es imposible sopesar adecuadamente toda esta información y, asimismo, parece bastante tonto obligarse a hacerlo. Sólo cabe tomar las mejores decisiones posibles luego de evaluar, ciertamente, el mayor número de cursos de acción posibles, así como las consecuencias a

⁷ No está claro, como bien me observa e ilustra el/la revisor/a B, que el psiqueo sea, o siquiera esté a la base de aquel “instinto lógico” que nos permite aplicar los principios en la justa medida de acuerdo a las circunstancias dadas (Vaz Ferreira 1963, t. X, p. 64), o de aquel “instinto lógico” que modera y regula nuestro proceder racional a la hora de enfrentar desafíos prácticos (Vaz Ferreira 1963, t. III, p. 145), o de aquel “instinto empírico” que “sale de la experiencia general, que es como un resumen y concentración de la experiencia, y que nos indica más o menos, que nos hace sentir aproximadamente cuál debe ser aquel grado más justo” (Vaz Ferreira 2008, p. 193), o de aquella “especie de instinto –lo que yo llamo el buen sentido hiperlógico–”, que se encarga de graduar las razones que abrigamos en pro y en contra de un posible curso de acción (ibíd., pp. 147; también 193). Vaz siempre fue remiso a explicitar sus compromisos teóricos más elementales en relación con la naturaleza de la interioridad humana (Andreoli 2012, p. 34), y en virtud de ello es que *la inercia de la argumentación que ofrece en “¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?” me lleva a suponer en su planteo la existencia de un continuo entre el psiqueo y aquellos instintos y aquel “buen sentido en cuanto no es contrario al raciocinio o a la buena lógica”* (Vaz Ferreira 2008, p. 193, nota). Mi intención aquí no es inmiscuirme en la teoría de la acción que Vaz enriqueció con sus reflexiones, sino estresar la relación que el psiqueo podría ayudar a elaborar entre la psicología de lo moral y la historia de lo moral al abrigar aquellos componentes inefables y auténticos de la individualidad. En resumen: entiendo que en la conferencia “¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?” Vaz yuxtapone con claridad la psicología de lo moral con la historia de lo moral a pesar de insistir en separar, tanto teórica como ontológicamente, el mundo interno y el mundo externo a lo largo de toda su trayectoria intelectual; y esta yuxtaposición supone, a mi juicio, tanto un problema como una oportunidad fermental de elaboración intelectual que propongo aquí explorar.

ellas asociadas, dentro de situaciones concretas refractarias a fórmulas. Nuestra vida diaria sólo admite soluciones *gradualmente* exitosas. Estos ajustes son realizados a través de una actividad indisponible que hemos tenido que ejercitar con creciente intensidad, a medida que nos fuimos haciendo conscientes de que todos los esquemas teóricos disponibles y heredados contienen insumos para nuestra acción, más ninguna fórmula aritmética de la rectitud. Las transformaciones permanentes que hacen y rehacen nuestras prácticas cotidianas no permiten tales fórmulas; los desafíos emergentes ponen en tela de juicio incluso el saber que nuestras generaciones anteriores nos han legado: ¿cómo acercarnos a una mujer sin echar mano de los tradicionales ideales del “Don Juan”, del “galán”, o peor aún, del “conquistador”? ¿Cómo asistir y orientar a nuestras jóvenes generaciones en la búsqueda de empleo cuando desaparecen todos los días aquellos puestos de trabajo que consentían el desarrollo profesional a lo largo de nuestras vidas, y nos premiaban luego con la obtención de una pensión? Como ya lo apuntara Walter Benjamin (2012), con el paso del tiempo nos vamos quedando con esquemas, fórmulas, e ideales entre manos que no pudieron, ni aún pueden, asegurarnos la rectitud y el éxito de nuestras acciones: y en medio de esta “democratización del escepticismo” moderno, al decir de Elizabeth S. Goodstein (2005, pp. 412 y ss.), debemos afrontar los desafíos con un peculiar *modo de pensar* los sistemas disponibles, de evaluarlos y de ajustarlos, que nos permita alcanzar la mejor decisión posible.

