

## ¿CÓMO LEER FILOSOFÍA POLÍTICA?

Aníbal D'AURIA

“Clásico no es un libro (lo repito) que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad”.

Jorge L. Borges, “Sobre los clásicos”, en *Otras inquisiciones*.

## 1. Introducción

En el N° 1 de la revista *Academia* intenté esbozar algunas buenas razones para incluir el estudio de la filosofía política en la formación jurídica de los abogados. Ahora quiero desarrollar algunas líneas y pautas de aproximación a ese tipo de textos (que por cierto, suelen ser de lectura difícil por la especificidad del lenguaje empleado y por su contenido siempre polémico y discutible).

En primer lugar, haré unas consideraciones sobre las dificultades en general que presenta el estudio de la filosofía. Luego, efectuaré algunas apreciaciones acerca de la actitud que puede o debe guardar el lector ante los “grandes pensadores”, tanto universales como nacionales. En tercer lugar, diré unas pocas palabras sobre nuestra situación latinoamericana. Por último, presentaré una serie de consejos prácticos (que quizá parezcan superficiales, aunque no lo sean) para abocarse a ese tipo de estudios.

## 2. Dificultades de la filosofía

Se suele definir a la *filosofía*, etimológicamente, como amor al saber<sup>1</sup>. Pero este lugar común suele ocultar sutilezas importantes. Los antiguos griegos tenían al menos dos palabras diferentes para la noción de amor: *eros*

Nota de los editores: el autor se refiere a D'AURIA, Aníbal, “La filosofía política en la formación del abogado”, en *Academia*. Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires, año 1, n° 1, otoño 2003, pág. 35.

<sup>1</sup> La invención del término suele ser atribuida a Pitágoras; pero su difusión, un par de siglos más tarde, parece deberse a Sócrates, quien la empleaba para diferenciarse de los sofistas: mientras éstos se presentaban como poseedores de saber, él se presentaba como un buscador del saber.

y *filos*. Ambas significaban “búsqueda de” o “atracción hacia” el objeto amado, pero *eros* tenía una connotación patológica que repugnaba a la razón griega: es el amor irracional, voluptuoso, al que el amante se entrega sin reservas hasta su propia aniquilación o perdición. Por ello, la palabrita en cuestión es *filosofía* y no *erosofía*; esto es, porque *filos* es la voz que servía para aludir al amor sano, razonable y conducente hacia el conocimiento (*filos* se asemeja más a lo que hoy llamamos afecto, simpatía o cariño); también es “búsqueda” o “atracción”, pero sensata, reflexiva, no desesperada y, sobretodo, constante (lo que no caracteriza precisamente al *eros*).

Tampoco la palabra *sofía* es fácil de comprender: no es lo mismo que *episteme* (para los griegos, conocimiento fundado, contemplativo y esencialmente teórico) ni, mucho menos, que *doxa* (para los griegos, conocimiento empírico, ocasional, pragmático y no ordenado). Pero por algo, nuestra palabrita tampoco es *filoepisteme* o *filodoxa*; es *filosofía*, porque la *sofía* es un saber más amplio que incluye a la distinción misma entre *episteme* y *doxa*, por lo que esta distinción misma podría ser considerada críticamente desde la propia *filosofía* (porque no es otra cosa que una doctrina filosófica más). Es decir, la filosofía se presenta como búsqueda constante de un saber, pero búsqueda no dogmática, libre de presupuestos axiomáticos fijos: aunque muchos sistemas filosóficos puedan ser dogmáticos, puedan partir de axiomas tenidos como inmutables y atemporales, puedan postular mundos suprasensibles, etc., lo propiamente filosófico hay que encontrarlo, antes que en el resultado logrado, en la “búsqueda” misma que hiciera su autor. Lo propiamente filosófico está en los problemas y en su *intento* de solución, no en la solución circunstancial que cada quien crea haber hallado.

