

LA AMENAZA DEL SOFISMA

POR

ANDRÉS JIMÉNEZ ABAD

SUMARIO: 0. INTRODUCCIÓN.—1. INDICIOS DE UNA DESCOMPOSICIÓN PROFUNDA.—2. LA CULTURA Y SU ESTATUTO ANTROPOLÓGICO.—A) *Caracterización de la cultura.*—B) *Sociedad y cultura.*—C) *Cultura y humanismo.*—3. LA «ECLOSIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS».—A) «*Saber es un poder.*»—B) *Caracterización de las ideologías.*—C) *La «voluntad de poder.»*—D) *Utopía y subversión.*—4. LOS SOFISTAS Y LA CULTURA.—A) «*Sabios seductores de Atenas.*»—B) *La retórica, al servicio del poder.*—C) *La concepción sofística del hombre.*—5. LA ANTROPOLOGÍA DE SÓCRATES. EL RENACER DE LA «PAIDEIA» Y LA CULTURA MORAL.—6. LA RECUPERACIÓN DE UNA CULTURA PROFUNDAMENTE HUMANA.

«En la praxis tiene que demostrar el hombre la verdad, es decir, la realidad y el poder, la efectividad de su pensar. La disputa sobre la realidad o no realidad de un pensamiento, prescindiendo de la praxis, es una cuestión puramente escolástica».

(Karl Marx, 2.^a tesis sobre Feuerbach).

«Toda mi ocupación es trabajar para persuadirlos, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y su perfeccionamiento; porque no me canso de decirlos que la virtud no viene de las riquezas, sino, por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares».

(Platón, *Apología de Sócrates*).

0. INTRODUCCIÓN.

Decía San Agustín que una sociedad es un grupo de personas, grande o pequeño, que están fundamentalmente de acuerdo acerca de lo que aman.

No quisiera yo enmendarle la plana al santo Obispo de Hipona, pero creo que quizás no pueda decirse que en nuestras sociedades políticas de hoy exista acuerdo acerca de lo que se ama. Algunos grupos e individualidades parecen empeñarse en que, al menos, nos pongamos de acuerdo sobre el objeto de nuestras aversiones. Ya que no somos capaces de amarnos, al menos lleguemos al consenso de enderezar nuestros odios contra algún enemigo común. Pero jamás por la línea de la disolución, que es la esencia misma del odio, pueden consumarse los empeños humanos.

A Nietzsche le gustaba «filosofar con el martillo»; su pensamiento no ha engendrado sino desolación.

1. INDICIOS DE UNA DESCOMPOSICIÓN PROFUNDA.

Si admitimos, con Th. Maulnier, que la cultura traduce en creaciones objetivas la intuición del mundo de una colectividad humana, el sentido que da a su vida, y las preguntas que se plantea a sí misma, o sobre sí misma (1), no dejaremos de advertir que la sociedad capitalista moderna ha engendrado —por lógica o como reacción, que en cierto modo también es lógica— una serie de valores que vienen a minar sus mismos cimientos.

Hoy, a esas vigencias, a esta novedosa intuición del mundo, gusta denominarla «anticultura». Y, así, el sentido que se encuentra en la vida resulta ser un sinsentido. Y las preguntas que la colectividad se autoplantea parecen complacerse en su

(1) Maulnier, Th.: *Le sens des mots*, Flammarion, París, 1977.

profundo escepticismo. Y la conciencia que a duras penas la sociedad va adquiriendo de sí, bascula entre el resentimiento y esa suerte de «mala conciencia» que permite a la clase favorecida condenar sus propios privilegios sin dejar por ello de disfrutarlos.

Decía Aristóteles que, si el hombre fuera el ser supremo, la actividad más excelente sería la política. A pesar de no ser extremadamente piadoso, el filósofo estagirita tampoco era ateo y, por ello, consideró que la suprema actividad del hombre era la contemplación de las cosas divinas.

No todos han pensado de igual modo, y, así, la Historia es rica en ejemplos notables de la férrea conexión existente entre el antropocentrismo y la «politización» de la vida: De la Sofística griega al Renacimiento; de éste a la Ilustración (2); del Siglo de las Luces al vertiginoso fin de nuestro milenio, vemos rutilar una de las constantes más claras de la Historia de Occidente y, probablemente, también uno de los más críticos síntomas de nuestro tiempo: *la ideologización de la cultura*. Sofistas de antaño y hogaño, hombres brillantes rezumando elocuencia y adoración por cierto tipo de humanidad: En la Grecia de Pericles, Protágoras, Gorgias, Calicles, Trasímaco o Critias; en el Renacimiento, Erasmo, Bacon, Maquiavelo o Montaigne; en el Iluminismo, Locke, Hume, Rousseau, Condorcet o Voltaire; en nuestros días, los epígonos de Nietzsche, Marx o Comte, los abanderados del totalitarismo, del pragmatismo, del positivismo, del nihilismo...

(2) Cfr. Hazard, P.: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Pegaso, 1975. El autor muestra el innegable parentesco existente entre el Renacimiento y el alumbramiento del siglo XVIII: «La misma negativa, por parte de los más audaces, a subordinar lo humano a lo divino. La misma confianza concedida a lo humano, que limita todas las realidades, resuelve todos los problemas o considera nulos los que es incapaz de resolver, y encierra todas las esperanzas. La misma intervención de una naturaleza, mal definida y omnipotente, que no es ya la obra del Creador, sino el impulso vital de todos los entes en general y del hombre en particular... Las mismas rupturas... Las mismas disputas interminables...» (pág. 415 y sigs.).

2. LA CULTURA Y SU ESTATUTO ANTROPOLÓGICO.

A) *Caracterización de la cultura.*

La noción de «cultura», que hunde sus raíces etimológicas en el mundo clásico greco-latino, incorpora en su riquísimo contenido semántico la acción de «cultivar», de fomentar y de dar auge a «lo que hay»:

1.º en la naturaleza (*Physis, natura*).

