

FILOSOFÍA EN PRIMERA, EN SEGUNDA Y EN TERCERA PERSONA. ENTREVISTA A CARLOS PEREDA

Juan Manuel Escamilla

Centro de Investigación Social Avanzada

juanm.escamilla@cisav.org

Carlos Pereda es miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y ha sido profesor invitado de varias universidades de América y de Europa. Ha publicado los libros *Debates* (1989); *Conversar es humano* (1991); *Razón e incertidumbre* (1994); *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa* (1994); *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura* (1998); *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles.* (1999); *Los aprendizajes del exilio* (2008); *Sobre la confianza* (2009), y numerosos artículos en revistas especializadas. En 1998 recibió el Premio UNAM de investigación en Humanidad y fue nombrado investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores.

—¿Qué entiendes tú por experiencia? ¿En qué sentido dirías tú que es importante?

Por lo pronto, es inevitable que experiencias en sentido estricto las hagamos en primera persona relacionándonos con segundas personas. Precisamente, la palabra “intersubjetividad” alude a esos nudos: a esos encuentros y desencuentros entre subjetividades. Mi subjetividad, el punto de vista de la primera persona con sus deseos, creencias, emociones, intereses, planes, se vincula y enfrenta otras subjetividades, los puntos de vista de las segundas personas, también con sus deseos, creencias, emociones, intereses,

planes, a veces en continuidad con los míos, en otras ocasiones en notorio conflicto. Lo que llamamos “experiencia vivida” son los encuentros y desencuentros entre esas subjetividades. He aquí una primera tensión inevitable y a menudo dolorosa, entre yo y las otras y los otros. Sin embargo, no puedo ignorar que el punto de vista de la tercera persona tiene también una gran importancia en nuestras vidas: también me constituye y cómo. Por decirlo así, introducir ese punto de vista abarcador me “des-subjetiviza” tanto a mí como a las otras y los otros: abre puertas y ventanas más allá de las experiencias personales. Éste es el momento en que se sustituye la experiencia vivida por experimentos más o menos controlados de algún laboratorio o algo por el estilo. (Aunque inmediatamente percibimos que el sol gira alrededor nuestro en algún momento los saberes astronómicos no enseñaron a no creer más en esa percepción inmediata; aunque desde que llegamos al consultorio insistimos que nos duele cierto diente, al final acabamos por reconocer que el dentista tiene razón y la causa del dolor está en otra parte...) Notoriamente, asumir el punto de vista de la tercera persona tarde o temprano remite a los conocimientos que nos dan las ciencias, naturales y sociales, que a veces confirman y otras refutan la experiencia vivida. He aquí una segunda tensión inevitable y con frecuencia no menos dolorosa pero que también nos constituye. Así, ambas tensiones conforman —repito, no pocas veces dolorosamente— eso que llamamos “personas”. Pero los humanos tenemos una tendencia muy fuerte a esconder y hasta reprimir tales tensiones. Nos disgusta la tensión. De ahí que sucumbamos con frecuencia en vértigos argumentales. La conclusión es clara: pensar con rigor es no permitir que ninguno de esos puntos de vista —de la primera, de la segunda, de la tercera persona— se trague al otro y ni siquiera que lo subordine. De ahí que haya que procurar a cada paso vivificar el pensamiento y la práctica buscando un comercio constante, a la vez que respetuoso y apasionado, entre el punto de vista de la primera, de la segunda y de la tercera persona. A ese comercio le suelo llamar una razón porosa. Quien no sea amante de la ignorancia y de la torpeza debe cultivar la porosidad entre esos tres puntos de vista. Insisto: nuestra

tendencia más espontánea suele ser ir en la dirección opuesta. Desde los materiales de algunas ciencias se quiere imponer la creencia de que las experiencias subjetivas son, en último término, eliminables por el análisis científico. Y desde la subjetividad, a menudo encontramos la creencia de que nada nos puede enseñar un punto de vista más objetivo que la experiencia inmediata que vivimos aquí y ahora: que nuestros dolores, alegrías, anhelos. En cualquiera de esas posiciones se está radicalmente equivocado. Los tres puntos de vista tienen su valor, aunque se trata de un valor relativo en relación con los otros.