Por lo demás, y pasando a otro asunto, conviene tener mucho cuidado con la noción de “autor” o “filósofo”. Obviamente, las ideas no andan solas por ahí; son expresadas, articuladas y modificadas a través de hombres concretos. Pero siempre será un asunto irresoluble determinar dónde (con quién) nació una idea filosófica. Los que llamamos “grandes filósofos” no fueron individuos aislados, inmunes a cualquier tradición de pensamiento recibida y a todo contexto social impuesto por coordenadas espacio-temporales. Quiero decir que lo que llamamos doctrinas filosóficas o políticas nunca pueden ser resultado exclusivo de un solo individuo; ese individuo ha estado dialogando con otros individuos, famosos

o desconocidos, contemporáneos o, incluso, muertos. Las ideas viven y se desarrollan a través de ese intercambio de discursos, escritos o no escritos, entre los hombres, a través del tiempo.

Sin embargo, esos que llamamos "grandes filósofos" cumplen un papel metodológico importante. En efecto, sería imposible historiar el pensamiento sin ellos; son como indicadores, hitos o indicios, donde las ideas se condensan con mayor claridad. A su través, resulta probable rastrear las transformaciones del pensamiento hasta nuestros días. Sería imposible determinar el pensamiento del Sr. X, vecino, amigo o familiar de Hobbes (por nombrar a cualquier filósofo), quien conversaba todas las tardes con él, y probablemente influyó mucho en sus doctrinas; y a la vez, sería más difícil determinar quiénes y con qué ideas influyeron en el Sr. X, y así... Por eso, podemos tomar a los que llamamos grandes pensadores principalmente como una referencia práctico-metodológica (tal vez ineludible) para trazar a brocha gorda el recorrido de las ideas que hoy nos conforman en mayor o en menor medida. Serían como las más altas cumbres que dividen aguas en los tratados limítrofes: puntos de referencia e inflexión del pensamiento. Pero las ideas no tienen dueño; ellas se apropian de nosotros y frecuentemente —como las obras de arte— suelen expresar más de lo que su propio "autor" cree o quiere decir<sup>2</sup>.

Por ello, la re-lectura de un clásico suele ser hecha desde las propias influencias que esas ideas ya ejercieron históricamente sobre el lector y su contexto (aunque el lector lea por primera vez ese texto). Ni el platonismo, ni el cristianismo, ni el cartesianismo, ni el rousseonismo son exclusivamente creaciones de Platón, de Jesucristo, de Descartes o de Rousseau; y de igual manera, independientemente de que nos llamemos no-platónicos, no-cristianos, no-cartesianos o no-rousseonanos, es difícil determinar en qué medida efectivamente no lo somos en un sentido profundo no consciente. Como escribe Heidegger<sup>3</sup>:

<sup>2</sup> Como apunta Peirce: "...al igual que decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en el cuerpo, debemos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que los pensamientos están en nosotros". C. S. PEIRCE, *El hombre, un signo*, Ed. Crítica, Barcelona 1988, p. 105, nota al pie.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, "De un diálogo acerca del habla", en *De camino al habla*, Ed. Odós, Barcelona 1987, p. 112.

“- No querrá usted decir aquí que, desbordados de curiosidad, nos hagamos una mutua auscultación, sino que, por el contrario...

- ...dejemos que se libere cada vez más ampliamente en lo abierto lo que pide ser dicho.

- Lo que suscita fácilmente la impresión de como si todo se deslizara en lo arbitrario de lo que no obliga.

- Podemos prevenir esta impresión si atendemos a lo que antiguamente enseñaban los pensadores, dejando que éstos hablen con nosotros en nuestra conversación. Lo que digo ahora, lo he aprendido de usted.

- Lo que ha aprendido así ha sido, a su vez, aprendido al escuchar el pensamiento de los pensadores. Cada uno, cada vez, está en diálogo con sus antepasados; y más aún, más secretamente, con sus descendientes.”

