



La Neosofística y los Nuevos Sofismas

José Padrón. Doctor en Planificación Educativa. Magíster en Lingüística. Licenciado en Filosofía y Literatura. Profesor Universidad Simón Rodríguez (Caracas). Coordinador de LIN-EA-I (Línea de Investigaciones en Enseñanza Aprendizaje de la Investigación).

Abstract

This essay argues that neo-sophism is used in social science language as a way to hidden weak arguments. If sophism was used in Antiquity, neo-sophism is the contemporary use of rhetorical arguments in order to present some ideas in the social sciences. It describes the structure of this kind of thought and highlights its main characteristics.

Key Words: sophism, neo sophism, semiotics, rhetoric, social science arguments.

Introducción

Hace unos veinticuatro años, un profesor de la Universidad de Quebec, publicó un virulento libro contra cierta clase de 'teóricos' de la Educación a los que llamó «Los Charlatanes de la Nueva Pedagogía» (Morin, 1975) y a quienes consideraba eximios representantes de una nueva era: la era de la renovación del sofisma:

El hombre contemporáneo ha llegado a realizar su hercúlea hazaña: ha conseguido separar las fronteras del sentido común y la razón para proclamar así el advenimiento de lo opinionitis o del «para-saber», es decir, del sofisma renovado. En otras palabras, cansado de perseguir durante vados milenios una evasiva y vaga racionalidad que no llegó a alcanzar jamás, a pesar de hacer de dicha racionalidad la definición de su propia esencia, cansado de tener que reemprender siempre de nuevo, al igual que Sísifo, aquellos caminos cognoscitivos tan poco productivos de sus predecesores, cansado, finalmente, de haber permanecido tanto tiempo en este planeta para conocer, en definitiva, tan pocas cosas, el hombre de los tiempos modernos ha decidido colmar sus deficiencias una vez por todas. Para tal fin, ha querido instaurar la opinionitis u opiniomanía: decir ser o conocer algo y creer ciega y obstinadamente en ello, hasta que se produzca la metamorfosis, sin choque ni violencia, es decir, hasta que la ficción y lo imaginario se vuelvan realidad, hasta que el error y la falsedad se vuelvan verdad. Prácticamente, decir que el hombre de hoy está viviendo el nuevo y glorioso momento de la opinionitis eufórica, es lo mismo que decir que vive la hora en que es absolutamente normal proclamar que «hablar de conocimiento de la verdad es un contra-sentido» (...) Basta con que alguien, no importa quién, exprese su idea, tampoco importa cuál, a condición de que ésta sea personal, subjetiva y sincera, para que brille la verdad espontánea, fácil y pura. Lo esencial ya no es decir algo, sino simplemente decir. Las palabras de un interlocutor cualquiera ya no son juzgadas según la veracidad de su contenido. Es más bien en el grado de sinceridad más o menos persuasiva del que habla donde tenemos que buscar el fundamento de toda afirmación. De este modo, lo más importante de todo es el relativismo caprichoso de las opiniones comprometidas. Una opinión comprometida es la que da la impresión de que puede ser seguida «hasta el final», es decir, indefinidamente, sin llegar a conocer el cansancio, el embarazo o el obstáculo; en el fondo, sin llegar jamás «hasta el final». Gracias a este tipo de opinión, la objetividad ontológica y epistemológica es cosa del pasado (...) La razón de la emergencia casi espontánea de la opinionitis reside en la contingencia subjetiva del querer individual y en el significado totalmente convencional de las palabras (...) En el fondo, es el sofisma renovado. (Los antiguos sofistas) inventaron de este modo la dialéctica (el arte de la argumentación) y la retórica (el arte de la persuasión) con el fin de sacar partido de su juego.



Enseñaban que, con el dominio de dichas dos artes, un individuo podía sancionar a la vez la defensa del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso.

Aparte de la virulencia de los ataques de Morin, la cual ha sido aprovechada por sus críticos para minimizar sus argumentos y descalificar su trabajo, uno de los vacíos reales que éste deja es la necesidad de mayores explicaciones o de búsqueda de relaciones más significativas al importante fenómeno de la reaparición del sofisma, fenómeno que ya se advertía a fines de los '50, y que para la época del libro de Morin había ya iniciado su auge. Ahora, en los límites del milenio, los nuevos sofistas, el *neosofisma* y la *neosofística* han llegado a su máximo apogeo y han logrado penetrar prácticamente todas las esferas de la vida intelectual, académica y política. Se ha cumplido así la tesis de la sofística como invariante cultural, tal vez no al modo de la "morfología histórica" *spengleriana*, pero sí al modo de esa reacción de miedo a la razón, que parece tener lugar cíclicamente en la historia humana.

Vale la pena, entonces, preguntarse en qué consiste esta reaparición del sofisma o cuáles son las evidencias de tal reaparición y, además, cuál es el patrón o el esquema de procesos que, más allá de las contingencias de tiempo y lugar, permite asociar esta nueva era neosofística con aquélla de la segunda mitad del siglo -V, en la antigua Grecia, y con cualquier otra época análoga dentro de la trayectoria histórica de la cultura occidental.

Este papel de trabajo pretende trazar algunos datos de análisis y esbozar algunas relaciones que, cuando menos, muestren la validez de esas preguntas y la consecuente necesidad de buscarles alguna respuesta.

1. La Sofística de la Antigua Grecia

Para la segunda mitad del Siglo -V, Grecia había llegado a altos estándares de progreso político-militar, económico y científico-cultural. La coalición militar entre Atenas y Esparta no sólo había alejado el fantasma de la invasión extranjera; además, la magnífica victoria de la unificación griega sobre los persas les había permitido la expansión colonizadora y el control del Mediterráneo. El crecimiento de la producción artesanal y agrícola, facilitado por la proximidad entre núcleos urbanos de alta densidad poblacional y por la fertilidad de las tierras coloniales, había estimulado significativamente el auge económico y la oferta ocupacional para una población en rápido aumento, con importantes ventajas derivadas tanto de los incesantes proyectos de construcción urbana como de la expansión comercial que vinculaba a las ciudades griegas entre sí y con los centros del mediterráneos y el Mar Negro. A las conquistas filosóficas y matemáticas del siglo anterior se sumaban ahora importantes progresos en historia y medicina, madurándose una astronomía y una biología científicas, lo cual constituía el clímax del llamado "período cosmológico", orientado al estudio del mundo material.