—¿Ayuda la enseñanza de la filosofía a enfrentar estas tensiones entre puntos de vista y, así, a no boicotear a la razón porosa?

En América Latina, creo que la respuesta debe ser desgraciadamente negativa. Por un lado, cuando se oye hablar a nuestros estudiantes de los grandes filósofos del pasado, la sensación que se tiene es que eran una manga de locos. Porque resulta, por ejemplo, que Parménides sentenció que el ser es amarillo. Y uno se pregunta “¿Cómo? La palabra ‘ser’ es otra palabra para ‘realidad’. ¿Cómo alguien pudo haber dicho que era amarilla, si la realidad tiene muchos colores?”. Por desgracia, lo primero que se enseña en muchas de nuestras facultades de filosofía es a no hacer preguntas sensatas, preguntas frescas, sino a repetir frases que nadie entiende, comenzando por el profesor. Por el contrario, una enseñanza fecunda de la Historia de la Filosofía debería comenzar por ahí: por rescatar qué es lo que quisieron decir aquellos venerables maestros del pasado y qué nos dicen hoy sobre los problemas de cualquier ser humano. Además, pienso que en América Latina, la filosofía ha estado enferma de Historia de la Filosofía. Más todavía, pienso que se ha apoderado de nosotros una gran confusión: sustituimos la enseñanza de la filosofía por la enseñanza de la Historia de la Filosofía. En realidad, lo que se hace en muchas de nuestras facultades es, en el mejor de los casos, preparar historiadores de las ideas. Pero pocas veces se discuten problemas. Peor todavía, apenas se comienzan a discutir alguno de los problemas

que tradicionalmente se consideran como grandes problemas filosóficos, inmediatamente se atiborra la discusión de nombres propios. Marx dijo eso. San Agustín había advertido de esto. Lacan de aquello, Quine de lo otro... Así, excepcionalmente se discuten los problema mismos. Además, raramente se introducen en estas discusiones, experiencias personales: experiencias de la primera y de la segunda persona. Es decir: parecería que los profesores y los estudiantes de filosofía al ponerse a discutir se olvidan de que son personas con experiencias. Incluso sobre los temas más personales se sustituye la experiencia por las citas. Se habla sobre la amistad, se habla de la muerte, se habla del amor, se habla de la sociedad, haciendo un catálogo de citas que casi no deja ningún intersticio para la voz del que está hablando. Así que me parece que mientras se siga confundiendo la filosofía con su historia, no nos cansaremos de alimentar una razón arrogante en lugar de ayudar a construir una razón porosa.

—¿Por qué te fascina el fenómeno que llamas “arrogancia de la razón”, que resulta en una actitud tribal de volver sobre los mismos lugares comunes y seguros?

La razón arrogante no me fascina, me asombra y me interesa. ¿Por qué? Todos los humanos tenemos mecanismos adictivos muy poderosos que rigen nuestros deseos y emociones. Pero esos mecanismos también están presentes en nuestras creencias y cuando damos razones y argumentamos. Una vez que razonamos a partir de ciertas premisas, queremos seguir razonando a partir de las mismas premisas. Una vez que hemos reconocido algo que puede ser realmente una creencia verdadera, queremos extrapolarla a todas partes y así sucesivamente. Creo que describir esa experiencia, describir lo que tal vez podría llamarse “fenomenología de la adicción” desde el punto de vista de la primera y de la segunda persona es una tarea importante por hacer. Por ejemplo, llama la atención ese desaforado descontrol que suelen despertar nuestras adicciones incluso a los deseos más suicidas. Por otra parte, además de esa “fenomenología de la adicción” de seguro hay también