Estas consideraciones nos ponen ante un aparente dilema frente a los textos clásicos del pensamiento político (y de la filosofía en general): ¿verlos como rastros arqueológicos de un mundo cultural ya ido o como discursos vivos de interés siempre contemporáneo? Nos enfrentamos ante dos peligros contrapuestos: hacer lecturas de meros anticuarios o hacer lecturas arbitrariamente distorsionadas y anacrónicas<sup>4</sup>. Este dilema es aparente, porque esas ideas del pasado, en mayor o menor medida, aún operan en nosotros, están presentes. Es claro que los sistemas filosóficos emergen en ciertos contextos históricos específicos, y que los “grandes filósofos” no escapan a esas determinaciones epocales. Y es cierto que conocer esas determinaciones socio-históricas ayuda a comprender más cabalmente las ideas de la época. Pero relativizar totalmente un cuerpo de ideas a su época y contexto social no es sólo reducir a periodismo la filosofía, sino que significa también dos cosas graves: 1. distorsionar también a los propios autores, ignorando sus intenciones filosóficas, que siempre buscan trascender su propio contexto socio-epocal, y 2. renunciar a las posibilidades de aplicación concreta de aquellas ideas a la realidad actual, pues no siempre resultan extrañas –previo análisis crítico y *aggiornamento* mediante, claro está– al presente del lector<sup>5</sup>. Pasado y presente no se cortan tan tajantemente como solemos creer: el pasado (la visión que

<sup>4</sup> Ver el interesante trabajo de A. VELAZCO GÓMEZ, *Teoría política: filosofía e historia. ¿Anacrónicos o Anticuarios?*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1995.

<sup>5</sup> Tal ha sido (y es) el proyecto de la escuela de Turín, con Bobbio a la cabeza.

tenemos de él) está determinada por el presente, y a su vez, el presente es producto de una historia. Historiar, re-memorar, es rescatar desde el hoy aspectos siempre parciales del ayer. No se trata de 'describir' el pasado (tarea lógicamente imposible porque el pasado es justamente eso: pasado; ya no es más que un resabio superviviente, consciente o no). Tampoco se trata meramente de aventurar hipótesis verosímiles acerca del pasado desde un presente fijo que pretende sólo mirar hacia atrás. La tarea del estudioso de la filosofía política (y de la filosofía en general) es una suerte de reconstrucción de sí mismo y sus contemporáneos desde el futuro, desde lo que se decide, se quiere y se desea ser: nuestra apertura a un mañana hace que hoy veamos nuestro ayer de cierta manera, pero nuestra apertura al mañana también está posibilitada por aquel pasado: cada generación reconstruye su propio pasado, y relee a los clásicos renovándolos permanentemente según sus propios intereses intelectuales o espirituales.

Claro que filosofar y leer filosofía no son la misma cosa. Es posible ser un gran filósofo sin saber mucho de historia de la filosofía (aunque es poco probable). Sin embargo, renunciar al estudio de los clásicos abre la posibilidad, aunque parezca lo contrario, a la esterilidad creativa: hay quienes creen ser originales y están inventando la rueda sin enterarse que ya ha sido inventada hace tiempo, e ignoran las críticas y mejoras sucesivas que tal invento experimentó luego. Estos enfoques no-históricos de la filosofía, que pretenden filosofar siempre desde el presente y hacia delante, son los verdaderamente anacrónicos, ya que están constantemente recorriendo caminos ya conocidos.

Esto me lleva a hacer algunas consideraciones sobre la filosofía analítica del siglo XX. Creo que la misma es susceptible de dos importantes críticas y de un no menos importante elogio<sup>6</sup>. La primera crítica es precisamente esa desatención hacia la historia de la filosofía como tarea propiamente filosófica (y no meramente historiográfica). Los analíticos han tendido en general a separar tajantemente filosofía e historia de la filosofía, relegando la segunda a los historiadores. Así parecen pretender filosofar fuera de tiempo y

<sup>6</sup> Tal vez convenga aclarar que tales críticas y elogios no son válidos necesariamente para todos los cultores de esta corriente filosófica contemporánea. Siempre hay honrosas y deshonorosas excepciones.