2.º en el hombre (*Areté, virtus*).

En el primer aspecto, nos movemos dentro del ámbito de la naturaleza, de los seres cuya esencia y existencia originarias no se deben al hombre. (De ahí, por ejemplo, el vocablo «agricultura»).

En el segundo, se alude a una acción que repercute en la índole humana, en esa «segunda naturaleza» integrada por los hábitos y capacidades operativas del hombre. Dentro de este segundo aspecto podemos distinguir dos importantes vertientes:

a) El «cultivo» de las energías propiamente humanas, que constituye la interioridad del hombre y dan lugar al incremento de su libertad moral. Es la vertiente *subjetiva* de la cultura; por así decirlo, constituye su sentido más profundo y esencial: el perfeccionamiento cualitativo, la formación integral del ser humano, el humanismo pedagógico.

b) El incremento de la capacidad productiva y operativa del ser humano, traducible en el ámbito de los objetos suscitados por su actividad. Esta vertiente constituye lo que podemos denominar «cultura en sentido *objetivo*»: Cultura, aquí, sería el «conjunto de creaciones por las que el hombre se refleja en el mundo, imprimiendo en él su huella (3).

Así entendida la cultura, en su sentido objetivo, podemos

(3) Cruz Cruz, J.: *Intelecto y razón*, EUNSA, Pamplona, 1982, página 174.

comprender el estatuto «sociológico» que a su vez comporta (4). Desde este punto de vista, se caracteriza la cultura como el conjunto de contenidos ideales y objetos materiales a ellos ligados e instituciones, que definen, por su relevancia a nivel interpersonal, los criterios y modos de enfrentarse a la realidad en general, propios de una colectividad en un momento histórico determinado. Vendría de este modo a aproximarse a lo que Ortega y Gasset denominaba las «vigencias».

Ahora bien, el hombre «cultiva y humaniza» el mundo para cultivarse y humanizarse así mismo; cultura significa *humanización del hombre y del mundo*. O, dicho de otro modo: La finalidad de la cultura en sentido objetivo es la vertiente subjetiva de la cultura: el enriquecimiento moral del ser humano.

B) *Sociedad y cultura.*

La sociedad, empezando por la familia y terminando por el Estado, tiene la misión de transmitir la cultura objetiva, la cual expresa a su vez la altura y dignidad del hombre respecto de la mera naturaleza, su «distinción» y su «distancia», por las cuales se verifica el hecho de que el hombre no se agota en la naturaleza, sino que, partiendo de ella, se proyecta a sí mismo a través de la historia hacia metas y destinos de perfección-entitativa, de verdad y libertad, que configuran el sentido cabal de su existencia como ser personal.

(4) Dilthey, y a partir de él diversos géneros de historicismos, ha intentado la comprensión de la cultura desde este nivel, que al absolutizarse en conexión con el pensamiento hegeliano ha dado origen a una consideración del hombre y de «lo humano», tendente, a menudo, a reducirlo al conjunto de sus objetivaciones. El reduccionismo así operado —latente, por ejemplo, en planteamientos como el estructuralismo, el pragmatismo, en el positivismo historicista de Cassirer, en Sartre y en el teórico máximo del eurocomunismo, Gramsci—, es evidente: el hombre «no es más que» su «hacer», lo que ha producido. Incluso llegará a pensarse que el hombre mismo no es sino —a su vez— un producto cultural más...

Transmitir y crear la cultura objetiva es, por consiguiente, hacer libre al hombre, ofrecerle vías al descubrimiento del sentido último de su vida.

Lo que importa de la cultura es la índole ejemplar de una humanidad que se refleja y plasma en el arte, en la moral, en las instituciones y en las manifestaciones culturales todas que, recíprocamente, ofrecen una configuración adecuada de la vida. Una cultura es perfecta no sólo cuando ofrece realizaciones objetivas técnicamente consumadas, sino cuando éstas repercuten en la vida y la elevan.

La misión principal de la sociedad será, no sólo ni principalmente, acaparar una cultura lograda por tradición y por investigación, sino transmitirla para que se extienda al máximo de hombres posible y se ponga realmente al servicio de la humanidad integral y verdadera del hombre.

Werner Jaeger, en su monumental *Paideia*, recuerda que para hombres como Sócrates o Aristóteles no tendría nada que ver el concepto técnico actual de la política y del Estado, en su sentido abstracto característico, con la noción de «polis», la cual se erigía en «fuente de los bienes supremos de la vida y de las normas de vida más altas», y venía penetrada de un profundo sentido moral interior (5).

Para Sócrates, según veremos un poco más adelante, la cultura es la aspiración a una ordenación de la vida cuya meta es el cumplimiento del destino espiritual y moral del hombre. La *paideia*, el cultivo interior del hombre, consiste en poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida.

V. Frankl, fundador en nuestros días de la tercera escuela vienesa de psicoterapia, no ha dudado en afirmar que en nuestra época «la educación ha de tender no sólo a transmitir conocimientos, sino también a afinar la conciencia, de modo que el hombre preste atento oído para percibir el requerimiento inhe-

(5) Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1971, págs. 450 y sigs. Cfr. Platón: *Critón*, *Gorgias* y *Apología de Sócrates*, donde queda bellamente reflejado el ideal socrático de cultura.

rente a cada situación. En unos tiempos en los que los diez mandamientos han perdido, al parecer, su vigencia para tantas personas, el hombre tiene que estar capacitado para percibir los 10.000 mandamientos encerrados en 10.000 situaciones, con las que le confronta su vida. Y esto no sólo hace que la vida le parezca de nuevo plena de sentido, sino que él mismo se inmuniza contra el conformismo y el totalitarismo, estas dos secuelas del vacío existencial. Y es que sólo una conciencia despierta da al hombre capacidad de «resistencia», de modo que ni se pliega al conformismo ni se inclina ante el totalitarismo.