que investigar desde el punto de vista de la tercera persona las explicaciones sobre los mecanismos físico-químicos que tiene nuestro cerebro por los cuales esos animalitos que también somos los humanos tenemos esta tendencia. Por casualidad, hace poco en una conferencia, alguien dijo –no he investigado para comprobar si esto es verdad– que el cerebro humano es el órgano más adictivo de la naturaleza. Esto sería una información desde el punto de vista de la tercera persona. ¿Por qué tenemos un órgano como el cerebro que tiene esa capacidad que, una vez que se ha acostumbrado a cierta alimentación, no quiere admitir otra? En principio, estos distintos tipos de saberes –fenomenologías, investigaciones físico-químicas– no se excluyen, aunque a menudo nos deleitamos en esas exclusiones –como corresponde a cualquier adicto–. Pero estamos equivocados; por ejemplo, la descripción de una experiencia de celos que pueda hacer la literatura no excluye que esa misma experiencia se explique en términos neurofisiológicos. Creo que esas exclusiones, que provocan vértigos argumentales, es uno de los problemas, yo diría para ponerme solemne, de “nuestra cultura”. Vivimos en medio de una fragmentación de los saberes, y es muy difícil vincular esos saberes.

–Esa fragmentación de los saberes es algo muy moderno y Octavio Paz indica que podríamos considerar la Historia de Hispanoamérica como la de los sucesivos fracasos por instaurar la Modernidad. Entre otros síntomas de ese fracaso está el confundir la sabiduría con el cúmulo de citas, un síntoma que puede ser leído como la suposición de que la propia experiencia, la experiencia en primera persona, no es suficientemente valiosa. ¿Es éste un mecanismo de inseguridad disfrazada arrogancia?

Quisiera atender un poco la siguientes palabras: “un síntoma que puede ser leído como la suposición de que la propia experiencia, la experiencia en primera persona, no es suficientemente valiosa”. A partir de esas palabras podemos reflexionar, creo, con provecho. Ante todo, sospecho que considerar que la propia experiencia no es suficientemente valiosa es una propiedad característicamente

colonial: es propio de colonizados no confiar en la experiencia de la primera persona, sólo hay que confiar, pues, en la experiencia de la Segunda Persona que coloniza al amparo del punto de vista de la Tercera Persona. Así, para el colonizado sólo hay Otro (en nuestro caso, sobre todo si ese Otro habla inglés, francés o alemán). Por eso, es parte de la arrogancia del colonizado estar al tanto de las últimas noticias del Otro. En cambio no hay otro para el colonizador: sólo existe Él y sólo Él. Esa es la arrogancia del colonizador. Así que hay una especie de...

—¿Autovictimización del colonizado?

También. Y, a la vez, una especie de..., la palabra “dialéctica me pone un poco nervioso porque es demasiado pomposa. Pero sí, hay una dialéctica entre la arrogancia del colonizador y la arrogancia del colonizado. Me parece que en esa dialéctica se inscribe el fenómeno a que aludías: ese correr constantemente más que hacia el Otro, hacia el espejismo de lo Otro —por ejemplo, hacia la Modernidad— y siempre llegar tarde. Recuerdo ahora que en su libro sobre Sor Juana, Paz dice que llegamos a la gran comida de la Modernidad cuando ya se ha terminado, cuando sólo quedan las migajas. Yo agregaría: pero esas migajas alucinan, invitan a querer participar de alguna otra gran comida, a la que, a su vez, llegaremos tarde.

—Creo que los puntos que de alguna manera has sugerido —ese no tomar en serio la propia experiencia, esa dialéctica entre la arrogancia del colonizador y el colonizado y la sensación de llegar siempre tarde a lo que importa— son tres fenómenos que están íntimamente relacionados: siempre creemos que llegamos tarde porque no le damos valor a nuestra experiencia presente porque nos sentimos colonizados.

De seguro alguien nos replicará: “Pero, ¿por qué hay que darle valor a nuestra propia experiencia?”. “Respuesta: porque es una parte decisiva de lo que somos. Nada menos y nada más”. Por supuesto, ya advertimos que no hay que idolatrar la propia experiencia, pero

en casi cualquier momento suele ser el punto de partida. Aunque raramente sea --quizá haya también subrayar eso-- un punto de llegada. Y no solo porque nuestras percepciones inmediatas a menudo sean engañosas. También hay admiraciones falsas, y amores falsos, y rabias falsas, y odios falsos. Y en cualquier caso, por ejemplo, para distinguir entre emociones falsas y verdaderas, con frecuencia tenemos que hacer intervenir no solo al punto de vista de la segunda y de la tercera persona, sino también a muchas y variadas voces de segundas personas bien efectivas. No obstante, aunque haya amores falsos, odios falsos, envidias falsas, admiraciones falsas y entusiasmos falsos, partir de la propia experiencia es menos falso que meramente dedicarse a copiar experiencias ajenas.