lugar, desde un eterno presente en un espacio sin fronteras. La segunda crítica está muy estrechamente vinculada a la anterior: se trata de la concepción sumamente ingenua del lenguaje que suelen ostentar (o que al menos ostentaron en un primer momento). En efecto, la reducción del lenguaje a mapa de una realidad previamente dada los llevó a aceptar como válidos sólo dos tipos de proposiciones: los juicios sintéticos (empíricamente testeables) y los juicios analíticos (formalmente analizables, tales como los enunciados lógicos y matemáticos); todo otro tipo de expresión cae en la amplísima bolsa de los "sin-sentido"<sup>7</sup>. De esta manera, el 99% de la filosofía anterior, desde los pre-socráticos hasta Nietzsche, queda prácticamente excluida de la filosofía y, a lo sumo, redefinida irónica y despectivamente como poesía o misticismo<sup>8</sup>. Finalmente, la principal contribución de la corriente analítica a la filosofía (y este es el elogio) fue poner sobre el tapete el tema del lenguaje como problema filosófico y proponer una suerte de terapia lingüística para evitar los descarríos del filosofar en la extravagancia discursiva. Así, la corriente analítica también ha hecho su aporte a la historia de la filosofía, alertándonos contra las trampas y enredos lingüísticos que muchas veces los filósofos se ponen a sí mismos. Pero también ha ocasionado no pocos daños a la comprensión y al estudio de las doctrinas filosóficas de todos los tiempos y a la práctica del propio filosofar actual. Afortunadamente, las diferencias entre analíticos y no-analíticos se han ido atenuando, y sus cultores más conspicuos no sólo comenzaron a acercarse menos dogmáticamente a la lectura de otros autores, sino que también abandonaron en gran medida el corral epistemológico en que parecieron recluirse al principio, y gradualmente fueron incorporando nuevos temas a su interés analítico.

### 3. La actitud del lector

Recuerdo a una profesora de filosofía medieval que me dio (siendo yo alumno en la carrera de Filosofía de la UBA) uno de los mejores consejos que recibí como lector: "no hay que pelearse con los grandes autores". Es cierto

<sup>7</sup> Nunca queda claro qué clase de proposición es "sólo las proposiciones sintéticas y las analíticas poseen sentido". ¿Es ésta una proposición sintética o analítica? (¿Quizá un sin-sentido?)

<sup>8</sup> Wittgenstein mismo –seguramente el mayor exponente de esta corriente– advirtió en su segunda etapa los errados enfoques del lenguaje, muy empobrecedores, que esta visión suponía. En sus *Investigaciones filosóficas* recomienda releer su temprano *Tractatus logicus-philosophicus* en paralelo con sus nuevas tesis para apreciar en qué gran medida su anterior posición era desacertada.

que uno suele tener sus favoritos, y que también puede criticarlos y disentir; pero nunca hay que enojarse y, mucho menos, subestimarlos. Ninguno (ni Platón, ni Aristóteles, ni Agustín de Hipona, ni Descartes, ni Rousseau, ni Hegel, ni Marx, etc.) es un tonto. Para poder criticar con fundamento a un filósofo, primero hay que entenderlo, y esto no siempre es fácil. En primer lugar, hay que descubrir con precisión cuál es el problema teórico-filosófico que aquél se planteó, y esto, en general, requiere saber qué dijeron sus antecesores inmediatos: es imposible comprender a Kant sin saber qué escribieron Rousseau y Hume, por ejemplo; y es imposible comprender a Hume sin saber cuáles eran las doctrinas de Spinoza y Descartes. Por eso, la filosofía y la historia de la filosofía no pueden ser tan tajantemente diferenciadas; y cuando alguien quiere abocarse a ella, está introduciéndose en una suerte de diálogo universal comenzado hace siglos y sin término visible. Quiero decir: la virtud más importante de un lector es su buena fe en el intento por entender un texto, acercándose con la mayor apertura mental posible, sin subestimación ni endiosamiento del autor. Sólo así será posible también una crítica honesta y fructífera. Por ejemplo: para criticar seriamente a Hegel no alcanza con decir que escribe oscuramente y que sus libros no son más que “sin-sentidos”; Hegel (como cualquier otro clásico de la filosofía) no es autor que pueda ser leído en la playa como lectura vacacional; es trabajoso y requiere un gran esfuerzo: hay que esforzarse (leyendo y re-leyendo) hasta entender los significados peculiares que adquieren las palabras dentro del sistema; yo no puedo enojarme con el filósofo porque éste no emplea las palabras como yo quiero que lo haga. El modo de escritura y su sentido no son aspectos que puedan divorciarse fácilmente.