Es fácil ver cómo este progreso, así descrito, obedecía a estándares unilaterales que excluían el factor humano o humanizante, cosa que paulatina y silenciosamente iba gestando la semilla de la "crisis", derivada del reclamo de atención por parte de los intereses del "espíritu" y de la paz social (era el predominio de la "razón instrumental" y "tecnológica", dirían hoy los *críticos de la modernidad*. Nótese los paralelismos entre esa época y la actual). Efectivamente, las ciudades-estado mantenían sistemas políticos notoriamente diversos y ubicaciones desiguales dentro de la estructura altamente jerarquizada que se había instaurado a raíz de la coalición militar entre Atenas y Esparta. Por lo demás, estaban muy lejos de ser resueltas las rivalidades entre ambas partes, rivalidades que más tarde culminarían en las devastadoras guerras peloponesas. El malestar político y social fue penetrando todas las esferas de la vida civil, cada vez con mayores demandas de atención y "redimensionamiento".

En el plano del quehacer científico, se había pasado de una visión amplia, global e interdisciplinaria del mundo natural a una fragmentación en problemas y aspectos especializados. Y, acto seguido, los representantes del saber comenzaron a preguntarse por la fundamentación del conocimiento: se inició la búsqueda de unos criterios de verdad universal que sustentaran la multiplicidad y diversidad de los problemas y las soluciones. Desde allí fue fácil la concatenación entre una búsqueda de criterios de verdad y una búsqueda de leyes universales, lo cual no pudo menos que sensibilizar los mecanismos psicológicos de protección de la individualidad, sembrando el pavor entre



quienes consideran toda 'ley' como una amenaza al libre albedrío y toda 'abstracción' como un atentado contra la singularidad. Se configuró así, desde las esferas de la academia y la ciencia, una especie de peligro para el 'sujeto'.

A esto se suma el hecho de que la élite científica de ese entonces (al menos antes de la aparición de Sócrates) carecía de mentes dedicadas al estudio del hombre y, por tanto, no había mayores progresos en materia social y psicológica sino exclusivamente en materia de filosofía natural (con lo cual se hacía patente, ya para ese entonces, la célebre "muerte del sujeto"). Con esto resulta aun más explicable el surgimiento de esa especie de miedo a la 'razón', entendida ésta ya no como una capacidad natural del ser humano sino como una institución o como un estilo de liderazgo sociocultural.

En ese contexto de cambios, signado por el miedo a la razón, a la pérdida de la individualidad y a la aniquilación del 'factor humano', surge el interés por el debate, por el intercambio de puntos de vista, por la dialéctica de la acusación y la defensa y, en fin, por el ánimo de la controversia, quizás en una especie de impulso colectivo a evidenciar las diferencias por encima de la peligrosa homogeneidad, la especificidad por encima de la riesgosa generalidad, el ardor humano por encima de la amenazante insensibilidad de los objetos materiales o naturales. Con la democracia griega se produce la irrupción de las masas a la vida pública y, con ella, una atención especial a las cuestiones de educación, sociedad y realidad humana (las comedias de Aristófanes, en especial "Las Avispas", "Las Nubes" y "La Asamblea de las Mujeres", constituyen un vivo retrato de ese despertar del 'factor humano' que, en forma de controversias y confrontaciones, caracterizaba la vida ateniense de entonces).

Paralelamente se desarrolla el interés por la persuasión, por las técnicas de la argumentación y la contrargumentación y, más que eso, por la astucia y el encantamiento de la palabra, en calidad de nuevas habilidades que esa nueva era de cambios ("crisis") exigía a quienes necesitaban sacar partido de la debilidad de las masas mediante un control tanto de los mecanismos internos del individuo como de las expectativas de las multitudes.

Era, precisamente, el terreno abonado para la aparición de los sofistas o '*maestros de la sabiduría*', verdaderos prestidigitadores de la palabra; profesionales de la erudición (ya que, efectivamente, solían cobrar por sus lecciones de "cultura general"); hábiles en la construcción de discursos llenos de pomposidad y de coartadas argumentales (hoy sabemos, afortunadamente, que la ambigüedad discursiva constituye una excelente coartada para el argumento interesado); incapaces de dominar técnicamente y en profundidad una especialidad del saber, pero realmente brillantes en materia de generalidades y globalidades ("holísticos", diríamos hoy en día); apóstoles de la subjetividad, de la inefabilidad y del misterio de la realidad humana en contra de cualquier intento "reduccionista" y "analítico"; predicadores del fracaso de la ciencia y de las limitaciones del conocimiento humano; exaltadores del espíritu, de la relatividad de la verdad, de la opinión individual y de la condición humana como único criterio de orientación en el mundo ("el hombre es la medida de todas las cosas", como decía uno de sus máximos representantes de ese tiempo o "es en la conciencia donde nos objetivamos nosotros mismos para resubjetivarnos en un bucle recursivo incesante", como dice hoy en día Edgar Morin (1994: 67), que no es el mismo Lucien Morin citado al principio).

En un principio, especialmente por homonimia con los *Siete Sabios de Grecia* (siglos -VII y -VI, quienes originalmente habían sido llamados "maestros de sabiduría"), los sofistas fueron acogidos favorablemente por las multitudes, logrando un prestigio excepcional. Sus planteamientos sobre la individualidad, el valor del ser humano y la imposibilidad de verdades estables, lanzados desde una plataforma de rebeldía y desde una postura "crítica" hacia la filosofía natural y la ciencia cosmológica, impactaron el ánimo y la actitud del público. De hecho, sus preocupaciones por la Educación los convirtieron en un hito histórico de la pedagogía occidental (algunos historiadores los consideran como factor de avanzada, p. ej., Larroyo, 1976: 147-151). Y, en general, a ellos se les debe, de un modo u otro, el haber puesto el acento sobre los problemas del hombre y, más que eso, el haber actuado dentro de la dialéctica de progreso recorrida por lo que hoy conocemos como lógica, teoría del razonamiento y filosofía del lenguaje.