Como puede apreciarse, el psiqueo habita y reluce “antes de la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental” (Vaz Ferreira 1940, p. 11). Su actividad forma parte de una peculiar facultad intelectual que, como he dicho, nos permite disponer de aquellos ideales que, al decir de Vaz, hoy deseamos materializar con cada vez mayor plenitud. Con esta noción Vaz intentaba hacerse de un concepto que le permitiera cubrir varios frentes al mismo tiempo. En primer lugar, resistir el peor rostro del positivismo que desde finales del siglo XIX venía mellando en Uruguay el sentimiento, la sensibilidad, y la creatividad que Vaz entendía de capital importancia para el pensamiento (de ahí su defensa de la metafísica), y por extensión, para la libertad humana (*cfr.* Vaz Ferreira 1957). En segundo lugar, pretendía ponerse en consonancia con las últimas novedades del mundo de la producción de conocimiento, especialmente ligadas a la consolidación de la psicología como disciplina teórica y experimental, y con sus investigaciones relativas a la naturaleza fluida y dinámica de los procesos mentales que dejaban atrás los modelos espiritualistas, asociacionistas, mecanicistas y atomistas del siglo XIX. Y en tercer lugar, intentaba hacerse de un conjunto de premisas antropológicas lo suficientemente ricas y sensibles como para dar cuenta de la perspectiva fenomenológica que los individuos de la periferia occidental venían experimentando en relación con las innovaciones técnicas y tecnológicas del transporte (en especial, el ferrocarril) y de la comunicación.⁸ Su preocupación por ponerse al corriente de las perspectivas psicológicas de Henri Bergson y William James confluye con su interés por ofrecer una brújula de orientación práctica ante el deterioro, la desaparición, o la ausencia sin más, de parámetros comportamentales objetivos. La función homogeneizadora y cohesionadora que la iglesia católica se había propuesto llevar adelante en el Uruguay del siglo XIX tuvo que ceder por fuerza (política, económica, y hasta dictatorial) al positivismo, a sus reformas dentro de la educación, de la sociedad civil, y en especial del trabajo, no pudiendo este último, sin embargo, construir algo parecido a una comunidad andamiada por marcos conductuales compartidos. He ahí, entonces, la base histórica que empuja a Vaz a asumir la postura de “pensar por ideas para tener en cuenta”, y a referir a una destreza intelectual que conecte el pensamiento con la acción. Las fuerzas que nos mueven e inclinan hacia una u otra idea, hacia una u

⁸ Para la historia de los medios de comunicación del Uruguay consúltense los trabajos del grupo *Historia de los Medios de Comunicación* de la Facultad de Información y Comunicación, de la Universidad de la República: <https://historiadelosmedios.fic.edu.uy/>.

otra acción, no pueden ser explicadas completamente a través de la lógica, sino que es necesario apelar a una actividad pura del espíritu humano que tanto entronca con lo intelectual, como con lo sensible y emocional. Y como es sabido, en este punto Vaz suscribe, no sin algunas reservas, a los planteos de Bergson y James.⁹

Desde la perspectiva *psico*-lógica de Vaz (2008, p. 144) existen “sistemas innominados: esos que, en cada espíritu, flotan vagos, imprecisos, y se forman a cada momento como nebulosidades mentales”. Esto se debe a que “lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos, que es una mínima parte de lo que psiqueamos” (ibíd., p. 142), con lo cual se hace del psiqueo algo *indisponible*, y en virtud de ello, algo refractario a la ingeniería psicológica (conductista), fisiológica (hoy llamada “neurociencia”), política e intelectual (en especial, la lógica que conocía Vaz). Y si bien estas premisas han sido objeto de hartos debates, y desafortunadamente, también de duros reproches, la tesis de que la vida mental no puede ser completamente aprehendida ni por el pensamiento conceptual, ni por el lenguaje, nunca ha carecido de sus buenos defensores (Vygotski 2007, cap. IV; Nisbett y Wilson 1977; Schooler, Ohlsson y Brooks 1993; Schooler y Loftus 1993; Brownstein, 2018). Con todo, la noción de psiqueo le permitía a Vaz dar cuenta del tránsito que hacemos de una idea a la otra, de una opción a otra, y de un ideal a otro, sin quedar nunca completamente varados en el fango de los esquemas que cada una de las ideas, opciones, o ideales, cieren sobre nuestros pies. La dinámica psíquica no camina por los mismos rieles que el pensamiento conceptual, en virtud de que, para el psiqueo, dos ideales, opciones o conceptos no pueden nunca abrigar una misma relevancia, utilidad, o significado. De ahí mi interés por indagar si acaso el psiqueo no es, precisamente, aquello que hacemos cuando tenemos que jerarquizar y seleccionar ideales (fundados con pesos justificatorios similares) de acuerdo a los cuales deseamos actuar correctamente.