Por su parte –y para ir terminando este apartado– Rorty presenta claramente tres modos posibles de abordar la filosofía<sup>9</sup>:

“En nuestro siglo se han ofrecido tres respuestas a la cuestión de cómo concebir nuestra relación con la tradición filosófica occidental, respuestas que transcurren paralelas a tres concepciones del objeto del filosofar: Éstas son las respuesta husserliana (o “cientifista”), la respuesta heideggeriana (o “poética”) y la respuesta pragmatista (o “política”). La más conocida es la

<sup>9</sup> R. RORTY, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona 1993.

primera, una respuesta común tanto a Husserl como a sus oponentes positivistas. De acuerdo con esta concepción, la filosofía sigue el modelo de la ciencia y está relativamente alejada tanto del arte como de la política.

La respuesta heideggeriana y pragmatista constituyen reacciones a esta conocida respuesta "cientifista". Heidegger vira del científica al poeta. El pensador filosófico es la única figura que está al mismo nivel que el poeta. Los logros de los grandes pensadores tienen tan poco que ver con la física matemática o con el arte de gobernar como los de los grandes poetas. Frente a ello, los pragmatistas como Dewey se separan de los científicos teóricos para unirse a los ingenieros y a los tecnólogos sociales –a las personas que intentan hacer que la gente esté más confortable y segura, y utilizar la ciencia y la filosofía como instrumentos para este fin<sup>10</sup>.

Quizá podamos sumar una cuarta posibilidad, cercana a la heideggeriana pero sin la central importancia que ésta otorga a la filosofía y a la poesía como expresión del ser en cada época. Es la actitud escéptico-estetizante (literaturizante) que confiesa Borges en su Epílogo a *Otras inquisiciones*, incluido en el tomo II de *Obras Completas* (Emecé, Buenos Aires 1989, p. 153). Allí escribe:

“... he descubierto (una tendencia) a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial.”

Este borgiano escepticismo<sup>11</sup> estetizante también es una actitud posible ante los grandes textos, que pueden ser leídos como obras maestras de la literatura fantástica. Y ninguno de los cuatro gestos filosóficos parciales resultan necesariamente excluyentes de los otros. Tal vez el gesto propiamente filosófico consista en un “ensamble” –siempre epocal y renovable– de todos estos gestos parciales<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 25

<sup>11</sup> El escepticismo, lejos de ser el tan estigmatizado archienemigo de la filosofía, es en verdad su permanente aliciente y estímulo. El verdadero escepticismo no es el que nunca pregunta, sino el que siempre re-pregunta.

<sup>12</sup> Algo así es lo que sugiere Alain Badiou, quien entiende a la filosofía como ensamble del matema, el poema, la invención política y el amor. Ver A. BADIOU, *Manifiesto por la filosofía*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires 1990.



#### 4. Desde este rincón del mundo

Uno escribe (y piensa y lee) desde un aquí y ahora, o sea, determinado ya-siempre por cierta situación espacio-temporal, inmerso en una tradición y un contexto resultado de una historia. Ahora bien, escribir (y leer y pensar) sobre esa misma historia desde una mirada retrospectiva, viene a mostrarse como un volverse del pensamiento sobre sí mismo, esto es, la historia del pensamiento no es otra cosa que reflexión del pensamiento desde sí y sobre sí. Por esto la historia de la filosofía puede mostrarse a la vez como filosofía de la filosofía<sup>13</sup>.

Esta reflexión del pensamiento, que es la historia de las ideas, requiere, a su vez, ponerse límites a sí misma. En efecto: ¿qué pensamiento?, ¿cuáles ideas? En primer lugar, digamos que la etiqueta 'ideas políticas' no especifica demasiado, ya que la filosofía toda nace como filosofía política, y que tales designaciones curriculares y académicas son en sí mismas ideas con vida histórica, con implicancias políticas, que merecen ser reflexionadas, historiadas, re-comprendidas desde el hoy.

Pero, precisamente, porque uno escribe, piensa y lee desde un aquí y ahora, inmerso en un tradición y un contexto espacio-temporal, resulta tan importante conocer las obras de los grandes autores universales como de los nacionales. No sólo están Platón, Rousseau (y otros) vivos en nosotros aunque no los hayamos leído, sino también, en tanto somos habitantes y productos de este rincón del mundo, Moreno, Echeverría, Alberdi, Sarmiento (y otros) siguen influyéndonos aunque no los hayamos leído.