Pero luego de su impacto inicial, los sofistas fueron progresivamente perdiendo credibilidad, en particular por su creciente malabarismo retórico y por su incapacidad en la construcción de una oferta real a la problemática del ser humano. En efecto, tal y como suele ocurrir hoy en día con las críticas a la razón, el recurso al subjetivismo y a la relativización, lejos de constituir una solución y justo por engendrar en sí mismo la negación de cualquier referencia, cierra toda salida, conduciendo sólo a un eterno regodeo en el problema, regodeo que termina desgastando su interés. Y, precisamente, este ir y volver sobre el problema sin ofertas de solución, sólo alimentado por el ejercicio de un juego de palabras cada vez más atosigante, terminó finalmente en el total descrédito de los sofistas.

Y fue allí, justamente, en ese punto de problematización desgastada, de anarquía y de ilusionismo retórico, donde primero Sócrates, después Platón y finalmente Aristóteles enfocaron todo su ataque a la sofística. He aquí el perfil de esa sofística impugnada despiadadamente por los tres maestros griegos, ya entendida como una actitud, predisposición o tendencia (como *invariante histórica*), más que como una escuela o corriente de pensamiento:

- i) Presunción de sabiduría, engreimiento y autosuficiencia. Decía Aristóteles: "Sabiduría aparente, pero no real"
- ii) Énfasis en el palabreo y en la elocuencia por encima de los saberes propiamente tales. Ilusionismo y prestidigitación verbal. Habilidad para refutar o sostener al mismo tiempo tesis contradictorias entre sí (*Erística*).
- iii) Impugnación al interés filosófico por el cosmos y la naturaleza, a favor del hombre y sus problemas, planteando una dicotomía radical entre el conocimiento del mundo natural y el conocimiento del hombre. Incitación a la "crítica".
- iv) Defensa ficticia de la interdisciplinariedad y del conocimiento global o integral, en abierta contradicción con el rechazo al conocimiento de la naturaleza.
- v) La individualidad como criterio ético y epistemológico. Énfasis en el sujeto. Reducción del conocimiento a la *opinión* de cada quien. Relativización del concepto de verdad.
- vi) Énfasis en el estudio de la realidad humana, concebida como realidad inestable, compleja, misteriosa y problemática.

2. La Epoca Actual

Existen múltiples posibilidades de análisis de esta época en que vivimos. De hecho, las nociones de *modernidad* y *postmodernidad* o de *sociedad industrial-capitalista* y *sociedad postindustrial - postcapitalista* o *sociedad de la información, período iluminista*, etc., constituyen algunas de esas múltiples posibilidades, por cierto las más divulgadas. Sin embargo, al lado de los análisis empíricos, aquéllos que presuponen la singularidad de la época histórica, caben también los análisis orientados a la búsqueda de formas abstractas que permitan desparticularizar los hechos. Preferimos esta última opción, sobre todo porque, como veremos más adelante, la presuposición según la cual vivimos un radical corte histórico totalmente específico, irrepentino e irreplicable, es probablemente la plataforma de arranque de la neosofística actual.

El sociólogo Jeffrey C. Alexander, en un excelente libro sobre las teorías sociológicas de esta mitad de siglo (Alexander, 1992), utiliza para su análisis una variable abstracta de dos valores: la individualización y la colectivización. Según esto, las explicaciones acerca de la sociedad y la constitución del orden social varían entre esquemas orientados al factor individual (los valores e intereses del individuo) y esquemas orientados al factor colectivo (los valores e intereses de la colectividad). Podríamos utilizar esa misma variable y postular que a) las distintas épocas culturales se distinguen por un desplazamiento entre esos dos valores y que b) el ser humano posee mecanismos que reaccionan tanto ante las amenazas contra el sentido individual o subjetivo como ante las amenazas contra el sentido colectivo o gregario. De ese modo, cuando una época histórica rompe el equilibrio e

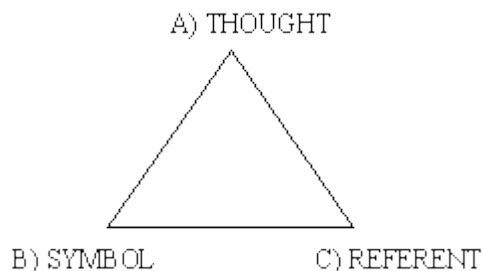


intenta aniquilar uno de ambos valores desplazándose hacia el otro, al cabo se produce una reacción y enfrentamiento histórico-cultural, con características muy diferenciadas en cada caso.

Diríamos, entonces, que la época del Siglo -V, brevemente descrita en la sección anterior, se caracterizó por un desplazamiento unilateral o desequilibrado hacia el valor de lo colectivo (búsqueda de leyes universales, conformación de cánones, polarización hacia la realidad material...), ante lo cual se produjo la reacción que ya conocemos y el enfrentamiento entre los períodos cosmológico y antropológico. Análogamente, también nuestra época actual estaría caracterizada por una reacción ante la avasallante polarización hacia lo impersonal y lo objetivizante, representada por la explosión científico-tecnológica y las políticas internacionales basadas en el liberalismo económico. ¿Simplificación? Es posible. Pero, por un lado, aun así las simplificaciones permiten rápidas contrastaciones y funcionan como esquemas de base para ir cubriendo detalles empíricos e ir concibiendo estructuras más complejas. Por otro lado, como veremos más adelante, otro de los rasgos de la sofística universal es el énfasis en las complejidades, la ambigüedad y el misterio, con su consecuente rechazo a las esquematizaciones, cualesquiera que ellas sean y sin examinar su potencial de productividad.

