
Coloquio

* Profesor ordinario de retórica en la Facultad de Comunicación de la Universidad de la Santa Cruz. Dirige el Grupo de Investigación *Retórica & Antropología*, del que es miembro fundador. Entre sus libros, está *Ragione e persona nella persuasione. Testi su dialogo e persuasione*. Roma: Edusc, 2012.

No ceder a la tentación de la posverdad Coloquio con Carlos Pereda

“Not giving into the post-truth temptation.
Conversation with Carlos Pereda”¹

Rafael Jiménez Cataño*
Pontificia Universidad de la Santa Cruz
jimenez@pusc.it
<https://orcid.org/0000-0002-3503-0627>

Introducción

Carlos Pereda, nacido en Uruguay (1944), reside en México desde 1979. Es profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la que es miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Es internacionalmente reconocido su trabajo sobre argumentación, desarrollado principalmente en los libros *Conversar es humano* (1991), *Razón e incertidumbre* (1994), *Vértigos argumentales: una ética de la disputa* (1994), *Crítica de la razón arrogante* (1999), y en numerosos artículos, como “¿Qué es un buen argumento?” (1996) y “The Practices of Arguing” (2009b). A estos trabajos se añade, muy pertinente para el tema de la entrevista, el volumen *Sobre la confianza* (2009a).

La idea de obtener una conversación con Pereda para un número dedicado a la posverdad vino de la preocupación de que en 2019 íbamos a aportar material a una bibliografía ya sobreabundante. El posible hartazgo de posverdad en los lectores hacía necesario un particular énfasis en la especificidad de la aportación, que por la naturaleza de nuestra facultad y de nuestra universidad podía residir en el rigor filosófico acompañado del sentido de lo humano, en la capacidad de apelar a todos los recursos de la persona. Para esto, la obra de Pereda nos parecía dotada de un perfil particularmente

¹ •Esta entrevista apareció primero en inglés con el siguiente título “Conversation with Carlos Pereda in Mexico: not giving into the post-truth temptation”, en *Church, Communication and Culture*, vol. 4, n. 3, pp. 351-362, DOI: 10.1080/23753234.2019.1664920

apto por su atención al fenómeno argumentativo, que no se limita a su aspecto racional sino que, como la presenta Harada (2010), es un estudio de la *fenomenología de la experiencia argumental* que va más allá de la pura *razón argumentativa* involucrando a la persona y a la comunidad de personas. Por eso Zagal hace notar que se trata de algo más que de *obtener criterios* para la argumentación: que, por no ser simplemente *teoría de la argumentación* sino *experiencia argumental*, se trata de una *formación del criterio*, lo cual comporta atender también al talante moral de los argumentos y de las personas que argumentan (2013: 189). No es casual que Pereda haya dedicado un volumen a la confianza, que es un *bien primario* perteneciente a la constitución misma del animal humano como persona (2009a: 36) y que en la era de la comunicación engañosa es vital entenderlo para acertar en el modo de conservarlo.

Dudar por sentido crítico o por confusión

Rafael Jiménez Cataño: Se suele presentar la posverdad como un fenómeno en el que los hechos son desplazados por las emociones.²

Carlos Pereda: Desde hace mucho tiempo hay dos fenómenos que desde un punto de vista teórico se conectan. Uno es la posición que afirma que las palabras no tienen referente, o por lo menos no hay un referente directo.

RJC: Que no existe el sentido literal,³ por ejemplo.

² "Adj. Relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief" (Oxford Dictionary, 2019).

³ Durante los trabajos de edición de esta entrevista llegó la noticia del fallecimiento del profesor Marcelo Dascal, a quien citamos más tarde en la conversación. En homenaje a su riquísimo trabajo filosófico y lingüístico, queremos mencionar aquí un texto pertinente, que es una pieza importante de la bibliografía sobre el tema: "Defending Literal Meaning" (Dascal, 1987). Asimismo, por su relevancia en el ámbito dialógico, para cuyo análisis el autor se apoya en la naturaleza viva del pensamiento, queremos mencionar "Colonizing and Decolonizing Minds" (2009).