«De una u otra manera —continúa Viktor Frankl—, la educación es hoy más que nunca una educación para la responsabilidad. Y ser responsable significa ser selectivo, ir eligiendo. Vivimos en el seno de una *affluent society*, estamos sobrecargados de incentivos a través de los *mass media* y nos hallamos en la edad de la píldora. Si no queremos quedar sepultados bajo esta oleada de incentivos, si no queremos hundirnos en una total promiscuidad, entonces tenemos que aprender a distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es, entre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene» (6).

C) *Cultura y humanismo.*

Desde este punto de vista, la cultura auténtica ofrece un sentido a la concepción del mundo que enriquece y cualifica la existencia humana y el complejo de las realizaciones que la acompañan y enmarcan en un peculiar contexto histórico. Un ámbito de valores que estructura de modo semejante el ámbito humano ha de reposar indispensablemente en un concepto y valoración comprensiva de lo que el hombre «es».

En su sentido amplio, la cultura es «una imagen existencial

(6) Frankl, V.: *Ante el vacío existencial*, Barcelona, Herder, 1982, pág. 32.

humana; para medirla, no bastará sólo preguntar qué consigue, sino también qué se hace en ella del hombre» (7).

Pero la consideración básica del hombre en su verdad no puede reducirse a «praxis» —en el moderno y, por lo demás, desvirtuado sentido de la palabra—, a efecto y reducto mensurable, o a mero correlato de una situación de dominio. El hombre no se agota en su «hacer». El hombre es siempre «más». La condición de ser libre que es propia del ser humano, su naturaleza personal y, por lo tanto, irrepetible, incalculable, «inmensa», hace insuficiente y peligroso todo intento de reducir la «cultura», con su denso contenido existencial, al ámbito del «hacer», del «tener» o del «poder».

3. LA "ECLOSIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS".

A) "Saber es un poder".

El siguiente diagnóstico, a primera vista entusiasta, de E. Spranger presenta en su trasfondo un anuncio aterrador: «Nuestra cultura actual —afirma este autor— es el sistema de disponer de modo ilimitado sobre medios ilimitados» (8). La preponderancia de la técnica trae consigo el aprecio exclusivo por la eficacia y habilidad en la instrumentación de medios, con el consiguiente desprecio de la consideración de los fines últimos de la existencia. Tal preponderancia reduce y concreta el marco de la cultura a la consecución planificada e inexorable de la dominación del entorno natural y humano, con vistas a un «funcionamiento aplastante» y una formalización y registro de hechos, de incentivos y reacciones, de estímulos y respuestas, «neutros de suyo» y, por lo tanto, aptos para lo que en su momento pudiera interesar.

(7) Guardini, R.: *La cultura como obra y riesgo*, Madrid, Guadarrama, 1960, pág. 20.

(8) Spranger, E.: «¿Vivimos en una crisis cultural?», en la obra colectiva: *¿Dónde estamos hoy?* R. Occidente, Madrid, 1962, pág. 35.

De este modo, lejos de construir una ciencia y una técnica al servicio del hombre en su verdad, como se desprende de una consideración cabal de la cultura, e instaurado el principio de que «todo saber es un poder» —Marcuse, Gramsci, Sartre, Marx, Kant, Locke, Hobbes, Descartes, Bacon, Gorgias— (9), «la neutralidad de la ciencia y de la técnica se hallan dominadas por un *operacionismo*, en el cual ambas obedecen a la misma lógica y a la misma racionalidad: las de la dominación» (10).

La cultura sufre hoy, indudablemente, una inversión fundamental al quedar supeditada a la praxis humana, a la utilidad y la eficiencia tecnológico-política. Nada impide que el hombre, ajeno a toda consideración respetuosa —«filosófica»— de su dignidad, sea reducido a («nada más que») lo que es capaz de producir, medido y evaluado por quienes están en posesión de una capacidad dominadora superior. Más adelante estudiamos el paralelismo estricto existente entre la cultura de los sofistas griegos y la nuestra.

Las aspiraciones totalitarias del mundo de la praxis han conquistado el ámbito de la cultura (11). Esta queda convertida en un saber colocado «al servicio de» un determinado sistema de poder, ajeno a ella misma. Cuando asistimos a la suplantación del «hombre en su verdad» por la «lógica de los intereses del hombre», podemos considerarnos testigos de excepción —tal vez

(9) «Existe en los sistemas filosóficos modernos algo así como un desafío en la exaltación del poder activo (efectivo) y de la praxis. En nuestro tiempo, la afirmación de la teoreticidad del filosofar constituye un eficaz correctivo del practicismo, explícito o implícito, del pensamiento moderno, a lo cual hay que atribuir la misma crisis actual de la sociedad». Cruz Cruz, J.: *Ibid.*, pág. 181.

(10) Vallet de Goytisolo, J.: «Tecnocracia», en *Más sobre temas de hoy*, Madrid, Speiro, 1979, pág. 342. Citando a Marcuse, este autor añade las siguientes precisiones: «La tecnología justifica el hecho de que el poder político, extendiéndose, absorba todas las esferas de la cultura». «El "a priori" tecnológico es un "a priori" político en la medida en que la transformación de la naturaleza comprende la del hombre» (*Ibid.*).

(11) Cfr. Pieper, J.: *¿Was heisst philosophieren?*, München, 1959, pág. 28.

por nuestra condición de víctimas— de una cultura subvertida que camina hacia su autodestrucción (12).

A esta situación hemos de caracterizarla como una «*ideologización de la cultura*». Como ha señalado Juan Cruz Cruz, «las ideologías se han convertido en la estructura mental del presente» (13).