Sobre esa misma línea de análisis, aun es posible pensar en un esquema explicativo más complejo, que añada un tercer elemento y que exponemos a continuación.

Durante el primer cuarto siglo, Odgen y Richards (Odgen, 1972) habían propuesto el siguiente esquema triangular para explicar las relaciones lingüísticas básicas:



Según este triángulo, el lenguaje podía explicarse como una interrelación entre un objeto o cosa (vértice C), una noción o representación mental de dicha cosa (vértice A) y un signo asociado a dicha representación (vértice B).

Más tarde, Bühler (1967) plantearía también este esquema triangular, pero, yendo mucho más atrás en la historia, retomaría la definición platónica según la cual "el lenguaje es un *organum* para comunicar uno a otro algo sobre las cosas". Consciente de que en este pensamiento de Platón estaban también los tres elementos, diseñó el siguiente esquema triangular:



Como puede verse, el vértice A, que en Odgen/Richards constituye el sector de la representación mental y del concepto o idea, aquí resulta equivalente al sujeto cognoscente, que es el que elabora los contenidos representacionales. El vértice B, que en el esquema anterior constituye el sector del signo lingüístico o del símbolo (la palabra, por ejemplo), aquí es reinterpretado como el sector que permite el acceso de los demás seres humanos



a la propia interioridad del sujeto cognoscente, a las representaciones mentales del individuo, gracias a las posibilidades de los códigos lingüísticos o de las estructuras de comunicación. El vértice C sigue interpretado igual que en el esquema anterior: el mundo de las cosas.

Lo importante de esta interpretación racionalista de Bühler (contraria a la interpretación positivista de la época, tal como era planteada por el conductismo lingüístico) es que establece una equivalencia, por un lado, entre el *lenguaje y los otros* (vértice B) y, por otro, entre el *concepto* y el *sujeto cognoscente* (vértice A). Por cierto, esta interpretación resulta perfectamente adecuada al concepto de *explicación* (científica), en contraposición al concepto de *comprensión* (hermenéutica y fenomenológica): mientras en la explicación (de carácter pluralista) hay un compromiso obligatorio con *los otros*, en la *comprensión* (de carácter dualista, tal como en las filosofías mente-cuerpo) sólo se plantea una relación binaria entre el *sujeto* (vértice A) y el *objeto* (vértice C), quedando excluidos *los otros*.

Volviendo a Bühler, tenemos entonces que el emisor o hablante puede concentrarse en cualquiera de los vértices del triángulo. Unas veces se concentra en el vértice A, en los propios contenidos mentales o en sí mismo, de donde se explica una primera función del lenguaje, que Bühler llama *función expresiva*. Esta función permite el tipo de realizaciones lingüísticas en que se manifiestan las propias emociones, vivencias y estados interiores, muy frecuentes en la poesía: "me gustas cuando callas porque estás como ausente...", "pasarás por mi vida sin saber que pasaste...", etc.

Otras veces, el emisor se concentra en el vértice B, el que remite a los otros, de donde se explica una segunda función del lenguaje, llamada *función apelativa*. Esta función genera el tipo de realizaciones lingüísticas en que predomina el llamado al destinatario, la *apelación* al destinatario, asociadas al modo verbal imperativo ("síntate..."; "por favor, estudia un poco más...", etc.) y, en general, a las estructuras construidas sobre la base de la segunda persona verbal ("ustedes están llamados a transformar la sociedad mediante la crítica y la reflexión"), que a veces se disfraza de primera persona plural ("todos tenemos el compromiso moral y político de..."). Esta función define típicamente a los textos políticos, religiosos y publicitarios.

Finalmente, el hablante puede concentrarse en el vértice C, el que remite al mundo exterior, a las cosas, de donde se explica una tercera función del lenguaje, que Bühler llama *función representativa*. Esta función genera el tipo de expresiones en que predomina la referencia hacia las cosas, basada en los enunciados descriptivos y explicativos (es por eso por lo que también se le ha llamado *función referencial* o *discurso referencial*).

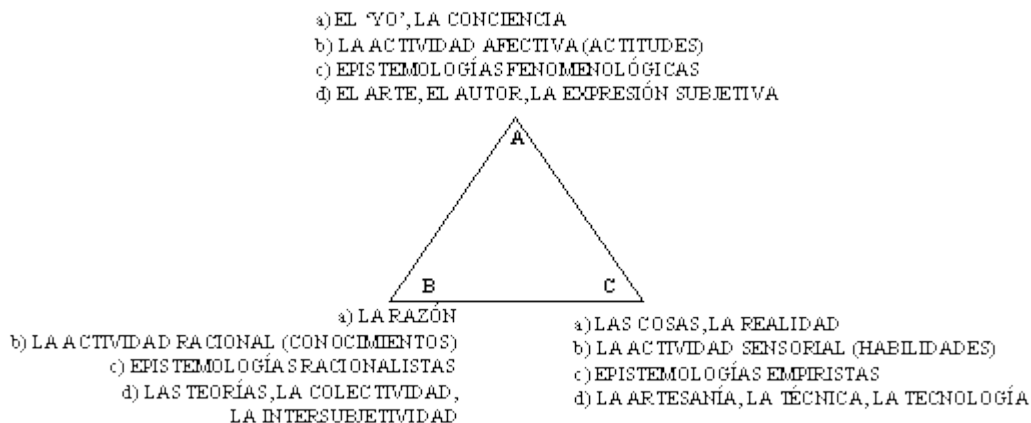
Hasta aquí la aplicación lingüística y semiótica de este esquema triangular. Pasemos ahora a una aplicación filosófico-cultural y veamos cómo subsume la variable *individuo/colectividad* de Jeffrey Alexander y, por tanto, una explicación del enfrentamiento entre patrones histórico-culturales (que suele ser visto como ruptura entre épocas y que, como veremos después, es más bien un estado de *tensión cultural*).