III

Si bien Vaz no es del todo claro en lo atinente a la naturaleza genética del psiqueo, tenemos a mano tres enfoques teóricos elementales para despejar este asunto: uno de estos enfoques vería en el psiqueo una facultad perfeccionada filogenéticamente (perspectiva que no goza de sustento textual dentro de su obra); otro de ellos apuntaría que se trata de una disposición humana que brota independientemente de las condiciones que se habitan (de lo que se puede encontrar abundante soporte textual, y sobre lo cual concuerdan, por diferentes razones, Castro y Langón [1969, p. 13], y Andreoli [2012, pp. 33-9]); finalmente, un tercer enfoque argumentaría que se trata de una capacidad inherente a los seres pensantes que, sin embargo, fue poco a poco robustecida a través del

⁹ Por mencionar uno de los pasajes más célebres: “(...) cuando se dice que un modo de expresarse más particular es menos esquematizante que uno más general, no hacemos sino una diferencia de grado: se me ocurre que, para explicar esto, Bergson emplearía la siguiente metáfora: entre un lenguaje de términos muy poco generales y otro de términos muy generales, hay la diferencia que entre un montón de polvo y un montón de piedras: el tamaño de las “concreciones”, nada más; el primero será más a propósito para hacernos imaginar lo fluído, lo continuo; pero, en realidad, tan discontinuo es uno como otro; y, del mismo modo, aunque el lenguaje poco general sea representación menos empobrecida de lo mental, sería siempre una expresión inadecuada. En cuanto a W. James, es posible que se le ocurriera esta otra imagen: nuestro discurso representa el “*stream of thought*” como esas líneas y flechas de las cartas marinas representan las corrientes de agua; y, en una carta detallada, donde se usen muchas flechas y muchas rayas para indicar en cada lugar la dirección, la velocidad y otros datos, claro es que se da una representación menos inadecuada que cuando se representa la corriente por unas pocas líneas; pero la diferencia es de grado, y esa representación esquemática es en uno y otro caso inadecuada por naturaleza” (Vaz Ferreira 1940, pp. 117-8). Para la noción de “*intuition*” véase Bergson 1960, pp. 11-2, 22 y 33. Para la noción de “*stream of thoughts*” véase James 1989, cap. IX.

incremento de su ejercicio funcional dentro de la reproducción moral de la sociedad.¹⁰ Sobre este asunto juzgo que tanto las reflexiones de Vaz (2008, p. 148) acerca de la “moral viva”, como la inercia de la argumentación de “¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?”, inclinan la balanza en favor de la tercera opción.¹¹ En resumidas cuentas, sería precisamente ante la carencia de parámetros éticos e institucionales objetivos que los modernos habrían tenido que pulir la habilidad de pensar por ideas, y dejar atrás el esquematismo inherente a los sistemas. Sin embargo, este modo de reconstruir las reflexiones de Vaz no explica, por una parte, su permanente insistencia en separar, tanto ontológica como teóricamente, el mundo interno y el mundo externo, mientras por otra, tampoco da cuenta de cómo se vinculan aquellos ideales históricamente sedimentados, y socialmente disponibles, con la conciencia y sensibilidad morales de las personas. Dejando a un lado aquellos misteriosos “cristos oscuros” que de alguna manera nuestro filósofo entendía como promotores milagrosos del progreso moral, uno puede preguntarse acerca de cuál es la relación que mantenemos con los ideales de caridad, justicia, respeto, solidaridad, éxito, cuidado, tolerancia, y libertad: ¿se trata tan sólo de un horizonte de acción dentro del cual, como si fuera una mera caja de herramientas, seleccionamos la pieza más conveniente para enfrentar un apuro práctico? Agregando varios pasos más de los que puede dar el pragmatismo de Vaz, podríamos explorar este terreno baldío mediante el recurso de la identificación reflexiva que las personas tienen la oportunidad de trabar con aquellos ideales mientras desarrollan sus personalidades mediante procesos institucionalizados de socialización. He aquí, por tanto, el aditivo sociológico que podría conectar la psicología con la historia de lo moral dentro del enfoque de Vaz. Esto, naturalmente, permite llevar al psiqueo más allá de la resolución de conflictos prácticos dentro de lo cual nuestro filósofo la circunscribía (sobre todo con sus nociones de “instinto lógico”, “instinto empírico” y “sentido hiperlógico”), y con ello considerar la posibilidad de abordar el “hambre de tiempo” tardomoderno bajo su luz.