CP: Que no existe el sentido literal. Ésta es una teoría que el post-estructuralismo puso muy en primer término. Es una teoría de un pensamiento crítico en relación a nuestra capacidad de confiar en los referentes, una teoría que trataba de mostrar que entre nosotros y las cosas hay interpretaciones, hay sesgos, hay prejuicios. Ahora surge este otro problema, completamente desde otro lado, pero los dos convergen. Es la idea de las *fake-news*, la idea de que es imposible distinguir las noticias genuinas de las noticias falsas. Parecerían decir lo mismo las dos ideas, pero esta segunda va contra el espíritu crítico de la primera, pues no se trata de desconfiar del referente, sino de tomar por válido todo signo lingüístico. Extrañamente, las dos tradiciones, que tienen propósitos opuestos, se vinculan. Para decirlo brutalmente: se pondrían muy nerviosos los partidarios de Derrida si se les vinculara con los partidarios de Trump. Pero en ambos casos se da lo que podría llamarse una *religión de la ausencia*.⁴ No hay un mundo con el que se pueda contrastar lo que uno piensa. Nuestro hablar y nuestro pensar son un hablar y un pensar en el vacío. Este hablar y pensar en el vacío es lo que podríamos llamar posverdad.

Si me preguntan cuáles son las posibilidades y peligros de la posverdad, yo diría que hay sólo peligros. Por un lado, es real nuestra idea de que, cuando hablamos y hacemos descripciones del mundo, esas descripciones llevan nuestros sesgos, llevan nuestra tradición, llevan nuestros prejuicios, llevan nuestras pre-orientaciones, pero, pese a todo ello, nosotros podemos de alguna manera confirmar o negar si esas descripciones son equivocadas o no. Hay hechos puntuales que parecería que no tienen importancia, pero la tienen. Por ejemplo, si tú me dices que México está cerca de Roma, eso es una falsedad. Tú me dirás que es un hecho puntual que no tiene

4 En Derrida y, en general, en la filosofía de la deconstrucción, es muy visible el papel de la ausencia. George Steiner, para mostrar lo que avala “any coherent understanding of what language is and how language performs, [...] any coherent account of the capacity of human speech to communicate meaning and feeling” (1991: 3), escribe precisamente *Real Presences*, y llama la posición adversaria precisamente “the deconstructionist and post-structuralist counter-theology of absence” (122).

importancia, pero puede tener repercusiones. Por otro lado, acerca de las descripciones generales está la idea del filósofo de la ciencia Quine de que a veces (para él siempre, pero yo no estoy de acuerdo) nuestras confirmaciones o nuestras falsificaciones no son puntuales sino globales.⁵ De alguna manera siempre tenemos felizmente ese contacto con la realidad; y, aunque a nivel de las grandes teorías, de las grandes abstracciones, ese contacto es difícil, tarde o temprano hay un *no dicho* por la realidad.

RJC: Guillermo Hurtado tiene un artículo que me parece importante, titulado “Por qué no soy falibilista” (2012). Suena muy razonable que uno diga «cualquiera de mis creencias podría resultar falsa», pero eso no es sostenible,⁶ igual que la desconfianza no puede ser un principio de base.

CP: Alguien que propusiera una teoría del lenguaje en la que hubiera sentido sin referente,⁷ en la práctica confiaría en un montón de cosas. Eso nos retrotrae a la vieja idea de Hume, que dice: «Teóricamente puedo poner todo en duda; prácticamente, estoy aquí, sentado, con

5 Es la llamada tesis de Duhem-Quine, “según la cual una hipótesis científica no tiene su propio ámbito circunscrito de consecuencias empíricas a través del cual pueda ser controlada, ya que cada hipótesis está directa o indirectamente conectada a porciones más o menos vastas de la teoría a la que pertenece, o incluso a otras teorías, de lo que se deduce que el control empírico atañe a la totalidad de la misma teoría” (Enciclopedia Treccani, 2010; traducción nuestra).

6 A diferencia del escéptico, que duda de todo conocimiento, el falibilista sostiene que sí es posible conocer, sólo que en todos y cada uno de sus conocimientos pone la posibilidad del error. A efectos prácticos no hay diferencia entre las dos posturas. Salvando las distancias, puede ilustrar este fenómeno la situación que vivió el teólogo presbiteriano Scott Hahn cuando trataba de aclarar qué determina el conjunto de libros de la Biblia. Infallible cada uno en cuanto revelado, Hahn buscaba saber dónde se revela cuáles son. Al acudir a un maestro, Hahn recibió la siguiente respuesta: “All we can have is a fallible collection of infallible documents” (Hahn, 1993: 75).

7 Pereda usa aquí la terminología de Gottlob Frege (1892), donde sentido (*Sinn*) es el modo como un término nos presenta una cosa y referente (*Bedeutung*) es la cosa misma. Dos conceptos que pueden ayudar a entender —aunque no se identifican del todo— son, respectivamente, los de *connotación* y *denotación*.

mis amigos, saludando... eso no lo pongo en duda».⁸ Hay algo así como un principio de confianza general que yo no puedo poner en duda. En un sentido estricto, nunca habrá una época de la posverdad, porque siempre vamos a seguir preguntando: «¿pero es verdad eso?».