La originalidad del pensamiento depende más del lugar desde donde se reflexiona que del objeto que se fija. El auténtico ecumenismo no consiste en pensar como un francés, un alemán o un norteamericano; pero, por otra parte, un auténtico pensar original tampoco consiste en encerrarse en un parroquianismo chauvinista. Ni el snobismo ni el narcisismo ayudan. No se trata de hacer filosofía en Buenos Aires como un profesor de Oxford, pero tampoco de hacer malambos discursivos sobre la pampa que poco o nada contribuyen al pensamiento universal. Se trata de hacer filosofía, esto es, de reflexionar no provincianamente, sobre temas uni-

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, la propuesta de César CANSINO, *Historia de las ideas políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos*, Ed. Cepcom, México 1998.

versales, pero sí desde las peculiaridades de nuestra situación cultural. Como decía burlescamente Borges: el libro árabe por excelencia es el Corán, y no precisa hablar de camellos para ser auténticamente árabe y universal al mismo tiempo.

## 5. Consejos prácticos de lector

Quiero terminar estas reflexiones un tanto desordenadas con unos pocos consejos prácticos.

Primero: un texto filosófico se lee estudiándolo; no es un simple relato veraniego; conviene hacer, al menos, tres lecturas seguidas: una amplia y global (la primera); otra detenida y puntillosa, anotando en los márgenes y subrayando frases, objeciones e ideas (la segunda); y otra, nuevamente, global y sintética, para hacer resúmenes o fichas a guardar entre las páginas del mismo libro.

Segundo: entender que nunca se termina de leer un libro de filosofía. Uno puede (y debe) volver recurrentemente al texto, y siempre encontrará nuevos significados y sugerencias. Cuanto más leo otras obras, más cosas puedo encontrar en un texto ya (aparentemente) leído. Releer un texto, después de un cierto tiempo, es como leer un nuevo libro.

Tercero: no temer el uso de bibliografía secundaria de apoyo para el abordaje de algunos pensadores; pero nunca limitarse a ella. Hay filósofos a los que difícilmente se pueda leer directamente, sin apoyo de comentaristas. Sin embargo, el comentarista debe ser evaluado desde el filósofo al que trata, y no a la inversa.

Cuarto: el tiempo existencial que podemos dedicar al estudio y la lectura es limitado; conviene saber elegir el material. La opción por los clásicos nunca nos defraudará. Evitar la tentación de caer en ciertas modas académicas que nos imponen lecturas intrascendentes en desmedro de las que seguramente marcan una época. Conozco profesores que viven pendientes del último artículo publicado en la revista de filosofía de alguna secundaria universidad norteamericana, pero ignoran olímpicamente las obras de Kant, Hume o Locke.

Quinto: no limitarse a un texto de un autor (aunque sea el más afamado de su producción), sino tratar de leer y estudiar la mayor parte de su obra.

Sexto: no limitarse a una sola tradición filosófica (v.gr. la continental europea o la anglosajona), ni tampoco a pensadores de habla no española o de habla española. Especialmente, como rezaba el apotegma de los jóvenes románticos de 1837, tratar de poner un ojo en lo universal y otro en nuestro contexto idiosincrásico.

Séptimo: no enrolarse en partidos filosóficos cerrados y tratar de aprender de los autores que dicen cosas distintas a las que pensamos; la gracia de leer un libro, como la de escuchar una charla, consiste en confrontarse con ideas diferentes, heterodoxas; para escuchar o leer lo que ya pienso, mejor es no perder el tiempo.

Octavo: en la medida que sea posible, tratar de leer a los grandes pensadores en su propia lengua; pero tampoco renunciar a su lectura si ello no fuera posible: siempre hay más o menos buenas traducciones (aunque haya que estar siempre en guardia, manteniendo una actitud crítica contra la propia comprensión).

Noveno: leer lentamente, sin apuros; es mejor leer bien un texto y comprenderlo, que leer cien solapas de tapa en las librerías para ostentar falsa erudición impresionando a los colegas, mintiéndoles y mintiéndonos sobre nuestra formación.

Décimo (pero no menos importante): disfrutar de la lectura; no forzarnos (como decía Borges) leyendo autores que tal vez no han escrito todavía para nuestro paladar; pero tener siempre presente que el paladar también se forma, de a poco, tanto para los libros como para el vino y todos los placeres.

Barrio de Florida, invierno de 2004