Si bien es cierto que ya no podemos contar con que las instituciones vigentes coagulan una racionalidad suficiente que nos permita actuar correctamente y alcanzar la autorrealización personal, no deja de ser verdad que las personas parecen resolver esta ausencia echando mano de ideales socialmente disponibles. A través de ideales tales como los de libertad, igualdad y fraternidad, no sólo resuelven aprietos prácticos, sino que también organizan grupos, configuran y reconfiguran instituciones, formulan reformas comerciales y agrarias, articulan demandas, y conforman identidades personales. Aquello que Charles Taylor (1996, pp. 49-85) denominaba “marcos de referencia” remite a los arcos de significados de una época en base a los cuales las personas tienen la oportunidad de elaborar diferentes concepciones, vivencias y articulaciones del “yo”. Por esta razón es que los ideales acumulados que Vaz constataba tienen que corresponderse, en alguna medida, y siempre dependiendo del éxito con el que las instituciones sociales logren contrarrestar la anomia poblacional, con procesos más o menos uniformes de elaboración de la identidad personal. Esto quiere decir que las personas llegan a saber quiénes son, y quiénes quieren llegar a ser, en base a prácticas intersubjetivas signadas por preguntas tales como “¿deseo ser alguien respetuoso?”, “¿en qué términos deseo ser amado y a la vez necesitado por alguien?”, “¿con quién, o quiénes, deseo ser percibido de tal o cual manera?”. Las relaciones de reconocimiento recíproco que generamos y regeneramos diariamente se consustancian con los ideales de caridad, profesionalidad, lealtad, y justicia, entre todos los demás socialmente disponibles, haciendo de la construcción de la personalidad una trabajosa articulación normativa del “yo” y del sí mismo. Es inevitable atravesar la

¹⁰ Arturo Ardao, por su parte, entendía que el “psicologismo” de Vaz no era de carácter ontológico, sino estrictamente metodológico (Ardao 1978, p. 172).

¹¹ Según las anotaciones que encontramos en *Fermentario*, Vaz (1940, pp. 32-47) proyectaba la escritura de un libro acerca de la *moral viva* que pudiera operar como contraparte práctica de lo ya investigado en su *lógica viva*.

percepción personal y social de la propia persona con valoraciones relacionadas a la pregunta de quién se desea ser ante sí mismo y ante los demás. De ahí, precisamente, surge la hipótesis de la identificación personal como conexión existente entre los ideales acumulados históricamente, y la intensificación de la conciencia y sensibilidad morales del moderno que Vaz apuntaba. Se trata de una conexión que permite, por tanto, establecer una continuidad entre las estructuras sociales henchidas de reglas, relaciones de poder, significados (Giddens 1993, pp. 164-5) y, por supuesto, ideales normativos, y las relaciones intersubjetivas que se apropian de estos elementos para participar en la reproducción y modificación de tales estructuras, al mismo tiempo que facilitar la conformación de las identidades personales de los actores (Fleitas 2022, pp. 75-8).

Así las cosas, si acaso la hipótesis de la identificación permite conectar aquella acumulación de ideales con la conformación moral de la personalidad, entonces cabe extender la interferencia que Vaz señalaba entre ideales hacia el corazón mismo de la conformación de la subjetividad. Puesto en otras palabras: si le concedemos veracidad a su observación de que “Don Quijote, una aventura a la vez. Aquí, todas juntas, y cada vez hasta más allá” (Vaz Ferreira 1940, p. 185), y asumimos la hipótesis de la identificación personal con los ideales para dar cuenta del incremento de la conciencia y sensibilidad morales modernas, podemos entonces deducir que aquella interferencia molar entre ideales tiene que significar para los procesos de conformación de la subjetividad una interferencia molecular equivalente: “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 (...)* ahí está la superioridad moral nuestra (y la causa de la ilusión de nuestra inferioridad)” (ibíd., p. 181). Esta perturbación trasladada hacia la conformación de la personalidad es lo que cabría hoy día vislumbrar en el “hambre de tiempo”. En la medida en que la conformación de los sí mismos requiere de andamiajes simbólicos socialmente disponibles que incorporan, de este modo, aquellos ideales sedimentados a lo largo de la historia, el individuo se ve con la oportunidad y el desafío de resolver el *modo* de vincularse con estos: “¿en relación a qué deseamos ser tolerantes, y a qué intolerantes?”, “¿en relación con quiénes queremos ser piadosos, respetuosos, e incluso indiferentes?”. En la pregunta de quiénes queremos llegar a ser se cifra gran parte de la urdimbre normativa que los individuos tienen que resolver, en la medida en que, a diferencia de las épocas “premodernas”, consideradas también “tradicionales”, ya no es posible desarrollar las habilidades que requiere el ejercicio de cada uno de los ideales sociales disponibles. Reconsiderando, por tanto, las palabras de Vaz, me animaría a decir que los ideales sociales no interfieren mutuamente *per se*, sino que lo hacen en tanto y en cuanto un agente echa mano de ellos y los considera, evalúa y tematiza para enfrentar un desafío práctico en lo inmediato, y conformar y mantener en el tiempo una autorrelación práctica determinada. Son las personas las que se frustran diariamente por no ser lo suficientemente justas, respetuosas, sinceras y útiles con sus compañeros de interacción; son sólo ellas las que sufren la carencia del tiempo disponible para progresar en el cultivo de las habilidades que requiere la autoexploración honesta (*à la* Rousseau y demás románticos), la consideración moral de todos los seres humanos del planeta (*à la* Kant), la acción de estar pendiente de todas aquellas personas de las que se desea ser parte importante en la vida, alcanzar un reconocimiento apropiado de los propios talentos dentro del ámbito laboral, y otro social en relación con los planes de vida buena que se persiguen (*à la* Hegel y Axel Honneth). La interferencia mutua entre ideales vivenciada por el individuo podría patentarse, como sugiero, en una frustración generalizada y permanente, nacida de la autopercepción de irrealización personal frente al conjunto de ideales sociales hoy disponibles.