La verdad nos sigue importando

RJC: Aunque sea de una manera tangencial, ¿no podríamos señalar como buen subproducto de la posverdad el hecho de que estamos hablando de la verdad más que antes, a veces de un modo nostálgico, como diciendo «¿cómo es posible que no nos importe!»? Por ejemplo, al papa Francisco le atribuyen cantidad de declaraciones y de posiciones. A veces, cuando pregunto: «¿dónde está eso?, ¿dónde se publicó?, ¿cuándo lo dijo?», me responden «pero ¿no te gustó?, ¿no te parece bonito?»; «sí...»; «pues entonces, ¿qué importa?».

CP: ¡Importa! Hace poco se dijo aquí que el papa Francisco había aceptado ser integrante de los foros de reconciliación nacional del nuevo gobierno de México, y creo que fue el portavoz del Vaticano el que dijo que la noticia carecía de todo fundamento (Morales: 2018). Eso se vincula un poco con una historia que se dio en Estados Unidos. Fox News señaló que había habido un acto terrorista en Estocolmo y Trump repitió la idea (Derespina, 2017); parece ser que el embajador sueco dijo que no sabía de qué se estaba hablando, que de hecho Estocolmo estaba en paz. Todo parece indicar que la verdad sigue siendo una idea regulativa y que, por más que intentemos deshacernos de ella, sería como deshacernos de la realidad. No podemos deshacernos de ella. Es por eso que, pese a todas las críticas que hacemos a los medios de comunicación, los criticamos precisamente porque sabemos que en gran medida dependemos de esos medios. Nos duele que no se pueda confiar,

⁸ Véase por ejemplo la conclusión del primer libro de *A Treatise of Human Nature* (Hume, 2007: 171-178).

y sin embargo seguimos confiando. Sabemos que parte de lo que dicen los medios es quizá no totalmente falso pero sesgado.

Esto me recuerda una de esas situaciones horribles que se dan en mi universidad. Durante una huelga larga, en un diario se dijo que un cierto profesor había hablado a favor de la huelga. Yo por casualidad estaba enterado de eso y sabía que habían hablado veinte profesores y sólo uno había hablado a favor. La noticia, sin ser falsa, era engañosa. Es decir, hay noticias verdaderas que conducen al engaño. Creo que viviremos siempre en este claroscuro, pero buscando siempre aclarar algo. Sabemos que, pese a las aclaraciones que hagamos, siempre vamos a tener nuevas oscuridades, nuevos sesgos, nuevos prejuicios, nuevos problemas.

RJC: Entre otras cosas, por eso existe la retórica, según Aristóteles. Dice que la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios y al final vencen (*Retórica*, I, 1, 1355a, 20). Pero al final ¿cuándo? A la verdad hay que ayudarle para que se vea antes. Siempre existe la posibilidad del engaño y del autoengaño, de equivocarse sin querer o incluso queriendo. Son cosas que nos suceden una y otra vez. Eso hace que no esté nunca terminada la búsqueda. Ahora, ese intento de clarificación lo vemos muchas veces como una operación de objetividad, «Tú trata de ser objetivo, de ver las cosas como son», lo cual no es tan sencillo como parece. Volviendo a esa descripción de posverdad tan vaga con la que comenzamos, se siente aquí el peso que tienen las emociones, o los gustos...

CP: O los deseos...

RJC: Los deseos... Sí, hay mucho *wishful thinking* (que es el nombre de un tipo de autoengaño). Hay en esto mucho de subjetividad, a lo cual tendemos a dar una respuesta demasiado objetiva. Me gusta mucho cómo aparece esto en tus dos libros de argumentación (1994a y 1994b), donde se involucra a toda la persona; por ejemplo, al distinguir los tipos de razón. Creo que esto libra bien de esa objetividad demasiado pura. Allí está la objetividad, pero además

estoy yo, cómo entiendo las cosas, cómo me las entienden, y hay un bien de la persona, un interés de la persona, y esto no es necesariamente anti-objetivo, es parte de la realidad. ¿Cómo combinar esto?

CP: Creo que es importante retomar lo que tú dijiste de la retórica. ¿En qué sentido? Quizá en algún momento quisimos demasiado, sobre todo en el racionalismo clásico, cuando la pregunta fue sobre todo: «¿esto es racional?». Quizás ahora hemos dado un paso atrás, o un paso más débil, pero que sigue siendo fundamental. La pregunta ya no es «¿esto es racional?», sino «¿esto es razonable?». Porque justamente la razonabilidad me incluye, nos incluye a nosotros como intersubjetividad. Esto es importante. Como tú decías, las oposiciones muy fuertes, muy binarias, a veces nos llevan por mal camino. Si se crea un concepto de objetividad demasiado desnudo de nuestros accesos a ella, eso puede llevarnos a decir (por una lógica, o mejor, por una sofística del todo o nada): si no hay esta objetividad pura, desnuda, entonces lo único que hay son opiniones, lo único que hay son interpretaciones.