–En tus trabajos a menudo llamas la atención sobre lo notable que es que los animales humanos seamos permeables a argumentos. Para distinguir entre deseos, creencias y emociones falsas y verdaderas ¿sugerirías la necesidad de introducir estrategias argumentativas?

En efecto, somos animales también sensibles a la razones, a los argumentos. Los argumentos tienen, pues, un lugar en nuestras conversaciones y en nuestras vidas, y un lugar muy importante. Pero no son todo. A menudo se critica los argumentos a partir del mecanismo “todo o nada”. O los argumentos son todo o no son nada. Los argumentos están muy lejos de ser todo o nada; son importantes, a veces son incluso fundamentales. Pero los argumentos no se formulan en el vacío: se construyen con los materiales de la experiencia, y se modulan a partir de expectativas, de deseos e intereses. Entonces, los argumentos, para que sean realmente efectivos y nos lleven por buen camino, tienen que ser parte de ese largo proceso que es un proceso en el que van a intervenir experiencias, deseos, emociones, afectos. Y hay también una educación de nuestras emociones, una educación de nuestros deseos. Es decir, los deseos, las emociones, no son, como alguna vez se ha dicho sobre las emociones, una caja negra intocable. Constantemente se forman y deforman nuestros

deseos: la sociedad, los medios masivos de comunicación, los libros que leemos, nuestros amigos y amores... Es decir, lo que tú y yo deseamos es muy distinto pero todavía es más distinto lo que desea alguien en la selva amazónica. No obstante, hay que tener cuidado: algunos de nuestros deseos serán distintos y algunos otros serán comunes. Pero incluso esos deseos comunes se manifestarán de formas diferentes y van a querer ser satisfechos de manera diferente. Todos tenemos la necesidad y el deseo de comer. Sin embargo, mucha gente no se conformaría con comer ciertas comidas, sino que sólo podría satisfacer su hambre comiendo de cierta manera. Sin duda hay un tronco de deseos comunes. Pero cómo se satisfacen a menudo es muy distinto.

–Hemos quedado en que somos permeables a la argumentación. Pero parece que con más frecuencia nos persuaden, no los argumentos, sino los deseos y las creencias más íntimas, las fantasías incuestionadas, los traumas en primera persona... Así, muchas veces los traumas son quienes nos empujan a actuar. Y parece que es más común ser empujados por esos traumas que tomar decisiones racionales a partir de lo que desde el punto de vista de la tercera persona serían alternativas más aconsejables. ¿Esto qué dice de nosotros?

Creo que los animales humanos somos *también* falsificadores por naturaleza. No es casual que el primer teórico de la argumentación correcta, que es Aristóteles, al mismo tiempo sea el primer teórico de los simulacros argumentativos: de las falacias. Aristóteles de inmediato se dio cuenta que éste es un fenómeno general: que todo lo valioso lo tendemos a falsificar. Se falsifican monedas o cuadros porque tienen valor. De alguna manera, esa falsificación tiene una relación rara con el original. Porque la falsificación es también algo así como un homenaje al original. Claramente, sólo se falsifica lo valioso. A nadie se le ocurre falsificar lo que le parece sin valor. Y los argumentos también se falsifican precisamente porque valen.

–De nuevo regresa la pregunta: ¿cómo distinguir los originales de las falsificaciones?