En este contexto, la hipótesis que vengo bocetando supone, naturalmente, una premisa que no puedo desarrollar aquí por el espacio disponible, aunque su poca novedad consienta el excusarme de tener que justificarla hasta sus últimas consecuencias. La misma, de hecho, viene al auxilio de un

asunto que queda sin resolver en mi argumentación, a saber, el de por qué no resulta ya satisfactorio, para la conciencia y sensibilidad morales del moderno, la selección de unos pocos ideales para vivir, de allí en adelante, lo más conforme a ellos posible. Vaz lo percibe con claridad al asegurar que la sensibilidad moral actual pivota entre un número creciente de ideales a la vez que, curiosamente, desea satisfacerlos a todos, y además, satisfacerlos “más plenamente”. Este desbocamiento o “hambre de libertad” subjetiva, como lo he sugerido antes, parece también poner de relieve cierto desasosiego social en la medida en que, a la vista de lo dicho, el ensanchamiento normativo que traen consigo los ideales acumulados históricamente tiene que ir de la mano con una ampliación del conjunto de expectativas y exigencias socialmente disponibles. Los individuos, por tanto, tienen que poder desarrollar una subjetividad mínimamente sensible a la mayor cantidad de ideales para poder considerarlos, y luego tematizarlos, a la hora de enfrentar un desafío práctico, lo cual implica intensificar y acrecentar el espectro social de la individualización. De generación en generación los individuos creen ver en juego aspectos importantes de su identidad en un número creciente de *ámbitos sociales*: el empleo, la sexualidad, la amistad, la profesionalización, el cuidado de sí y la familia conforman, entre tantos otros, ámbitos sociales crecientemente autonomizados que traen consigo nuevas exigencias para el desarrollo de la personalidad. Los ideales identificados por Vaz parecen estar ligados, precisamente, a la pervivencia, transformación y extinción de estos *ámbitos*. De ahí que la conciencia y sensibilidad morales modernas puedan ser consideradas un logro histórico forzado por aquellos ideales: el psiqueo tenía que ser cultivado para (i) florecer en medio de un suelo enérgicamente fertilizado por los ideales sedimentados históricamente, (ii) permitirle al individuo navegar entre las opciones disponibles, (iii) y vehicular la formación de su subjetividad moral. Estamos hablando aquí de un incremento significativo de los umbrales de autorrealización en la medida en que los ideales acumulados parecen tirar del individuo, expandiendo con ello los registros de su autopercepción. Las exigencias de realización personal se incrementan, sus componentes se ponen en juego en un mayor número de ámbitos sociales, y como contracara dialéctica nacen nuevas formas de frustración y sufrimiento social. Así lo había visto Nietzsche en aquella referencia a la doliente “mujercita culta histérica” en relación con los sacrificios animales realizados en nombre del progreso científico, y así lo sugiere un sector de la sociología de la psiquiatría (Ehrenberg 2000; Mojtabai, Olfson y Han 2016; Means 2019). No obstante, podría observarse en este punto que la hipertrofia histórica de la identidad no va *tan sólo* de la mano de la acumulación de ideales sociales.