No separar la verdad de las personas

RJC: René Girard, en diálogo con Gianni Vattimo (Girard/Vattimo, 2006), comenta aquella tesis de Nietzsche que dice "No hay hechos, sólo hay interpretaciones" (Nietzsche, 1956: 903), y añade que eso lo decía Nietzsche porque estaba harto de oír a los positivistas que se llenaban la boca hablando de hechos (Girard y Vattimo, 2006: 82). Girard aclara que Nietzsche mismo no pretendía hacer una metafísica con eso: si no tenemos hechos, tampoco tenemos interpretaciones, hay hechos y hay interpretaciones.

CP: Precisamente, juzgamos las interpretaciones a partir de lo que presumimos como hechos. En ese sentido, creo que es importante distinguir las interpretaciones literarias (porque la palabra «interpretación» suele estar muy vinculada al arte) de las

interpretaciones que damos fuera del arte. Me parece importante señalar esto, de nuevo contra los post-estructuralistas, y quizá contra Vattimo, porque pienso que, si uno toma un gran poema, puede seguir interpretándolo *ad infinitum*, y no hay ningún momento en el que puedas decir que la interpretación ha concluido. Esas interpretaciones pueden ser interesantes o estúpidas, esas interpretaciones abren caminos, o son bobas.

Pero en cambio, en otro orden de cosas, me parece que podemos dar otros criterios. Por ejemplo, si yo te dijera que en la Segunda Guerra Mundial en realidad Bélgica atacó a Alemania, tú me dirías «no, eso no es verdad». O, para poner un ejemplo famoso que ponía Austin (1989: 143), si yo te digo que Francia es un hexágono, eso quizá para un niño puede servir, pero tú me podrías decir «no, Francia exactamente no es un hexágono». Me parece que las interpretaciones tienen dos registros completamente diferentes. Uno es el registro, por decirlo así, de la ficción, donde uno da una interpretación tras otra, tras otra, tras otra, y no hay un punto de llegada; y otra cosa es cuando la realidad me urge, por ejemplo la cita que hemos hecho hoy: si tú me dijiste «vengo a las cinco», yo podría haber interpretado que era a las cinco de la mañana o a las cinco de la tarde, y obviamente lo razonable es pensar que es a las cinco de la tarde, porque nadie viene a visitar a alguien a las cinco de la mañana. Es decir: lo razonable es eso.

RJC: ¿No es aplicable aquí el principio de caridad de Davidson?⁹

CP: El principio de caridad, me parece, es exactamente la versión, en la filosofía analítica, de lo que sería el principio hermenéutico

9 “Charity as a matter of finding enough rationality in those we would understand to make sense of what they say or do, for unless we succeed in this, we cannot identify the contents of their words and thoughts. Seeing rationality in others is a matter of recognizing our own norms of rationality in their speech and behavior” (Davidson, 2005: 319. Nótese en el título del texto la mención expresa de nuestro entrevistado). El nombre «principio de caridad» viene de Neil L. Wilson, pero se suele referir a Donald Davidson por el desarrollo que ha hecho de él. Véase por ejemplo, Davidson (1985: 196-197).

en lo que en Estados Unidos llaman «filosofía continental». En ese sentido, cuando estoy interpretando algo, yo tengo que suponer que el otro me está diciendo la verdad, hasta que empiezo a sospechar aquí y allá. Es decir, el principio de caridad o el principio hermenéutico no nos quieren decir que tenemos que ser ciegos a los contraejemplos, ¡todo lo contrario! El punto de partida tiene que ser nuestra confianza. El punto de partida en Davidson sería la confianza en que los otros dicen la verdad, y en el principio hermenéutico, en Gadamer, sería la confianza en la tradición, en la autoridad, pero son confianzas en algún sentido equivalentes. Esa confianza no implica que yo me vuelva un tonto de remate que se cree cualquier cosa. Eso es un malentendido, obviamente.

RJC: Ahora, me parece que son dos los elementos. Uno es presuponer que el interlocutor dice la verdad, o que es inteligente; y otro, presuponer que tiene buenas intenciones. ¿No hay también ese elemento en el principio de caridad?