Aunque a simple vista no lo parezca, en realidad la hipótesis de los *tres mundos* de Popper (1985: 147-154) también se atiene a este mismo esquema triangular. Recuérdese que este filósofo plantea dicha hipótesis como un recurso para reafirmar el pluralismo filosófico sobre el dualismo mente-cuerpo, lo cual, avanzando un poco más, se puede interpretar como una superación del dualismo sujeto-objeto. La formulación de la hipótesis de Popper a la luz del esquema triangular es la siguiente:



Como vemos, y con ligeras salvedades, en el fondo Popper no hizo sino repetir el mismo triángulo semiótico de Ogdens/Richards y Bühler, pero extendiéndolo a la filosofía y mostrando cómo el dualismo resulta insuficiente.

Ahora bien, sobre ese mismo esquema (que ahora es de Ogdens/Richards, Bühler y Popper) podemos construir un triángulo general absorbente que, además, represente tres grandes componentes de la estructura humana, tres respectivos enfoques epistemológicos asociados a estilos de pensamiento y tres respectivos núcleos de interés en torno a los cuales puede definirse la orientación de una sociedad en un determinado momento histórico-cultural (tal que explique la noción de enfrentamiento entre patrones histórico-culturales):



En el vértice 'A', correspondiente al 'yo' y a los espacios de conciencia se hallan los factores individualistas y subjetivistas, así como los mecanismos que regulan su acción con respecto a los sectores 'B' y 'C' (defendiéndolo incluso de posibles invasiones por parte de cualquiera de éstos). Es, siguiendo a Popper, la estructura que media entre la razón o la actividad racional y los estados físicos o la actividad sensorial (hay sólo una diferencia importante con Popper: mientras éste concibe al arte dentro del vértice 'B', en el Mundo 3, en cuanto objeto producido u objeto artístico, aquí se le concibe en el vértice 'A', dentro del Mundo 2, en cuanto proceso de producción o acción creativa).

En el vértice 'B', correspondiente a los espacios de intersubjetividad, se hallan los factores racionales, lingüísticos y socializados, tal como las leyes, los cánones, los códigos comportamentales, el sentido de grupo, etc., así como los correspondientes mecanismos reguladores con respecto a 'A' y 'C'. Este vértice funciona como validación y referencia tanto para 'A' y para 'C' (la vida actitudinal y la vida sensorial se validan por referencia a 'los otros') como para las relaciones 'A-C' (para la relación sujeto-objeto, por ejemplo, en el área cognitiva y epistemológica).

En el vértice 'C', correspondiente al mundo exterior y a la actividad sensorial, se ubican los factores pragmatistas y técnicos que remiten a las operaciones sobre la realidad material, tal como la atención a necesidades primarias, las



soluciones de acomodación al mundo, las operaciones de transformación e intervención, etc., así como los mecanismos reguladores o integradores con respecto a los otros dos vértices. Este vértice funciona como contextualizador de las interacciones 'A-B', como dominio de las representaciones dadas en 'B' y como objeto de la actividad de 'A'.

Volviendo ahora a una interpretación de la noción de enfrentamiento entre épocas, podemos postular lo siguiente: a) los estados socioculturales estables dependen de un equilibrio entre los tres componentes representados en los vértices del esquema triangular; b) cada componente del esquema contiene mecanismos que lo alertan del peligro de ser aniquilado por cualquiera de los otros componentes; y c) una época histórica cualquiera tiende a entrar en tensión cultural cuando la sociedad se desplaza unilateralmente o cuando privilegia una de las actividades implícitas en alguno de los tres vértices, en detrimento de los otros (ya que activa los mecanismos indicados en b). Algunos corolarios deberían completar esta tesis esquemática. Uno de ellos es, probablemente, que los componentes actúan a través de élites o liderazgos intelectuales: es, tal vez, el caso de los sofistas en la antigua Grecia, el del Círculo de Viena con respecto a la metafísica subjetivista de finales del siglo pasado, etc. Otro corolario se refiere a las dimensiones o niveles de tensión cultural, relativos a la magnitud y a la naturaleza del grupo social al cual se aplique el esquema (la sociedad mundial en todos sus aspectos, la sociedad en alguno de sus aspectos, las sociedades regionales, las organizaciones, etc.). Un tercer corolario se refiere a que cada componente, cuando es amenazado, recurre a mecanismos típicamente diferentes. Por ejemplo, la apelación al relativismo y al sujeto, la defensa de la individualidad, la libertad y la cotidianidad, la retórica y el verbalismo, etc., parecen típicos de la tensión cultural proveniente de los reclamos del 'yo' o del vértice de la 'conciencia' (Ferrater-Mora, 1994: 3338, cita ejemplos de la filosofía china, donde también aparecen esos mecanismos en circunstancias análogas).

En cuanto a la época contemporánea, existen muchos signos que muestran un desplazamiento de la sociedad occidental hacia el vértice 'C', el de la actividad técnica y tecnológica, en detrimento de las esferas subjetiva ('A') y racional ('B'). La misma naturaleza de los grandes fenómenos en función de los cuales se ha encauzado la sociedad actual -la revolución industrial y la revolución científico-técnica- indica claramente cuál es el vértice que ha resultado privilegiado. Examinemos esta afirmación con más detalle.

El primer paso para poder justificar la tesis de que la sociedad actual vive un desplazamiento hacia la esfera de 'las cosas', de la técnica-tecnología o del control instrumental (vértice 'C') en detrimento de las esferas del 'yo' (vértice 'A') y de la 'razón' (vértice 'B'), consiste en definir cuál es el campo empírico u observacional que corresponde al esquema triangular de arriba. Es decir, a la hora de validar esta especie de teoría triangular de la sociocultura humana, es imprescindible señalar cuáles son las áreas fácticas en las cuales pueden 'verse' los conceptos del esquema triangular. Y, tal como lo previó agudamente Parsons (Parsons / Shils, 1961), son precisamente las Acciones o la "Acción Social" lo que constituye el correlato observacional de cualquier teoría de la Sociedad: lo más cómodamente observable de que disponemos cuando queremos chequear enunciados o conceptos abstractos acerca de lo humano social o lo humano cultural son las acciones (en todo caso, lo que resulta académicamente intolerable cuando se nos proponen interpretaciones, "reflexiones" o teorizaciones sobre la sociedad es que no nos digan dónde, en cuáles constructos empíricos, podemos 'ver' o constatar lo que se nos quiere hacer creer). Ahora bien, asumiendo las acciones racionales como espacio de observación, trataremos de identificar en ese espacio los rasgos más importantes que revelan un desplazamiento de la sociedad actual en el sentido antes expresado.