B) *Caracterización de las ideologías.*

¿Qué entendemos, pues, por ideologías? Se trata de una noción cuyo significado presenta una gran variedad de facetas según el contexto en que la situemos. Susceptible, por tanto, de multitud de precisiones, la caracterizamos, no obstante, aquí como un sistema de ideas que ofrece una interpretación tal del mundo, del hombre y de los valores, que sirve como instrumento eficaz a una voluntad de poder, que busca su efectiva autoinstauración.

No estamos aquí, por consiguiente, ante un sistema doctrinal que busque una concordancia con lo que las cosas son. Las ideologías no tienen nada que ver con la verdad —si es que por «verdad» se entiende la adecuación de nuestros juicios con el ser de las cosas—. Por la misma razón, tampoco se las puede considerar «falsas». Por decirlo así, no es este su defecto, sino todo lo contrario, su... mejor «justificación». Porque las ideologías son meras «condiciones de eficacia» establecidas por el deseo de poder, ajenas a toda consideración intelectual o moral.

No importa a la ideología si tal afirmación por ella manifiesta, es verdadera o legítima. Es eficaz y basta. Si logra imponerse, cuenta; y esto es todo. ¿Qué importa que sea falsa o inmoral? El caso es que «hemos logrado que funcione» y la

(12) «Si la cultura pierde por renuncia espontánea o por violencia su libertad y su independencia de la finalidad práctica y política acaba por descomponerse intrínsecamente y por destruirse», Cruz Cruz, J.: *Op. cit.*, pág. 188.

(13) *Ibidem.*

mayoría se doblega ante ella. En esto consiste el «criterio de la praxis». Difícilmente puede superarse la caracterización que ofrece Marx de semejante modo de proceder (que adopta como suyo, según puede desprenderse de sus palabras):

«El problema de si al pensar humano responde una verdad objetiva no es cuestión teórica, sino una cuestión práctica. En la praxis es donde tiene que demostrar el hombre la verdad, *es decir*, la realidad y el poder, la efectividad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o no realidad de un pensamiento, prescindiendo de la praxis, es una cuestión puramente escolástica» (14).

Es en el mismo lugar donde añade, poco después, el mismo autor: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (15).

Es interesante observar el paralelismo existente entre esta formulación y las siguientes palabras —que tampoco pueden ser más elocuentes— de Antonio Gramsci: «Se puede decir que el valor histórico de una filosofía pueda ser calculado por la *eficacia práctica* que esa filosofía ha conquistado» (16).

C) La “voluntad de poder”.

La eclosión contemporánea de las ideologías responde a un significativo desplazamiento de la verdad desde el ámbito de la inteligencia hasta el de una voluntad emancipada de heteronomías.

Donde se ve con mayor claridad esta inversión es en F. Nietzsche. Tras «la muerte de Dios» se levanta la «voluntad de poder», que acuña un nuevo orden de valores. No hay «valores objetivos» que muevan a la voluntad; es ella, la voluntad que

(14) Marx, K.: *Tesis sobre Feuerbach*, 2.ª tesis.

(15) *Ibid.*, tesis 11.ª

(16) Gramsci, A.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, B. Aires, Laucaro, 1958, pág. 22.

instaura su propio querer soberano, la que da valor a los objetos, la que acuña los valores, la verdadera creadora.

La «voluntad de poder» es la dominadora, más no tanto por su virtualidad creativa de valores cuanto por su misma autosuficiencia. No es una voluntad que persiga fines extrínsecos a ella misma, sino una voluntad que se quiere a sí misma en exclusiva y cuyo querer tiene como objeto único su propio querer. En consecuencia, no puede «hacer el bien o evitar el mal», sino que se sitúa «más allá del bien y del mal», más allá de la verdad y del error.

En el pensar ideológico, la única «verdad» existente y posible es, como en Nietzsche, la concordancia de la voluntad consigo misma, y la consolidación efectiva del «querer» de esa voluntad autónoma y dominadora. El «error» es tan sólo aquello que no coincide con lo que el deseo de la voluntad quiere, es decir, aquello que se constituye en obstáculo para la consecución y acrecentamiento del *poder* de la voluntad.

Las ideologías son meros instrumentos, «condiciones de eficacia, que el deseo de poder impone para asegurar su mando sobre el obrar práctico (17). En expresión de Heidegger, el recurso a la ideología «es el aseguramiento afianzador del ámbito a base del cual el deseo de poder se quiere a sí mismo» (18). Nada tiene valor y propia consistencia al margen del deseo. Estamos en la entraña del nihilismo.

Debido al auge de la Tecnología, el deseo de poder ve dilatarse infinitamente el horizonte de sus posibilidades, pero ha de procurar simultáneamente la eliminación de todo sentido ajeno a sí mismo que no coincida con su instauración, al tiempo que se ve obligado a disimular o encubrir esta misma carencia de fines, dando lugar a una soterrada sensación de angustia, escepticismo y vacuidad, que se traduce en una escalada universal de

(17) Cfr. Volkmann-Schluck, K.-H.: *Introducción al pensamiento filológico*, Madrid, Gredos, 1967, págs. 107 y sigs.

(18) Heidegger, M.: «Nietzches Wort "Gott ist tot"», en *Holzwege, (Sendas perdidas)*, Frankfurt, 1950, pág. 220.

miedo. ¿No es éste también uno de los síntomas más significativos de nuestro tiempo?

Por todas partes surgen motivos de alarma, muestras de inhibición acerca de cuestiones trascendentes, manifestaciones de inseguridad a todos los niveles: familiar, educativo, político, económico, laboral, ... Y el hombre de la calle, sólo es capaz de esbozar, impotente, un encogimiento de hombros cuando le asalta la trascendental pregunta: «¿Por qué?». ¿No se percibe una como sospecha de que los destinos de la humanidad se encuentran en manos de seres anónimos de rostro indescriptible, de fuerzas ocultas y amenazantes, de intereses que escapan a la mentalidad común? Quien más, quien menos, tiene la certidumbre de que existe una ocultación de lo que sucede realmente.