CP: Sí, pero también en el principio hermenéutico. Cuando confío en el otro, presupongo que tiene buena voluntad. Hay justamente una discusión entre Gadamer y Derrida,¹⁰ donde Derrida dice: «¿Pero cómo descubro yo la buena voluntad?». Y me parece, si no recuerdo mal, que Gadamer le contesta: «Yo no la descubro, la presupongo». Lo que yo descubro es si el otro tiene mala voluntad. Yo parto de que el otro tiene buena voluntad y me está hablando con sinceridad. Algo así como: yo parto, en este momento, de que tú estás usando las palabras en español como yo las uso, y por eso nos estamos entendiendo. Este partir no es un partir ciego. En un momento dado, yo puedo empezar a pensar: en realidad mi interlocutor está usando las palabras de una manera diferente a como yo las estoy usando, y ese entendimiento superficial no es más que eso, un entendimiento superficial.

¹⁰ Encuentro que tuvo lugar en París, en el Instituto Goethe, en abril de 1981. Una publicación relevante sobre este debate es Michelfelder-Palmer (1989).

RJC: Hay matices de este tipo muy ricos, que es lo que hace interesante un diálogo, porque los conceptos no son idénticos, los contenidos de los conceptos entre dos personas no coinciden plenamente.

CP: Desde luego también aquí hay que evitar la sofística del todo o nada. No son idénticos pero se traslapan. Nosotros dos, por ejemplo (y esta es una muestra clara de que tenemos un lenguaje común), si empezamos a discutir de diversos temas, quizá empezaremos a ver nuestras diferencias, pero esas diferencias van a hacerse presentes a partir de nuestra comunidad, de nuestro estar de acuerdo. El desacuerdo siempre es posterior. Por eso hay que insistir en que la falsedad siempre es posterior. No podemos partir de la posverdad. Tenemos que partir (y con esto volvemos al comienzo de nuestra conversación) de la verdad.

Educar a la verdad

RJC: Esta presuposición de la buena voluntad y de la verdad, mientras no se presente un motivo para pensar lo contrario, es paralelo a que uno se confíe. La confianza, dices en tu libro (2009a), es universal, yo no puedo partir de una desconfianza universal. Las desconfianzas son sectoriales, se van descubriendo, se van delimitando, crecen, disminuyen, se descubren, caigo en un error por haberme confiado indebidamente, pero entonces aprendo. Me parece que esto es parte de una posible educación a la verdad.

CP: Me gusta mucho esta expresión, «educación a la verdad», porque me parece que la verdad es algo complicado a veces. Sobre todo cuando hemos tenido demasiadas frustraciones en la vida, la amargura tiende a volvernos desconfiados incluso cuando no deberíamos. Y entonces, resistir a esa amargura creo que es parte del entrenamiento que sería eso que tú has llamado «educación a la verdad», y que es complicado.

RJC: Se trata de algo dinámico y mucho más eficaz que eso que se ha postulado como remedio: sistemas que detecten *fake-news*. Algo se podrá hacer, pero siempre va a ser muy sectorial. Siempre habrá noticias falsas que se presenten como verdaderas, en las que no haya motivos formales para sospechar de ellas.

CP: Y además tenemos que partir de que el 80% o más, el 90% (no sé cómo cuantificarlo) de las cosas que yo sé las sé por testimonio. Es decir, de la mayoría de las cosas, ni puedo acceder a las evidencias, ni, si pudiese, las entendería. Es decir, la mayor parte de lo que yo de alguna manera creo es creencia por testimonio, creencia por confianza.

RJC: ¿Cuál es la diferencia entre confiar y creer?

CP: Yo diría que creer es algo posterior a confiar. Es cuando, de alguna manera, a mis confianzas yo les pongo algo así como una flechita o una estrellita y digo «yo creo en esto», «yo tengo esta creencia».

RJC: ¿Y qué hacer para no confundir la confianza con una esperanza en el sentido más elemental, una expectativa...?

CP: La confianza es un fenómeno doxástico, en el sentido de que tiene creencias, y al mismo tiempo es un fenómeno más primitivo, es un fenómeno emocional.¹¹ Yo no *creo* que esta mesa está enfrente de mí: yo *tengo la confianza* de que está enfrente de mí. Yo no *creo* que estoy hablando con un robot: yo *confío* en que estoy hablando con una persona y no tengo ninguna razón para dudar de ello. Es decir, la creencia es una confianza más delimitada y más fuerte. Cuando digo: «yo creo que Roma es la capital de Italia», tú me puedes preguntar, «pero ¿por qué?»; y responderé que lo he visto en los mapas, y hay gente que ha viajado a Italia y cuenta