i) El predominio de la acción organizada (organizacional) sobre la acción individual: cada vez más las acciones humanas se han ido conformando en términos de organización. Hubo una época lejana en que una gran cantidad de tipos de acción estaba relegada a la responsabilidad del individuo. La educación, por ejemplo, estuvo durante mucho tiempo en manos de los padres y ancianos, dentro de la esfera familiar, hasta el surgimiento de la Escuela, pasando por aquel período intermedio en que estuvo a cargo de un especialista designado o reconocido como tal por las pequeñas comunidades. Igual cosa ha venido ocurriendo, mucho más recientemente, con la mayoría de las 'artes y oficios' (el carpintero, el sastre, etc.). Y, en general, ya en nuestra época resulta casi inconcebible una ocupación, una tarea o una especialización sin que medie un concepto organizacional: compañías, fundaciones, asociaciones civiles, sociedades, etc. Actualmente, hablar de acción regulada es hablar de acción organizada, no



individual. El individuo y la "cotidianidad" han sido desplazados por el concepto de equipo, grupo, objetivos comunes, institución, etc., hasta el punto de que han quedado prácticamente acorralados en el espacio de las necesidades básicas, el único que aparentemente, al menos por ahora, permite una completa existencia del 'yo'. El siguiente texto, tomado de un cartón expuesto en las paredes de cierta empresa, es particularmente revelador:

*Los mejores equipos cooperan en lugar de competir. Elimine reglas y restrinja conductas que limiten la cooperación (...). Dele a los miembros del equipo **funciones, no títulos**. Califique el rendimiento del equipo como un todo. Haga reconocimientos individuales por aportes importantes, pero **acentúe** el valor del trabajo en equipo. (Subrayados nuestros).*

Todo esto muestra claramente un importante debilitamiento de la esfera de la individualidad (vértice 'A') en nuestra cultura actual. Y, sólo hasta aquí, si dejáramos de considerar otros detalles, esa creciente colectivización e institucionalización de la acción humana contemporánea podría verse engañosamente como un desplazamiento hacia la esfera de la "razón", la de los espacios intersubjetivos, definidos por los sistemas de regulaciones (vértice 'B'), ya que, ciertamente, la acción más racional viene a ser la más organizada. Sin embargo, no ocurre así en nuestro siglo XX. Aunque este vértice de la racionalidad no resulte, quizás, tan desmejorado como el de la subjetividad, es la esfera de "las cosas" (vértice 'C'), el sector privilegiado por nuestra actual configuración sociocultural, como veremos en seguida.

ii) El predominio de la operatividad e instrumentación por encima de la concepción y el diseño racional: efectivamente, la creciente 'organizacionalidad' (valga provisionalmente el término) no remite en realidad a sistemas de reglas de carácter, procedencia u orientación conceptual, teórico-explicativo, racional (vértice 'B'), sino a sistemas de reglas con sentido instrumental, más dirigido al control material del medio que a las representaciones abstractas, racionales, aquéllas que explican el funcionamiento del medio y de las que se deriva su control. La creciente organizacionalidad remite a sistemas de reglas de manejo y uso efectivos, de logros prácticos, y es en ese sentido en que podemos asociarlas al *know how*, por oposición a la colectivización asociada al *know what*, al saber racional. Así, pues, no es sólo la esfera del 'yo' y del sujeto la que ha resultado en desventaja, sino también la de la 'razón' y la intersubjetividad. Veamos esto técnicamente, a la luz de una teoría de la Acción.

De los tres componentes teóricos básicos de una Acción, el primero de ellos se refiere a una relación entre una *Situación Inicial* (S_0) y una *Situación Final Deseada* (S_n). La Situación Inicial incluye, entre otras cosas, unas necesidades y circunstancias reales que, bajo ciertas condiciones, pasan a convertirse en objetivos de acción, esto es, en una Situación Final Deseada. A partir de allí se genera el segundo componente de la teoría: una secuencia de *Situaciones Intermedias* (S_1, S_2, \dots, S_{n-1}), acciones menores que aparecen entre la Situación Inicial S_0 y una *Situación Final* efectivamente (realmente) lograda (S_n), que es el tercer componente del esquema teórico. Estas Situaciones Intermedias constituyen originalmente el conjunto estratégico vinculado a la implementación de medios, recursos, tiempos, instrumentaciones, etc., todo lo cual, en las acciones reguladas y tecnificadas, evoca el *know how*. Mientras el primer componente, el de la relación S_0-S_n , implica un diseño, un saber, una concepción que enlaza necesidades con soluciones y, por tanto, un ejercicio explicativo donde intervienen condiciones de pertinencia y relevancia (*know what*), el segundo, el de las Situaciones Intermedias, implica un ejercicio operativo donde intervienen condiciones de eficacia y eficiencia.