«Esta ocultación inunda como una turbia neblina —comenta Volkman-Schuck— todos los campos de la vida moderna por manera que todos se ven dominados por la oscura sensación de no penetrar jamás con exactitud en la realidad de lo que sucede» (19). No es extraño, ante este sentimiento, que aparezca una angustia generalizada y compartida, a la vez que otra sensación aún más terrible: la sospecha inconfesable de que detrás del sordo muro que encubre y oculta la realidad pueda no haber nada: la absoluta falta de sentido.

D) *Utopía y subversión.*

Pero, a cambio, la ideología ofrece una dudosa contrapartida. Apoyándose en una «falsa claridad simplificadora», porque no atiende jamás a la complejidad verdadera de las cosas que son, nos ofrece una imagen deformada conforme a los intereses que la manejan. Descalifica el presente que ella caricaturiza para abrir nuestros ojos a la *Utopía*, movilizand así todas las energías al servicio de una velada pero laboriosa voluntad de poder. Lo que la ideología oculta al conocimiento lo ofrece a la acción política. La subversión está en marcha.

(19) Volkman-Schluck, K.-H.: *Op. cit.*, pág. 111.

El secreto, al parecer, de este género de eficacia política consiste, no en adaptarse a lo real muy de cerca, sino en ofrecer a los hombres, a quienes no satisface «lo real», alguna imagen más seductora que lo real. La ideología nos propone un pseudo-sentido de la vida lleno de ventajas. «Escuchen al orador —exclama Thierry Maunier—. Lo único que les dice, subrayado por los aplausos de los que han sido convencidos antes que ustedes, es que posee, junto con sus amigos, la llave de su salvación, que les trae una luz de infalibilidad en la cual los objetivos y las metas están claramente definidos» (20).

El pensador utópico, el ideólogo que ofrece vías de realización revolucionaria y transformadora al conjunto de ideas con las que interpretaba el presente, «siente que posee una luz que no ha sido concedida a los demás, una luz que escapa al examen de la razón crítica» (21), y que le impele a destruir toda resistencia al establecimiento de su meta, cuyo valor justifica el empleo de la violencia para acabar con los obstáculos; «siente que debe desembarazarse de todo lo admitido hasta el presente, desde el sentido habitual de las palabras hasta la autoridad aceptada tradicionalmente» (22). En suma, lo que en un principio llamábamos «la cultura».

La razón técnica, en su trabajo regulador y conformador de la realidad presente según el propósito del artífice —la «voluntad de poder»—, no dudará en sofocar severamente las posiciones contrarias mediante la propaganda dirigida, la supresión o descalificación de la crítica y el aniquilamiento de la oposición. No podría ser de otra forma: La técnica es un procedimiento «neutral»; carece de... «corazón». Por otro lado, como la utopía es una forma de instrumentalización ideológica, y la ideología aspira al encubrimiento de su condición dominadora a ultranza, el pensamiento interrogante que investigue lo que ellas son, será

(20) Maulnier, Th.: *Op. cit.*, pág. 59.

(21) Molnar, T.: *L'Utopie, Eternelle Hérésie*, Beauchesne, París, 1967, pág. 19.

(22) *Ibidem.*

considerado como un ataque a sus mismos fundamentos (23), y contestado fulminantemente con el recelo y la calumnia. ... Algo de esto sabía un curioso y admirable hombrecillo, a quien la posterioridad conoce con el nombre de Sócrates.

El *nihilismo* consiguiente al imperio de la praxis —que es tanto como decir de la voluntad de poder, del interés o de la dominación— en el ámbito de la cultura, implica la negación de todo «sentido» para la existencia humana. La *ideologización de la cultura* desemboca en la sustitución de la cultura misma —y, por consiguiente, en la autodisolución de la cultura en sentido estricto— a través de la subversión de los valores configuradores del presente por vía revolucionaria; y aunque el porvenir permanezca encubierto, a juicio del tecnócrata F. Bloch-Lainé, «lo desconocido de toda reforma» es «preferible al inmovilismo» (24).

4. LOS SOFISTAS Y LA CULTURA.

La ideologización de la cultura, tanto en su forma actual como en las formas con que ha acontecido en otros momentos de la historia, responde a un concepto definido de hombre, en función del cual se configuran los «valores» concretos que la definen. En la base de toda «cultura» existe una valoración precisa del hombre. ¿Cuál es el concepto de hombre latente bajo una cultura «ideologizada»?

Acerca de este punto es sorprendente encontrar que no existe una novedad, precisamente, respecto de otras situaciones históricas. Si es aproximativamente cierto que «nada hay nuevo bajo

(23) De índole «ideológica», por lo demás, ya que no se admite otra lógica que la dominación y, por consiguiente, tanto si se es «de ellos» como si se es «de los nuestros» —*tertium non datur*—, siempre se pertenece a una ideología...

(24) Cit. en Vallet de Goytisolo, *Op. cit.*, pág. 341. Cfr. Bloch-Lainé, F.: *Pour une réforme de l'entreprise*, París, Du Seuil, 1963.

el sol» en lo relativo a las verdades, por lo que respecta a los errores, la sentencia bíblica es rigurosa.

Para mostrarlo, propongo que nos remontemos unos dos mil quinientos años hacia atrás, hasta la Atenas del esplendor artístico y filosófico. La Atenas de Pericles y de Sócrates, de Fidias y Platón, la de Aristófanes y los sofistas. Y observaremos que el paralelismo con nuestros días es sorprendente.

Hemos cualificado a nuestro tiempo a través de la irrupción de las ideologías en el ruedo de la cultura, hasta el punto de conducirla a una asfixia implacable. Pues bien, en el siglo V antes de Jesucristo se asiste a un fenómeno semejante. La «ideología» adquiere en esta época una denominación peculiar, nada extraña tampoco a nuestro entorno cultural de hoy: La retórica.

A) "Sabios seductores de Atenas".