¹¹ Emoción se entiende aquí en el sentido de la filosofía del hombre: una dimensión vital, común con los demás animales, de relación del individuo con lo que lo rodea.

de Roma, y puedo contar una serie de historias que se vinculan. La confianza es algo más primitivo e incluso, diría, más animal. Descartes distingue entre la *cognitio* y la ciencia¹² y señala que la *cognitio* es una relación más animal con el mundo, mientras que la ciencia es cuando yo ya doy razones para creer lo que creo. Es por eso que algunas personas han dicho que es una interpretación falsa de Descartes decir que es un fundacionista o fundacionalista,¹³ porque en realidad es un fundacionista a nivel de la ciencia pero no de la *cognitio*, que es lo que de alguna manera nos sostiene en el mundo, nos hace posible habitar el mundo.

RJC: No sé cómo interpretar el aspecto animal de la confianza. Yo más bien pensaba en la confianza como una de las manifestaciones de la índole social del hombre. De esta índole deriva un valor crítico de la confianza. Parecería que crítica y confianza se oponen, pero no, pues si yo me apoyo en lo que otros me dicen es porque tengo razones para hacerlo, no estoy abdicando de mi razón: tengo razones para saber que él sabe y que por tanto me puedo fiar.¹⁴ Pero además yo necesito de la confianza incluso para sobrevivir desde pequeño.

CP: Por eso te hablaba de la confianza como una actitud animal, en el sentido de que antes de que yo tenga mis primeras dudas ya he confiado muchísimo. Y por más dudas que tenga, siempre las dudas van a ser puntuales en relación con mi confianza general. Quizá podamos volver de nuevo —porque tu interés es la posverdad— y decir: ¿por qué nos pone tan nerviosos esa idea de la posverdad? Porque parecería que de alguna manera nos están quitando el mundo, por eso decía al principio que es una *religión de la ausencia*. Ese mundo que habitamos los dos, con mucha más gente, ese

12 Por ejemplo, en las *Meditationes de Prima Philosophia*: en la primera (1983: 22) y más claramente aún en la respuesta a las segundas objeciones (1983: 141, 144-145).

13 En el sentido de que busca individuar unas creencias de absoluta certeza para apoyar sobre ellas las demás creencias de una manera sistemática.

14 “La adquisición de la autonomía es un logro complicado pues consiste en descubrir las mejores razones para creer y actuar en *cada situación*” (Pereda, 2009: 133). L. X. López (2013) profundiza finamente este punto.

mundo intersubjetivo nuestro, parecería que nos lo están quitando. Y parecería que ya no tengo capacidad de distinguir entre la verdad y la falsedad.

Confianza y autonomía

RJC: Ahora, en este esfuerzo, que a veces es demasiado racional, de precisión, de decir «vamos a aclarar las cosas», me gusta mucho ese modo de presentar dos tipos de razón que está en tus dos libros sobre argumentación: razón austera y razón enfática. Dicho muy sintéticamente, la razón unívoca y deductiva, por una parte, y la que acepta la analogía, la probabilidad y la contingencia, por la otra.¹⁵ Creo que es equivalente a otras distinciones, como la de Marcelo Dascal, que les llama «hard reason» y «soft reason» (Dascal, 2004). Me gusta particularmente la idea de que la defensa de la razón se hace defendiendo la enfática (Pereda, 1994b: 320-321), porque la enfática es capaz de entender a la austera y no al revés. La austera es mucho más puntual, hay algunas cosas que se pueden conocer y manejar con cálculo exacto, y otras que no. Pero desde el cálculo yo no entiendo la metáfora, mientras que quien se mueve en metáforas puede entender el cálculo.¹⁶ ¿No podría ser esto una parte muy central de la educación a la verdad? Me refiero a tener conciencia de ello, porque a veces uno se quiere agarrar a la univocidad, al cálculo, porque eso es «lo que me da rigor»...

15 “Nuestro autor propone sustituir la cultura ilustrada de tipo rigorista (que piensa a partir de la razón austera, sin incertidumbre) que ha predominado en la modernidad occidental, por una *cultura ilustrada de tipo argumental* (que parte de la razón enfática, con incertidumbre), pues dicho cambio nos hará ganar capacidad de movimiento y libertad” (Harada, 2010). Harada hace referencia a Pereda (1994a: 258).

16 “Eliminar de la razón, como requisitos necesarios, atributos tales como «criterios precisos, fijos y generales» o «creencias últimas en tanto fundamentos», y vincularla a la delicada aventura de los ciclos argumentales despide un concepto austero de razón, una razón cierta de sí en tanto singular, homogénea, demarcada, con relaciones exclusivamente necesarias. Pero no despide a la razón. Por el contrario, le da la bienvenida a un concepto *enfático* de razón e invita a vivir con su incertidumbre, a enfrentarnos sin cesar a ella” (Pereda, 1994b: 10).