La estremecedora expansión y mercantilización de la autoayuda y psicología del yo (Illouz 2003), de la implementación del psicoanálisis en el mundo laboral (ibíd., cap. 3), de la publicidad (Illouz y Cabanas 2019), del secuestro de la atención (Crary 2001; Beller 2006), e incluso de la urbanización (Castro-Gómez 2009), participan, sin ninguna duda, en todo aquel incremento de los umbrales de autorrealización. Estos posibilitan la conformación de la identidad en la medida en que encarnan aquellos ideales morales, a pesar de que en el proceso no puedan evitar emplear también relaciones de poder, echar mano de otra clase de significados, de distintos tipos de reglas, y de intereses de dominación (Giddens 1993, pp. 164-5). En la ontología social ninguno de estos elementos puede aislarse exitosamente. De todas maneras, sólo aquellos ideales pueden impulsar en los individuos el incremento de los umbrales de autorrealización, al ofrecer un abanico de posibilidades ante la pregunta de quién se desea (y se puede) ser. Aquí es, precisamente, donde el psiqueo puede jugar un papel heurístico de importancia, al remitir a los procesos por medio de los cuales los individuos reproducen y modifican estructuras sociales echando mano de ideales y significados sociales, cumplimentando reglas, y trabando relaciones de poder con los demás. Aquella actividad mental indisponible podría servir de concepto/indicador de los procesos reflexivos que las personas desarrollan una y otra vez para incorporar nuevos ideales, identificarse con ellos, revisarlos, ajustarlos, jerarquizarlos, ponerlos a prueba, y pasarlos a la siguiente generación. Se trataría, por

tanto, del basamento noológico elemental requerido para (i) la agencia social, (ii) el enfrentamiento de los desafíos prácticos inmediatos y, en la medida en que estos se suceden en el tiempo y se sedimentan en la psiquis del individuo, (iii) la conformación de la personalidad moral (antaoño conocida como “carácter”).

Si bien el psiqueo goza en el planteo de Vaz de una naturaleza indisponible, sería injusto concluir que podemos alojar en él cualquier *deus ex machina* de la acción que nos venga en gana. La naturaleza *conflictual* que Vaz le concede a la *moral viva* del moderno nos lleva directamente a comprender la operatividad resolutoria del psiqueo como un *dispositivo* de navegación y no de superación de contradicciones. En otras palabras: nuestro filósofo dejó bastante claro en su momento que la estrechez intelectual revela cierta improbidad individual en la tarea de convivir entre ideales contradictorios y mutuamente interferentes. Esta improbidad mental, hace décadas investigada desde las perspectivas de la “disonancia cognitiva” (Festinger 1975) y del “maniqueísmo psíquico” (Kernberg 1975, p. 265; Jacobson 1964, pp. 199-200), consiste en no poder sostener la incomodidad anímica que produce la discordancia entre creencias, deseos, y opciones objetivamente disponibles. Tal incapacidad, de hecho, lleva a la persona a eliminar las opciones y creencias que no “encajan” óptimamente dentro del conjunto general de sus creencias, procurando mantenerse siempre libre de contradicciones y, por tanto, libre de disonancias, con lo cual se abona una palmaria angostura intelectual. Al respecto, Vaz (1940, p. 141) decía que “[a]ctuando en malos y tristes tiempos descubren algunos que están hechos de una pasta parecida a las mezclas hidráulicas, que, en un medio disolvente, se ponen más duras”. De esta manera podemos asegurar que el psiqueo, a pesar de ser indisponible, sabe revelarse (a modo de instinto “lógico”, “empírico”, o “sentido hiperlógico”) cuando el individuo logra asumir las disonancias que la mutua interferencia de ideales socialmente disponibles produce en él, soportando la incomodidad psíquica a través de la conformación de una personalidad falible, provisional, en construcción permanente, y siempre abierta al disenso: “¡¡qué grandeza la del que siente todos esos ideales –en parte contradictorios; y se da a todos –o a muchos–, sin poder satisfacer del todo a ninguno –y menos a su propia conciencia!!” (ibíd., p. 186). La moral viva que Vaz describía implicaba el desarrollo psíquico de aquellas facultades que nos permiten vivir en democracia con la menor cantidad de certezas posibles. De ahí que la mentalidad moderna no se caracterice, desde su perspectiva, por pretender eliminar los conflictos (sean intrapsíquicos o públicos) à la Rawls o à la Habermas, sino por asumirlos como inextinguibles y, por tanto, como la materia prima desde la cual afrontar la acción moral y política à la Kant, à la Nietzsche, y à la Adorno: “Nuestra moral debe contener todo eso; debe resultar de la combinación de todo eso, y a veces hasta de la interferencia, de la lucha, ¿por qué no?, de todo eso” (Vaz Ferreira 1920, pp. 200-1). Sólo la capacidad de asumir el conflicto como premisa elemental desde la cual dar cara a la acción puede dar cabida a la conformación de subjetividades que no renuncian a realizarse profesional, sexual, política, estética, familiar, social y éticamente a la vez: “Ese sujeto de la permanente tranquilidad de conciencia nunca se habrá planteado problemas morales (...) En casi toda situación, al optar, hay que hacer algún mal o dejar de hacer algún bien (...) Así, el sujeto con verdadera vida moral, duda y sufre: su vida es conflictual” (Vaz Ferreira 1940, p. 21). Luego, Vaz sentenciaba:

Lo que hay es que, dentro de ese procedimiento generalísimo de partir de esquemas y esfumarlos, el especial que consiste en partir de dos esquemas en vez de uno, y de dos *inconciliables*, resulta muy especialmente bueno, porque el mismo conflicto de los dos esquemas crea un estado mental oscilante, impreciso, muy plástico por consiguiente, y especialmente propio para recibir los más delicados retoques (ibíd., p. 123).

A la vista de las identidades subjetivas y colectivas que se afilian a la libertad republicana desde

marcos de referencia ecológicos e indígenas, que defienden también el principio de la igualdad desde contextos raciales y de género extraños a la blancura patriarcal de la *Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano*, y que incluso aspiran a dejar atrás la era del antropoceno mediante una persistente exploración/construcción del umbral humano/no-humano denominado “ciborg”, se nos vuelve hoy imposible imaginar, concebir y vivenciar nuestra vida práctica en la orfandad de aquellos extintos parámetros objetivos de la acción, y sin el desarrollo de aquella peculiar capacidad con la cual Vaz pretendía dar cuenta del fermento de la libertad moderna. Lo que antaño decía ser incompatible, inconciliable, e incluso inconmensurable, hoy día coagula en múltiples e ingeniosos patrones de subjetivación que eliminan poco a poco los obstáculos de la coexistencia de esquemas diversos. Por el momento, sólo las veinticuatro horas del día y los trescientos sesenta y seis días del año se interponen entre la *fáustica* aspiración de satisfacer todos los ideales a la vez, y “más plenamente”, y su consecución. He aquí, por tanto, un enfoque vazferreiriano “a tener en cuenta” para abordar el fenómeno del hambre de tiempo de nuestra modernidad tardía.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2004). *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. esp. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Prólogo, traducción y notas de Gustavo Robles, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Andreoli, M (1993). *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*. Montevideo: Universidad de la República.
- Andreoli, M. (2012). *Pensar por ideas a tener en cuenta: elementos de filosofía política en Vaz Ferreira*. Montevideo: Universidad de la República.
- Ardao, A. (1968). *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República.
- Ardao, A. (1978). Génesis de la *Lógica Viva* de Vaz Ferreira. En: *Estudios Latinoamericanos de Historia de la Ideas*. Caracas: Monte Ávila Editora, pp. 169-95
- Barrán, J. P. (1993). *Medicina y Sociedad en el Uruguay del Novecientos*. Tomo II: *La ortopedia de los pobres*. Montevideo: Banda Oriental.
- Beller, J. (2006). *The Cinematic Mode of Production. Attention Economy and the Society of the Spectacle*. Hanover (New Hampshire): Dartmouth College Press.
- Benjamin, W. (2012). El narrador. En: *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*. Trad. esp. de Micaela Ortelli, Buenos Aires: Godot, pp. 101-30.
- Bergson, H. L. (1960). *Introducción a la metafísica*. Trad. esp. de Rafael Moreno, México DF: UNAM.
- Bianchi, S. M., Robinson, J. F. y Milkie, M. A. (2007). *Changing Rhythms of American Family Life*. New York: Russell Sage Foundation.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Trad. esp. de Manuel Canet Simó, Valencia: Pre-Textos.
- Boretto Ovalle, R. (2019). *Las huellas del gigante. Paseando a través de la singular historia de la Liebig's Company en Fray Bentos*. Fray Bentos: Tradinco.
- Brownstein, M. (2018). *The Implicit Mind. Cognitive Architecture, the Self, and Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Castro, D. y Langón, M. (1969). *Pensamiento y acción en Vaz Ferreira*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.

- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2009). *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Crary, J. (2001). *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Massachusetts: MIT Press.
- Crary, J. (2015). *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*. Trad. esp. de Paola Cortés Rocca, Barcelona: Planeta.
- Curtius, E. R. (1990). *European Literature and the Latin middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México DF: Ediciones Era.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo*. Trad. esp. de Rogelio C. Paredes, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Evans, J., Kunda, G. y Barley, S. (2004). Beach Time, Bridge Time and Billable Hours: The Temporal Structure of Technical Contracting. *Administrative Science Quarterly*, (49), pp. 1- 38.
- Festinger, L. (1975). *Teoría de la disonancia cognoscitiva*. Trad. esp. de José Enrique Martín Daza, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Fleitas, M. (2022). *De la impaciencia tardomoderna de la libertad. Entre patologías de lo social, aritmias de la autonomía y aceleración*. Lima: Ediquid.
- Giddens, A. (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Trad. esp. de Salomón Merener, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goodstein, E. S. (2005). *Experience without Qualities. Boredom and Modernity*. California: Stanford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010). [GW XIV/1] *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. En: *Hegel II*. Trad. esp. de Ma. del Carmen Paredes Martín, Madrid: Gredos.
- Illouz, E. (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. California: University of California Press.
- Illouz, E. y Cabanas, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Trad. esp. de Núria Petit, Barcelona: Paidós.
- Jacobs, J. y Gerson, K. (2004). *The Time Divide: Work, Family, and Gender Inequality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jacobson, E. (1964). *The Self and the Object World*. New York: International Universities Press.
- James, W. (1989). *Principios de psicología*. Trad. esp. de Agustín Bárcena, México DF: FCE.
- Kant, I. (2021). [V-Met/Volckmann] *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*. Trad. esp. de Alba Jiménez y Rogelio Rovira, Madrid: Siglo XXI.
- Kernberg, O. F. (1976). *Borderline Conditions and Pathological Narcisism*. Northvale: Jason Aronson.
- Kierkegaard, S. (2007). *Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trad. esp. de Darío González, Madrid: Trotta.
- Marx, K. (2010). *El capital I. Crítica de la economía política*. Trad. esp. de Wenceslao Rocés, México D.F.: FCE.
- Means, A. J. (2019). Adapting the Xanax Generation: Mediations on Catastrophic Precarity and Postdigital Melancholia. *Postdigital Science and Education*, recuperado de <https://doi.org/10.1007/s42438-019-00070-x>.
- Mendelssohn, M. (1979). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Stuttgart: Hofenberg..
- S. (1997). *El utilitarismo*. Trad. esp. de Esperanza Guisán, Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.

- Mojtabai, R., Olfson, M. y Han, B. (2016). National Trends in the Prevalence and Treatment of Depression in Adolescents and Young Adults. *Pediatrics*, 138(6) recuperado de <http://pediatrics.aappublications.org/content/138/6/e20161878.long>
- Nietzsche, F. W. (2010). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. En: *Nietzsche II*. Trad. esp. de José Mardomingo Sierra, Madrid: Gredos.
- Nisbett, R. E. y Wilson, T. D. (1977). Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84(3), pp. 231-59.
- Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Montevideo: Comisión Uruguaya pro Fundación Internacional Ángel Rama.
- Robinson, J. P. y Godbey, G. (2000). *Time for Life: The Surprising Ways Americans Use Their Time*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Schooler, J. W., Ohlsson, S. y Brooks, K. (1993). Thoughts beyond words: When language overshadows insight. *Journal of Experimental Psychology: General*, 122(2), pp. 166-83.
- Schooler, J. W. y Loftus, E. F. (1993). Multiple mechanisms mediate individual differences in eyewitness accuracy and suggestibility. En: H. W. Reese y J. M. Puckett (eds.), *Mechanisms of Practical Cognition*, New Jersey: Lawrence Erlbaum, pp. 177-203.
- Shakespeare, W. (2003). *Hamlet. Prince of Denmark*. Philip Edwards (ed.), California: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1996). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. esp. de Ana Lizón, Barcelona: Paidós.
- Vaz Ferreira, C. (1920). *Moral para intelectuales*. Montevideo: El Siglo Ilustrado.
- Vaz Ferreira, C. (1940). *Fermentario*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- Vaz Ferreira, C. (1957). Conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía* (1952). En: *Obras de Vaz Ferreira*. Vol. XV, Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes.
- Vaz Ferreira, C. (1963). *Obras de Vaz Ferreira*. Vols. III y X, Montevideo: Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes
- Vaz Ferreira, C. (2008). *Lógica viva*. En: *Sobre lógica. Textos de Carlos Vaz Ferreira*. Estudio introductorio de José Seoane, Montevideo: Ediciones Biblioteca Nacional / Universidad de la República.
- Vygotski, L. S. (2007). *Pensamiento y habla*. Trad. esp. de Alejandro González, Buenos Aires: Colihue.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.