En casos ideales, orientados por la esfera de la 'razón', la secuencia de Situaciones Intermedias es estrictamente dependiente de la fase de diseño y de ejercicio conceptual hasta el punto de que aquélla exige los mismos saberes de base implícitos en ésta. Pero en nuestra actual configuración sociocultural, hay una tendencia disfuncional a privilegiar las Situaciones Intermedias por sí mismas, independientemente de los saberes y concepciones implícitos en el primer componente de la Acción. La genialidad y poder de deslumbramiento de los medios, instrumentos y artefactos actuales, generados por la revolución tecnológica, está terminando por imponer una especie de culto a la operatividad. Se ha llegado a separar el medio de la finalidad y se ha separado la ejecución del logro: comprar equipos de computación y después preguntarse para qué se usarán, formar profesionales en nuevas tecnologías sin que previamente se haya pensado en un programa de utilización de esos profesionales, adiestrar a los docentes en



comunicación por redes y teleconferencias para luego devolverlos a las mismas aulas de clase y al pizarrón y la tiza, suscribirse a Internet sólo porque todos lo hacen, adquirir un teléfono móvil nada más que por vanidad, imponer la elegancia y la apariencia de los productos por encima de su calidad real, etc.

iii) El silenciamiento de las 'Razones' y la intersubjetividad restringida: aparte de estos hechos muy concretos que se acaban de mencionar (por demás constatables fácilmente) y como consecuencia de lo dicho allí, en la actual acción organizada hay además una notoria inclinación a ignorar o a silenciar las explicaciones acerca de las relaciones de adecuación entre *Situaciones Iniciales* y *Situaciones Finales Deseadas*, explicaciones que permiten comprender la fundamentación de las ejecuciones y que en última instancia definen la racionalidad de la acción organizada. Al pasar por alto esta explicación, se atenta contra la intersubjetividad y, por tanto, contra la razón. La intersubjetividad, que en principio compromete a todos los interactores, queda restringida sólo a los líderes. Es el caso, por ejemplo, de los empleados que ejecutan su tarea ignorando las grandes 'razones' e igual que el caso del ciudadano común en la mayoría de sus actuaciones públicas, casi siempre manipuladas. La creciente aparición de acciones *bivalentes* -en que lo *declarado* difiere significativamente de lo *ejecutado* (ver Padrón, 1996, respecto a la *valencia* de las acciones)- tanto en el nivel de las grandes políticas como en el nivel de las organizaciones públicas y privadas, es tal vez el síntoma clave de esta tendencia (síntoma que se traduce también en la proliferación de 'mentiras públicas').

Contrariamente a lo que se sostiene desde las posturas anarquizantes y de crítica a la modernidad, no es un culto a la razón ni un exceso de racionalidad lo que define estas tendencias. Es, precisamente, una total ausencia de racionalidad, un desplazamiento hacia el vértice de las "cosas". Tampoco es una "racionalidad instrumental", como suelen decir, ya que la racionalidad sólo existe en el vértice 'B' o, en todo caso, aunque se prescindiera del esquema triangular propuesto arriba, la racionalidad implica 'razones', explicaciones, fundamentaciones, vinculaciones pertinentes y relevantes entre el análisis de las circunstancias y necesidades, por un lado; la formulación de metas y objetivos, por otro, y el diseño de medios y estrategias. Pero no puede llamarse "racionalidad" al hecho de privilegiar la operatividad y las tecnologías de acción excluyendo las 'razones' y restringiendo la intersubjetividad (a menos que por *racionalidad* entendamos cualquier cosa).

Sintetizando: un examen empírico de las acciones humanas de la actualidad nos revela un desplazamiento desde las esferas del 'yo' y de la 'razón' hacia la esfera de 'las cosas'. Es cierto: los espacios de la individualidad y la subjetividad se ven notoriamente restringidos y relegados. Pero también los espacios de la intersubjetividad y la racionalidad han mermado significativamente. Es posible que estos últimos resulten menos agredidos y acorralados que los primeros, debido quizás a que, al menos, existe una intersubjetividad operativa y una colectivización u organizacionalidad centrada en las técnicas y tecnologías. Lo que no es cierto desde el punto de vista del análisis anteriormente expuesto es que los espacios de la razón y la racionalidad hayan devorado los espacios de la conciencia y la subjetividad. Es más bien que se ha privilegiado el espacio de las técnicas y de las operaciones de control del medio por encima de cualquier otra cosa. Es este espacio el que ha ido mermando la relevancia de los otros dos y el que ha actuado en contra de un equilibrio sociocultural soportado sobre una interrelación armónica entre la individualidad, la razón y la operatividad. Desde luego, esto no puede ser advertido desde una filosofía *dualista* del tipo *mente-cuerpo* o *sujeto-objeto*. Se requiere una filosofía *pluralista*.

Volviendo ahora más directamente sobre el objetivo de este trabajo, tenemos que, de acuerdo al postulado 'b' formulado según cualquiera de los dos esquemas teóricos al comienzo de esta sección, el desequilibrio descrito ha activado esa especie de *mecanismos de protección* de cada una de las dos esferas o vértices afectados: por una parte, los reclamos de la 'razón' se han hecho sentir de diversas maneras que no interesa detallar aquí (en función de las intenciones del trabajo, no vienen al caso las reacciones del vértice racionalista, sino las subjetivistas, las que enmarcan el surgimiento de la neosofística). A modo de reseña, piénsese por ejemplo en el creciente aumento de *organizaciones* antinucleares, pacifistas, ecológicas, etc. (el estilo y las orientaciones de estos reclamos pueden verse claramente en una relectura de Chomsky 1969a, 1969b, 1970 y 1971). Por otra parte, los reclamos del 'yo' también se han hecho sentir de muy diversas maneras. La tesis elemental en este trabajo es, precisamente, que la



aparición generalizada de sofismas y sofistas, que aquí llamamos *Neosofística*, constituye una de esas maneras. Es lo que desarrollaremos en la sección que sigue.

3. Los Neosofismas

Habrà una neosofística del siglo XX si en esta época encontramos evidencias de los mismos rasgos que apuntamos en la sección 2, especialmente en la lista presentada al final, como caracterizadores de la sofística del siglo -V. Examinemos, entonces, uno a uno esos rasgos para luego, en la segunda parte de esta misma sección (3.2), analizar desde el punto de vista del *error argumental* algunas formas discursivas típicas de nuestra actual cultura, divulgadas por filósofos, intelectuales y publicistas y que han logrado penetrar ampliamente el sector universitario de las tesis de grado, conferencias, ponencias, diseños instruccionales e investigaciones sociales en general.