CP: Pero claro, si uno se quiere agarrar al cálculo, a la univocidad, por esta sofística del todo o nada, cuando se descubre que no podemos agarrarnos, ya no podemos agarrarnos a nada, y entonces tenemos ese vaivén equivocado. No podemos tener toda la verdad, pero podemos tener algunas verdades.

RJC: Una profesora de Turín, discípula de Vattimo pero muy lejana de sus posiciones, Franca D'Agostini (de ella tomo la expresión «educación a la verdad», 2017), tiene un libro titulado *Introducción a la verdad* (2011) donde, entre otras cosas, dice que hay muchos malentendidos sobre esta noción (13-20). Algunos razonamientos que supuestamente concluyen que no hay verdad, deberían concluir: la verdad es difícil. Muchas veces es difícil llegar, en algunos casos nunca la conoceremos, pero eso no significa que no haya verdad. Aquí también se aplica la sofística del todo o nada. Hay que saber que no vamos a tener toda la verdad. Toda la verdad, por ejemplo, sobre una persona —porque ahí está el misterio de la persona: no podemos agotarla— o sobre una obra de arte.

CP: Pero no es sólo que yo no pueda agotar a las otras personas: ¡yo no puedo agotarme a mí mismo! A veces me sorprendo a mí mismo con lo que hago.

RJC: Dice Platón que es más fácil llegar a la verdad en comunidad.¹⁷ Es la riqueza que se menciona en tu libro sobre la confianza: la disparidad del material que recibimos de las demás personas (2009a: 22).

CP: Claro. A veces los interlocutores que menos nos gustan nos pueden decir: «te olvidaste de este aspecto, y tienes que considerarlo». Y eso me parece fundamental. Por eso los diálogos socráticos han sido el ejemplo de todas las investigaciones, tanto de la ciencia como de las humanidades. Siempre puede haber un interlocutor que venga a sorprendernos con sus preguntas, con

¹⁷ Véase por ejemplo la *Carta Séptima*, o el capítulo V de *La República*.

lo cual nos dice que el camino es difícil, arriesgado, etc., pero un camino a fin de cuentas. Hay una verdad al final del camino, aunque yo no pueda decir exactamente cuál es.

RJC: No quisiera terminar sin un repaso de los diversos ámbitos de confianza, como vienen en tu libro. Eso podría ilustrarnos para cobrar conciencia de las confianzas que de hecho tenemos. Me gustó mucho una expresión que luego fue título de una entrevista: «Somos inevitablemente confiados» (Pérez / Patricio, 2009). ¿Cuáles son esos ámbitos de la confianza?

CP: Ante todo, partimos de una confianza general. Esa confianza en la que nunca hemos pensado que podemos dudar, nuestro habitar en el mundo, que es habitar con los otros. Luego empieza a haber excepciones a esa confianza general, cuando desconfiamos de determinados ámbitos.¹⁸ Yo sé que, lamentablemente, en la Ciudad de México, o en el país, hay zonas peligrosas, y por lo tanto no voy a las ocho de la noche a una de esas zonas. Estos recortes que hago de mi confianza, recortes particulares, los hago teóricamente. Por ejemplo, no confío en lo que me dicen ciertas fuentes. Una vez, en Estados Unidos, tomé un taxi y el conductor me preguntó si alguna vez me habían llevado a otro planeta los alienígenas, porque a él lo habían llevado varias veces. Obviamente, a partir de ahí pensé que sería bueno bajarme del taxi en cuanto pudiera. Uno va graduando, ése es el punto. Vamos graduando nuestros niveles de confianza. Hay algo así como una, no antinomia pero sí tensión, entre confianza y autonomía, y es una tensión difícil de mantener. Creo que la tradición de los modernos (de la que Descartes y Kant serían dos héroes) es una tradición de la autonomía, y de alguna manera la confianza se vio como un aspecto conservador, pero no podemos

¹⁸ Junto a esta exposición diacrónica, Pereda ofrece una taxonomía de la confianza: confianzas interpersonales, respecto a conocidos o respecto a desconocidos, incluidos enemigos declarados o no declarados, y los correspondientes procesos de ruptura de la confianza. También las confianzas institucionales, con relación a instituciones privadas o públicas, y la confianza comunicativa, sobre todo la confianza en el lenguaje. Los últimos tipos que analiza son la confianza en sí mismo y la confianza en la naturaleza (2009a: 57-113).

prescindir de ella, es más, las necesitamos las dos. Es algo así como cuando a los niños se les ofrecen dos juguetes espléndidos y dicen «me quedo con ambos». Me parece que tratándose de confianza y autonomía uno se tiene que quedar con ambas.