El movimiento educativo de los sofistas, en palabras de W. Jaeger, «había surgido de la necesidad de dar una *cultura* superior (25) a la alta clase gobernante y de la elevada valoración de los méritos de la inteligencia humana» (26), concretados en la virtualidad de la elocuencia.

Los sofistas, personajes que difícilmente pueden ser comprendidos bajo la denominación de «escuela», son «las individualidades más representativas de una época que tiende en su totalidad al individualismo» (27).

Una época como aquella, en la que el éxito político de los ciudadanos era la preocupación fundamental, favoreció la llegada y el rápido auge de estos maestros de la elocuencia y la habilidad para convencer, cuya finalidad práctica se enderezó esencialmente a la formación de hombres de estado y dirigentes de la vida pública. Con ellos, *la ética será desplazada* de lo

(25) El subrayado es nuestro.

(26) Jaeger, *Paideia...*, pág. 425.

(27) *Ibid.*, pág. 272.

que para ellos constituye el cultivo de los valores prototípicamente humanos.

La educación que imparten los sofistas apunta al cultivo de la habilidad y la pericia para desenvolverse ante un auditorio conforme a lo que se *desea* conseguir de él. El *escepticismo intelectual* que profesan con más o menos variantes pone de manifiesto que no hay criterios objetivos en el ámbito de la naturaleza de las cosas (*physis*) que pueda servir de indicación o pauta para la conducta de los hombres. Por lo tanto, no puede reconocerse una norma trascendente para la valoración de las acciones humanas: Nada es bueno ni malo «de suyo». «Las cosas son según parece a cada cual», afirmará Protágoras. Con ello se consagra el *relativismo ético*, y la ley del más fuerte amenaza convertirse en norma.

No es posible admitir tampoco que exista un fundamento natural que justifique la existencia de *leyes sociales* inmutables en su esencia. Antes bien, todo parece indicar que son *fruto de un pacto o convención (nomos)* humana. No es posible remontarse a una norma de justicia o legitimidad que trascienda lo legal establecido.

Ahora bien, frente a esta carencia de fundamentos objetivos para el saber, la moral y la vida social, se alza magnífica y eficaz la *palabra*: «Con la palabra —exclama Gorgias— se fundan las ciudades, se construyen los puertos, se impera al ejército y se gobierna al Estado».

«En cuanto a los dioses, no llego a saber si existen o no. Numerosos son los obstáculos que impiden saberlo, tanto el carácter no manifiesto de la cuestión como la vida breve del hombre» (27 bis), dirá Protágoras. A este respecto Critias no duda en pronunciarse acerca del «posible valor» —valor de utilidad— de la existencia de los dioses con palabras que hubieran despertado la admiración de Voltaire: «Hubo un tiempo —relata el sofista ateniense— que la vida de los hombres era desordenada y salvaje, esclava de la fuerza, ya que no había ninguna recom-

(27 bis) Diels-Kranz, B, 4.

pensa para los buenos y ningún castigo para los malos. Y me parece —prosigue Critias— que por ello los hombres establecieron leyes punitivas, a fin de que la justicia fuese soberana de todos por igual, y se dominase la fuerza... Y como las leyes impedían hacer en público actos de violencia pero se hacían a escondidas, entonces, según parece, un hombre prudente y sabio inventó para los humanos el temor a los dioses» (28).

B) *La retórica, al servicio del poder.*

En cuanto al hombre, la sentencia de Protágoras parece dejarse escuchar entre las calles populosas de la metrópoli, por entre las amenas sombras de sus olivos y las columnas de los salones palaciegos, y perderse, como una flecha disparada desde El Pireo, hacia la inmensidad de las aguas mediterráneas: «El hombre es la medida de todas las cosas, del ser de las que son y del no-ser de las que no son...». La voz de Protágoras se elevó hasta tal punto que sus ecos repetidos en distintos tonos por Maquiavelo, Voltaire, Rousseau, Comte, Marx y tantos otros, se dejan aún escuchar con potencia entre las ruinas sembradas a su paso.

Pero la radical cuestión que tantas veces le atajara el paso en su camino de destrucción: ¿Y quién es el medidor del hombre? (29). Apenas logró enmudecerla por un momento. Porque alguien, probablemente más consecuente que el mismo Protágoras, otro grande entre los sofistas de entonces, Gorgias de

(28) Diels, 88, B, 25. Obsérvese de pasada cómo la religión acaba de ser incluida en la categoría de «recursos habilitados para un mejor ejercicio del poder sobre los hombres», aun cuando se estime una medida digna de un hombre «sabio y prudente».

(29) El ideal moderno del hombre como *causa sui* puede remontarse a estos momentos de la historia del pensamiento. Platón, en las *Leyes*, 716, C, responderá taxativamente a Protágoras: «La medida de todas las cosas es Dios». Esta es, a nuestro juicio, en definitiva, la batalla única que desde sus principios conmueve al mundo.

Leontino, no tuvo miedo en responder: ¿Y qué más da?... Aunque nada existiera con certeza —«nada existe...»—, aun cuando nada explique que podamos conocer y comunicarnos —«... aunque existiera, no puede conocerse; aunque fuera conocido, no puede comunicarse», según rezan sus tres famosos capítulos... (30)—, «la palabra es una gran *dominadora*, puesto que con un cuerpo pequeñísimo e invisible, realiza obras verdaderamente divinas» (31), y esa palabra está a disposición del hombre capaz de hacer uso de ella.

En suma, puede concluirse con Gorgias que, aunque no conocemos nada más que apariencias, la *retórica* es el arte de descubrir y *utilizar* aquéllas que pueden sernos *útiles* en cada caso particular.

En palabras de Jaeger, Gorgias «considera como prueba de la grandeza de su arte el hecho de elevar la fuerza de la simple palabra a instancia decisiva en el más importante de todos los campos de la vida, en el de la política. Platón caracteriza la esencia de la retórica diciendo que sus defensores consideran como lo fundamental en ella el hecho de que confiere un poder a quien la domina» (32).