De muchas maneras. Por lo pronto, atiendo lo que podría llamarse “la falacia de la multitud de principios”. En lógica hay muy pocos principios, cuya violación produce sinsentidos. Por ejemplo, salvo que quieras hacer una metáfora, no puedes decir al mismo tiempo “El cine Manacar se encuentra en el lugar x” y “El cine Manacar no se encuentra en el lugar x”. Es decir, si violamos el principio de no contradicción nuestro discurso o es metafórico o carece de sentido. Creo que algo muy parecido sucede con los principios morales y me parece que uno de los problemas de la historia ha sido que la gente ha confundido eso y cree que para ser “auténtico” —una palabra que Heidegger y Sartre pusieron de moda y que, por suerte, sólo tiene prestigio ya en las aulas más oscuras de algunas facultades de filosofía—, tiene que serle fiel a una multitud de principios. No. Los principios que no son negociables son muy pocos. Por supuesto que existen. Pero son muy pocos. Por ejemplo, un principio que yo no estaría dispuesto a negociar es el siguiente: las personas no se pueden tratar como las cosas, por ejemplo, las personas no se pueden comprar y vender como las cosas. Las personas no se pueden esclavizar. Ese es un principio, creo, irrenunciable. Lamentablemente, creo que es muy común en la vida práctica —en la moral, la política, la religión—, la falacia de la multiplicidad de principios. Así, uno tendría que aferrarse hasta de tonterías como eso de que hay que usar el cabello largo o corto. Claramente, ese es un problema de modas, no de principios. Así, con frecuencia muchas discusiones, muchos conflictos y hasta guerras se producen por multiplicar los principios que han de ser irrenunciables. Por desgracia, entre defender principios y defender tonterías hay muchas situaciones resbaladizas, por ejemplo, el problema de las lenguas. Si una lengua está muriendo, lo que sostiene la lengua no puede ser, digamos, una Secretaría de Estado. Lo que sostiene a una lengua es que la gente la hable. Pero no puedes inventarte un Ministerio de Lenguas para defender una lengua.

–Pero hay gente que incluso mata por una lengua. Y quienes hablamos cierta lengua sentimos que la lengua no es solamente una herramienta entre otras. No es como tener una bicicleta.

–Por supuesto, una lengua es algo que en parte nos constituye. Que habitas y que te habita. Es fundamental para ti. Pero, como tantas cosas fundamentales, llegado el momento tal vez se podría prescindir de ella. (A lo largo de la vida uno va perdiendo tantas cosas que había creído que sin ellas no podría seguir viviendo).

–Todavía regresemos un momento a lo que llamas la “falacia de la multitud de principios”. ¿Por qué te parece tan dañina?

Por un lado, como ya señalamos, tal falacia a veces nos obliga a creer que tenemos que defender lo que no hay ninguna razón para defender. Por otro lado, pensar cometiendo tal falacia suele producir una decepción, una profunda decepción. Si podemos renunciar a todos lo que considerábamos como principios tal vez no haya ningún principio. La falacia de la multitud de principios puede conducir con facilidad a la indiferencia y al cinismo. Que nos parezca que todo vale igual. Pero todo no vale igual.

–Por otra parte, fijate que –y para volver a eso que no queríamos volver, que es la Historia de la Filosofía–, para los grandes filósofos, los principios más irrenunciables suelen ser pocos.

De acuerdo. En Aristóteles hay un inmenso catálogo de virtudes. Pero coordinándolas hay algo a lo que Aristóteles hace referencia con una palabra griega de difícil traducción, *phronesis*, que yo preferiría no traducir por “prudencia” –como es costumbre– sino por “capacidad de juzgar”. Esa capacidad, si no me equivoco, tiene el estatuto de lo irrenunciable: tenemos que educar nuestra capacidad de juzgar si no queremos perdernos en la vida. Con esto, volvemos a un problema que ya hemos rodeado: en la educación de nuestra capacidad de juicio intervienen los argumentos pero también la educación de los deseos y las emociones. Agrego: para

tener capacidad de juicio tenemos que poner bajo control nuestra capacidad adictiva: de vez en cuando aprender a romper con la regla “¡Siempre es bueno más de lo mismo!”.