Referencias

- Austin, J. L. (1989). *How to do things with words: The William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, editado por J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press.
- D'Agostini, F. (2011). *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati-Boringhieri. (2017). “Lógica, erística ed educazione alla verità”, en *Eris*, vol. 2, n. 1, pp. 26-42.
- Dascal, M. (1987). “Defending Literal Meaning”, en *Cognitive Science*, 11-3: pp. 259-281. doi:10.1207/s15516709cog1103_1.
- (2004). “Argument, war, and the role of the media in conflict management”, en *Jews, Muslims, and the Mass Media: Mediating the «Other»*, editado por Tudor Parfitt y Yulia Ergorova. London: Routledge Curzon, pp. 228-248.
- (2009). “Colonizing and Decolonizing Minds”, *Papers of the 2007 World Philosophy Day*, editado por I. Kuçuradi, Ankara: Philosophical Society of Turkey, pp. 308-32.
- Davidson, D. (1985). *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- (2005). “Replies to Rorty, Stroud, McDowell, and Pereda”, en *Truth, language and history*. Oxford: Clarendon Press, pp. 315-327.
- Derespina, C. (2017, 20 de febrero). “Trump may have been unclear, but Sweden experiencing a migrant crime wave”, *Fox News*. Recuperado de <https://www.foxnews.com/politics/trump-may-have-been-unclear-but-sweden-experiencing-a-migrant-crime-wave>.
- Descartes, R. (1983). *Meditationes de Prima Philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, vol. 7, editado por Charles Adam y Paul Tannery, Paris: J. Vrin.
- Enciclopedia Treccani. (2010, 4 de noviembre). “Olismo”, *Treccani.it – Enciclopedia online*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Recuperado de <http://www.treccani.it/enciclopedia/olismo/>.
- Frege, G. (1892). “Über Sinn und Bedeutung”, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. 100, pp. 25-50.
- Girard, R. / Vattimo, G. (2006). *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa.
- Hahn, S. / Hahn, K. (1993). *Rome Sweet Home*. San Francisco (CA): Ignatius Press.

- Harada, E. (2010). "Carlos Pereda y la cultura argumental", en *Andamios. Revista de Investigación Social*, 7 (14), pp. 225-262.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*, editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press.
- Hurtado, G. (2002). "Por qué no soy falibilista", en *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, editado por Julio Beltrán y Carlos Pereda. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 175-206.
- López, L. X. (2013). "La antinomia entre confianza y autonomía: el caso de las creencias religiosas", en *Normatividad y argumentación. Carlos Pereda y sus críticos*, editado por Miguel Ángel Fernández y Guillermo Hurtado México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 335-346.
- Michelfelder, D. P. / Palmer, R. E. (eds.). (1989). *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Debate*. Albany, NY: SUNY Press.
- Morales, A. (2018, 2 de octubre). "El Papa no participará en conferencias de paz, dice Vaticano", *El Universal*, Julio 17. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/papa-no-participara-en-conferencias-de-paz-dice-vaticano>.
- Nietzsche, F. (1956). "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre", en *Werke*, Bd. 3, München: Carl Hanser Verlag, pp. 507-925.
- Oxford Dictionary. (2019, 25 de marzo). "Post-truth", *English Oxford Living Dictionaries*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>.
- Pereda, C. (1991). *Conversar es humano*. México: El Colegio Nacional; México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994a). *Razón e incertidumbre*. México: Siglo XXI Editores; Madrid: Siglo XXI de España.
- (1994b). *Vértigos argumentales: una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos; Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- (1996). "¿Qué es un buen argumento?", en *Theoria*, vol. 11. n. 25, pp. 7-20.
- (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus; México: Alfaguara.
- (2009a). *Sobre la confianza*. Barcelona: Herder.
- (2009b). "The Practices of Arguing", en *The Humanities and Social Studies in the Far East*, Special Issue: "Methodology of Philosophical Knowledge", n. 23, pp. 140-147.
- Pérez, J. / Patricio, M. (2009). "Carlos Pereda: «Somos inevitablemente confiados»", en *El Ciervo*, año, 58, n. 705, pp. 10-12.
- Steiner, G. (1991). *Real presences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zagal, H. (2013). "El aristotelismo de Carlos Pereda", en *Normatividad y argumentación. Carlos Pereda y sus críticos*, editado por Miguel Ángel Fernández y Guillermo Hurtado. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas. pp. 189-204.