La retórica, al igual que la ideología —dentro del contexto en que hemos aludido a esta última— no incluye tras su pantalla deslumbradora «ningún saber objetivo, una filosofía sólida ni una concepción firme de la vida; además, no la anima ningún *ethos*, sino que sus móviles son la codicia, la voluntad de éxito y la falta de escrúpulos» (33).

La retórica es el instrumento idóneo para hacerse con el

(30) Cfr. Sexto empírico, *Adv. Math*, 7, 65 y sigs., Diels, 82, B, 3.

(31) Gorgias, *Elogio de Helena*, 8, 14.

(32) Jaeger, *Paideia...*, pág. 513. Cfr. Platón, *Gorgias*, 450, A, 451, A, 454, B, 456, 3 y sigs. La retórica es la vertiente de la «cultura sofística» que se orienta prácticamente hacia el Estado. Todavía en la época clásica, «rhetor» sigue siendo el nombre que designa al estadista, que en un régimen democrático necesita ser ante todo orador. (Cfr. Jaeger, *op. cit.*, pág. 512.

(33) *Ibid.*, pág. 522.

poder y para matenerlo y acrecentarlo. Resulta sumamente esclarecedor leer las páginas del *Gorgias* de Platón, en el que contemplamos a tres sofistas —Gorgias, Polo y Calicles— afanados sucesivamente en mostrar a Sócrates la enorme influencia que la retórica ejerce en la vida política. La retórica se justifica, a su entender, de forma exclusiva, por el poder (33 bis).

Los grandes retóricos de la Sofística, como los protagonistas del aludido diálogo platónico, parten subrepticamente de una concepción de la naturaleza humana basada en los instintos. ¿Y cuál sobre todos ellos, sino el poder, fuente y coronación de toda riqueza, fama y placer? «Su gran ilusión —comenta Jaeger— es poder hacer con sus semejantes lo que se les antoje... disponer de un *poder omnimodo* sobre la vida y la muerte dentro del Estado» (34).

La «lógica del poder» es una lógica basada en la violencia, contraria al destino natural del hombre defendido con ahínco por Sócrates, consistente en el perfeccionamiento a través del conocimiento del bien y la práctica de la virtud, algo muy semejante a lo que en este estudio hemos llamado «la verdad del hombre». La lógica de la dominación ve en todas partes, en el ámbito y en la existencia misma del ser humano, lucha y opresión, hambre de dominio, voluntad de poder, con lo cual queda sancionada la violencia, cuyo sentido y razón de ser sólo puede estribar en la consecución del mayor poder que sea asequible.

Tan hondamente se encontraba ya arraigada esta concepción de la vida en el ámbito del ciudadano ateniense —la cual sólo vino a catalizar la labor de los sofistas—, y tan profunda era su admiración por quien lograba enseñorearse del poder, que en tiempos de Solón, cuando éste restituyó al pueblo su poder absoluto e ilimitado, una vez concluida su obra de legislador, él mismo afirma que todo el mundo le tenía por necio al no

(33 bis) Naturalmente, nos referimos aquí a la «retórica sofística». En sí misma considerada —en cuanto «arte» o *techné*—, la retórica carece de calificación moral; sólo la adquiere cuando —como en el caso que analizamos— es instrumentada en cierto sentido...

(34) *Ibid.*, pág. 519. Cfr. Platón, *Gorgias*, 466, B y sigs.; 466. C.

erigirse en tirano, y no sólo su compañeros de nobleza, ávidos de poder según pudiera esperarse, sino también el pueblo, ansioso de «libertad» (*sic*)— (35).

C) *La concepción sofística del hombre.*

El prototipo humano que late bajo la enseñanza de los sofistas es el de un «ciudadano del mundo» (*cosmopolita*) que, desarraigado del entorno nutricio de su ciudad (*polis*), se emancipa por su destreza y habilidad, por su sagacidad y por el grado de poder al que logra encaramarse, de toda índole de leyes naturales, dioses, misterios especulativos y costumbres ciudadanas.

Dominador y creador de leyes (convenciones) y pactos, aparece como creador de valores, al ser medida de lo que «es» y de lo que «no es», con su voluntad y su elocuencia.

Llamado de este modo a dominar sobre sus semejantes, se apoya en su «hacer» a través de la palabra para lograr el poder político y el prestigio social ante sus conciudadanos.

Todo ello viene a converger en una visión subversiva de la realidad, tanto natural como social, que desatiende el valor objetivo de las cosas, las exigencias emanadas de la «*physis*» y los vínculos morales que ofrece la *polis*, haciendo del hombre un ser *desarraigado, autosuficiente* en la medida en que logra el poder, pero *inerte y sin sustento alguno* cuando se ve a merced de más sagaces adversarios.

La aparición de los sofistas y la índole de su labor educativa trajeron consigo una visión antropocéntrica de la realidad: Nada en la naturaleza es ajeno a los intereses del hombre, o al menos nada de lo ajeno a los intereses del hombre merece ser considerado en la naturaleza.

Ni el ser ni el mismo hombre en cuanto tal —¿quién es el medidor del hombre?—, aparecen dotados de consistencia on-

(35) Solón, frag. 23 (Diehl).

tológica. Todo —lo natural, lo social, lo humano—, se subordina al arbitrio de quienes *de hecho* están en condiciones de decidir acerca de su valor en la práctica. «La sofística —observa X. Zubiri— ha creído formar los nuevos hombres de Grecia desentendiéndose de la verdad» (36).

Ninguna cosa de este mundo es «así» de suyo. Las cosas «son», resultan, tal como decida quien puede hacerlo: los hombres —cada cual para sí, y los poderosos para colectividad— son la medida de las cosas. Lo «verdadero» y lo «falso», lo «bueno» y lo «malo», lo «justo» y lo «injusto» es determinado por el legislador.