–Hay una dimensión de la ética aristotélica que me irrita. La gente como yo, los jóvenes, no podemos acceder a ser morales según Aristóteles, porque no tenemos suficiente experiencia del mundo. Lo que Aristóteles nos aconseja a quienes somos jóvenes y queremos vivir una vida de virtud es que nos reunamos, en la medida de lo posible, con quienes tienen ya una vida lograda, con quienes son ya mujeres u hombres cabales. ¿Qué opinas de esta sugerencia?

Los animales humanos somos animales imitadores. Pero podemos elegir imitar a modelos distintos. Aristóteles nos sugiere imitar a quienes son virtuosos de entre nuestros mayores. No encuentro nada reprochable en esa sugerencia. Por otra parte, tal vez en esa observación de Aristóteles hay algo que podemos reformular en términos de un pensamiento más moderno como la máxima: hay que aprender a aprender de la historia.

–Un aristotélico tan fuerte como Santo Tomás ¿no se alarmaría de esa máxima?

Sospecho que cuando Santo Tomás lee a Aristóteles, adopta precisamente esa máxima: para aprender, tenemos que integrarnos y consolidar una tradición. Pero esa respuesta no sería solo la de Santo Tomás sino que también la daría alguien a quien algunos llaman el último aristotélico de Occidente, que es Hegel. Pero de nuevo tengamos cuidado. Ya hemos aprendido que no podemos dejar de aprender pero no de la tradición sino de las tradiciones en plural.

–Querría aprovechar esta respuesta para introducir otro problema: el cosmopolitismo. La tentación de volverse tradicionalista está siempre presente en cualquier tradición: la arrogancia de creer que siempre todo tiempo pasado fue mejor y la de creer que nuestro jardín

es el más verde. Pero toda tradición viene de diversas hibridaciones con otras, esto es, recoge aprendizajes de aquí y de allá.

—De acuerdo, el tradicionalista usa la tradición como el alcohólico el vino. El vino se puede tomar de muchas formas. La mayoría de nosotros tomamos una copa en la comida del domingo, y la gozamos. En cambio, el alcohólico hace un uso muy particular del vino: es presa de una adicción. Para no usar la tradición de manera adictiva, como el tradicionalista, tenemos que pensar que tradición se dice en plural, y que tradición y argumentación no se oponen. Entonces, nuestra tradición no será el único jardín verde: habrá muchos jardines verdes. Reconocer esa simple verdad es ya comenzar a volvernos cosmopolistas. Con maravilloso optimismo —ojalá pudiéramos tenerlo todavía—, en el final de *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz dice que, por fin, las mexicanas y los mexicanos no son presas de una sola tradición sino que son contemporáneos de todas las mujeres y de todos los hombres. Eso significa que nos convertimos en herederos de todas las tradiciones.

—“Contemporáneos”, dice Paz. Eso es distinto de la raza cósmica de Vasconcelos, una apuesta un poco fascista, ¿no?

Por lo menos es una apuesta confusa porque al mismo tiempo quiere ser el lema de la identidad nacional. En lugar de afirmar “Por mi raza, hablará el Espíritu” habría que desear que por todas las razas hable el Espíritu. Pero lo mejor es olvidarse de palabras que han conducido a tanto mal —¡y me quedo corto!—, que han conducido a tantos campos de exterminio, como la palabra “raza”.

—Tengo la impresión de que, luego de la experiencia de los campos de exterminio se nos empequeñeció el alma a los filósofos, y nos da miedo hablar de cosas demasiado importantes: de valores absolutos, totales. No sea que, respaldándose en lo que escribimos, alguien se monte un campo de exterminio. De ahí cierta mudez en que se encuentran hoy los intelectuales más serios, no sólo los filósofos.

Al final del libro de Hannah Arendt sobre Eichmann, éste justifica sus acciones utilizando citas de Kant. Claro, de inmediato Arendt indica que Eichmann no entiende lo que dice: todo su discurso no es más que un simulacro de Kant. No tiene nada qué ver con Kant, porque al centro de la obra kantiana se encuentra el imperativo categórico: que las personas son fines en sí mismos y, por lo tanto, no tienen precio. No se las puede usar y menos torturar. También el uso que se hizo de Nietzsche en el nazismo fue otro disparate, porque Nietzsche fue un cosmopolita que habló con fuerza contra las tentaciones del germanismo. Entonces, los usos que muchas veces se han hecho en la historia incluso de los mejores pensamientos son muy problemáticos. Al mismo tiempo parecería —no estoy nada seguro de lo que voy a decir— que los pensamientos profundos permanecen siempre ahí, en la Historia, como semillas de posibles verdades, pese a sus abusos, pese a su recurrente malentendido. Y se trata de seguir discutiéndolos y argumentando a favor suyo o en su contra, aunque, claro, la posibilidad de la manipulación también está siempre ahí.