Los que triunfan por su elocuencia y su sagacidad son los que imponen su manera de ver la vida. Los que fracasan en el empeño quedan de ese modo a su merced.

Dos mil quinientos años de «progreso indefinido», de «saber para prever, de prever para poder», no nos han llevado mucho más lejos...

5. LA ANTROPOLOGÍA DE SÓCRATES, EL RENACER DE LA "PAIDEIA" Y LA CULTURA MORAL.

Si para el sofista la medida de todas las cosas, de su ser y su no ser, de su valor y su indigencia, es el hombre, no en cuanto tal sino en cuanto «capaz de dominación», para Sócrates, el verdadero valor de las cosas pasa igualmente a través del ser humano. Mas él no se hace cuestión de lo que el hombre «dice», ni de lo que «puede», «hace» o «tiene», sino de «lo que *es*» y, en consecuencia, de lo que «*debe* hacer». De ahí que el padre de la filosofía atica haga suya, como lema y motivo de su pensamiento, la máxima de Delfos, repetida en otro tiempo por Heráclito: «Conócete a tí mismo».

(36) Zubiri, X.: *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, E. Nacional, 1974, 6.ª ed., pág. 193.

Lo primero que llama la atención en la antropología de Sócrates es su *interioridad*. Así, podemos leer en la *Apología* de Platón: «¿No te avergüenzas, diré al ciudadano de Atenas, de velar por tu fortuna y por tu constante incremento, por tu prestigio y honor, sin que, en cambio, te preocupes para nada por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible?» ... «Toda mi preocupación se reduce a moverme por ahí, persuadiendo a jóvenes y viejos de que no se preocupen tanto ni en primer término por su cuerpo y por su fortuna como por la perfección de su alma».

El verdadero valor del hombre, su «verdad», está en su interior; en lo que Sócrates llama su «alma», un alma que es el núcleo íntimo que define a cada hombre y que es fuente de su actuación moral. No es que el cuerpo sea ajeno al hombre, sino que debe subordinarse en todo momento a lo que en el hombre hay de más noble, algo que es inmortal y casi divino: su alma.

Este hombre, buscando en su interior, en su alma, encontrará la pauta de su conducta moral, tanto a nivel personal como a nivel colectivo.

«La cultura en sentido socrático —afirma Jaeger— se convierte en la aspiración a una ordenación filosófica de la vida que se propone como meta cumplir el destino espiritual y moral del hombre» (37). Y la verdadera esencia de la educación —de la *paideia*— consiste en poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida. Esta educación incluía esencialmente una dimensión pública, la reforma y restauración de la «polis», consistente en la restauración de un sentido moral interior, no por la implantación violenta de un poder externo, que hubiera venido a reinstaurar la dinámica misma que pretendía abolir, sino por el cultivo de la virtud en el alma de cada ciudadano.

(37) Jaeger, W.: *Op. cit.*, pág. 450.

6. LA RECUPERACIÓN DE UNA CULTURA PROFUNDAMENTE HUMANA.

A lo largo de nuestro estudio hemos querido desarrollar en paralelo el orden interno que mueve dos momentos históricos, dos ámbitos culturales distanciados entre sí en el tiempo, pero profundamente vinculados. La ideologización de nuestra cultura y el giro efectuado por la sofisticación en el orden de valores de su tiempo presentan un común denominador que va más allá del modelo político que por sí mismas estructuran. Ambas concuerdan radicalmente en ofrecer un modelo similar del hombre, que viene en ambos casos definido en función de su capacidad efectiva de «hacer»; en ambos casos no es el hombre «digno» por su *ser*, sino por su *poder*. En los dos es el hombre autosuficiente y desarraigado el ser supremo, juez y valedor de las cosas, del bien y del mal.

El modo de vida que Sócrates enfrenta a la retórica de sus contemporáneos constituye el desenmascaramiento de la subversión radical de la vida ateniese, operada por aquéllos. Sólo la ironía del hombre solitario que ama el ser de las cosas, la elevación de toda consideración a un plano humano más auténtico, la verdad y el bien por encima de consideraciones pragmáticas, es capaz de realizar el desocultamiento de la realidad.

La urgente y profunda tarea de recuperar una auténtica filosofía del hombre y de las cosas, de la realidad y de su Fundamento último y originario, es el empeño que ha de trazarse en nuestros días. Podemos aprender de Sócrates. Pero hay también otros grandes maestros de cultura y humanismo. Mas, ¿cuáles son los criterios que pueden inspirar la recuperación de una cultura profunda y verdaderamente humana? La verdadera concepción del mundo, la auténtica «cultura» que humanice al hombre y a las cosas, ha de apoyarse «sobre la convicción de que la auténtica riqueza del hombre no consiste en satisfacer las necesidades materiales ni en llegar a ser señor y poseedor

de la naturaleza» (38), sino en plasmar en su existencia única e irrepetible la imagen del Creador. No existe otro humanismo.

La exaltación divinizante del hombre en función de sus logros materiales, de su ansia de poder sin límite, traza la siniestra y deformada caricatura de un monstruo destructor. «Allí donde el hombre es él mismo, allí donde permanece fiel a su vocación, se eleva infinitamente por encima de sí; allí donde reniega deliberadamente de su misión, cae infinitamente por debajo» (39).

Hoy se oscurece la tierra con la sombra de una amenaza: la amenaza del sofista. La figura de un anónimo seductor que encandila con apariencias vacías de verdad. Algunos dicen que proclama una nueva doctrina. Pero un anciano de semblante tranquilo, dibujando sobre sus labios el leve perfil de una sonrisa irónica, les ha preguntado sin conocer el estribillo de una vieja canción que dice: «seréis como dioses».

(38) Cruz Cruz, J.: *Op. cit.*, pág. 188.

(39) Marcel, G.: *Homo viator*, Aubier, París, 1944, pág. 120.