—Regresamos así a lo que decíamos acerca de las falacias. El arte de argumentar, apenas se consolida y ya se falsifica: también se consolida como un arte de argumentar tramposo.

Creo que no nos podemos salir de esta ambigüedad porque la vida misma parece ser así. Quizá por eso es que hay que tener, como se dice, un ojo al gato y otro al garabato, en el sentido de que debemos atender con un ojo a los buenos argumentos, a los pensamientos profundos y con otro ojo a sus patologías más perversas. Como se ha observado: con los mismos martillos con que se destruye una cadena se pueden volver a construir otras. Justamente en esa ambigüedad tenemos que movernos y, para eso, no tenemos otra vía que la de cultivar nuestra capacidad de juicio y estar atentos a las tensiones entre los puntos de vista de la primera, de la segunda y de la tercera persona.

–Kant propone un catálogo de preguntas que, de alguna manera revelan una forma de hacer filosofía. Kant dice que las preguntas de la filosofía son “¿Qué puedo saber?”, “¿Qué debo hacer?”, “¿Qué me es dado esperar?” En medio de la crisis de la Modernidad, ¿qué preguntas ha de hacerse la filosofía?

Ha de volverse a formular esas preguntas y otras muchas, todas las que la imaginación centrífuga de una razón porosa sea capaz de formular o, al menos, de esbozar.

–Quiero regresar un momento al punto de vista de la segunda persona porque la segunda persona –para decirlo con un verbo muy nuestro–, es la que apapacha. Pero a veces también desafía, objeta y nos pone nerviosos e irritados. La segunda persona no solo es una fuente de protección: también interpela y condena. Cierta monje medieval sostenía que no hay mayor penitencia que vivir en un convento: todo el tiempo está uno sometido a ese comercio con la segunda persona, que no siempre es reconfortante.

De manera más dramática podemos expresar ese mismo pensamiento como lo hace Sartre en su obra de teatro, “A puerta cerrada”. Si mal no recuerdo la obra se cierra con la afirmación: “El infierno son los demás”. Pero acaso la mejor manera de recoger afirmaciones como esas, es convirtiéndolas en desafíos. Sí, sin duda, yo y todos los demás podemos ser el infierno tan temido y a menudo lo somos. Pero disponemos también de otras posibilidades.

–A propósito del infierno que pueden ser las segundas personas, ¿qué podemos aprender de una muerte tan pornográfica como la que campea por el país todos los días? Es decir: ¿qué sentido tiene que existan los filósofos, los científicos, los artistas, que tú y yo tranquilamente conversemos, si a menudo en derredor hay tal desolación?

El que pese a tanto crimen y desamparo tú y yo sigamos tranquilamente conversando, el que siga habiendo investigación

científica y poetas y pintores, el que los maestros vayan cada mañana a dar sus clases y los obreros vayan a trabajar, el que haya música, en fin, el que continúen los rituales de la vida, es ya una forma de decir: “¡No! Ustedes —y para citarte— y su ‘muerte pornográfica’ no han ganado. Podrán secuestrar y torturar y cortar cabezas, pero no han ganado”. Por supuesto, nosotros, los que conversamos y trabajamos, tampoco hemos ganado. Pero si dejamos de conversar y trabajar, si desesperamos, entonces ellos sí ganan. Por eso me parece un error gravísimo la famosa frase de Adorno, “Después de Auschwitz, no puede haber poesía”. Precisamente, tiene que seguir habiendo poesía como síntoma de que todavía hay vestigios de civilización para que Auschwitz no se repita.