3.1. Los Rasgos de la Actitud Neosofística

Como se sugirió antes, la sofística en general no se concreta sólo a una emisión lingüística particular de base semántico-sintáctica (que es el tema de la subsección 3.2 en este papel de trabajo). Es también una actitud, es decir, se enmarca en una estructura pragmática global (en sentido semiótico) de la cual se generan, a modo de tendencia, las emisiones, producciones o realizaciones lingüísticas caracterizadas por *errores argumentales* (que vienen a ser las expresiones sofísticas particulares). Los rasgos que definen en conjunto y aproximadamente esa estructura pragmática o que constituyen predefiniciones pragmáticas para el análisis del discurso neosofístico son los siguientes, tomados en conjunto (ver arriba, al comienzo de la sección 2).

3.1.1. Presunción de Sabiduría, Engreimiento y Autosuficiencia

Este rasgo se tipifica, en primer lugar, por relación con la intención de hacer *creer* o hacer *valer* (nótese las diferencias) las propias competencias intelectuales por encima de las necesidades y circunstancias concretas de la comunicación y, en segundo lugar, por relación con la convicción personal de que se es (o se está llamado a ser) mejor que los demás. Este rasgo es interpretable como la necesidad de manifestar la supremacía del 'yo' personal, individual, más allá de la colectividad (esfera o vértice de la 'razón') y más allá de los estados de cosas (esfera o vértice de 'las cosas').

Para analizar este rasgo nos centraremos en aspectos lingüísticos y desecharemos, por razones obvias, los casos anecdóticos como los presentados en el siguiente testimonio de un periodista francés:

Por lo demás, conviene señalar que algunos pensadores a quienes solicité la entrevista rehusaron recibirme... Son muy pocos. Citaré, con todo, al filósofo alemán Jürgen Habermas. Como jamás he comprendido nada de sus libros, y su reputación es, a pesar de todo, considerable, creí que una entrevista me aclararía. Pero Habermas no habla con quienes no comparten sus puntos de vista políticos. ¿Es realmente un filósofo? Mirándolo bien, no lamento su negativa.

Otro ejemplo chusco es el de Ivan Illich. Fundador de la teología de la liberación en América Latina, enemigo del progreso, de la escuela y de la medicina, este pensador paradójico, que tuvo su momento de gloria hace veinte años, me parecía digno de ser exhumado de su olvido. Respuesta de Ivan Illich, en síntesis: «Mis ideas son demasiado fundamentales para ser divulgadas.» (Sorman, 1992: 7).

En la actual Teoría de los Lenguajes existe el concepto de *función discursiva*, en el sentido de que toda expresión lingüística particular es el producto de una intención estratégica que opera sobre el conjunto de los recursos de un lenguaje. Hay funciones globales (*macrofunciones*), las cuales estructuran un discurso por referencia a la situación sociocontextual en que se ubican (comercio, educación, entretenimiento, etc.). Tenemos, así, discursos orientados a vender, a enseñar, a entretener, etc. Y hay también funciones locales (*microfunciones*), las cuales estructuran un



sector del discurso por referencia al papel que cumple dicho sector dentro de la arquitectura estratégica general de todo el discurso completo. Tenemos, así, fragmentos discursivos orientados a introducir, a ejemplificar, a enumerar, a sintetizar, a enfatizar, etc., siempre dentro de un cuadro funcional más global. Pues bien, hay *microfunciones* o funciones locales de tipo *cognitivo* y de tipo *actitudinal*. Las microfunciones de tipo *cognitivo* se encauzan a la comprensión del texto y son estrictamente referenciales (como las que se acaban de citar: ejemplificar, enumerar, sintetizar...). En cambio, las microfunciones de tipo *actitudinal* se dirigen al ánimo del interlocutor (motivar, ablandar resistencias, persuadir, despertar el interés, sensibilizar, etc.). Y, dentro de estas microfunciones actitudinales, hay una en particular que viene al caso: es la función discursiva de ‘hacerse admirar’ o ‘captar admiración’.

Y ¿cómo se logra esta función de vanidad? ¿Cuáles son los elementos y combinaciones del sistema lingüístico que se adaptan a esta función de presumir sabiduría y de mostrar que se es lo mejor? Básicamente son las expresiones rebuscadas y excepcionales, tanto en el nivel semántico como en el nivel sintáctico, las que se asocian a esta función: palabras altisonantes, giros o construcciones poéticas, manejo impresionante de nombres, datos y obras, todo lo cual añade muy poco a la información esencial pero demuestra erudición. En esencia, son todos recursos léxicos y formales que en sí mismos resultan inútiles para construir y transmitir una información referencial, pero cuya única función consiste en mostrar (hacer ‘creer’, generalmente) los supuestos méritos intelectuales del autor.

Evidentemente, no siempre es sencillo demostrar que determinadas estructuras semánticas y sintácticas tienen por función despertar la admiración de la audiencia y se requieren técnicas finas de *análisis del discurso* aun para demostrar que determinados recursos de un cierto texto o fragmento son inútiles desde el punto de vista de los requerimientos centrales que están planteados. Por tanto, hay que admitir que no todo recurso ampuloso, erudito, solemne o grandilocuente está necesariamente en función de despertar admiración o de presumir sabiduría (podría estar también en función de otras cosas, como persuadir, hacer proselitismo, etc.), pero lo contrario sí es cierto: todo aquél que presume sabiduría utiliza ese tipo de recursos. Y tal cosa es lo que hace que el discurso dotado de dichos recursos resulte sospechoso. He aquí, por ejemplo, un texto altamente sospechoso (nótese en este ejemplo, entre muchas otras cosas, las referencias al alemán y al griego, las cuales no añaden nada al significado que se pretende transmitir, si es que hay alguno):

Romper la linealidad del tiempo antropomórfico (esa pertinaz simplificación obtenida por hipóstasis de acciones instrumentales: inicio-medio-fin, que no permiten explicar ninguna de nuestras experiencias verdaderas) costó al Zarathustra de Nietzsche una febril convalecencia exhausta. El pastor, tras comerse la cabeza de la serpiente -en el pasaje de "La visión y el enigma"- penetró en el eterno retorno de las cosas; aunque la escupió, había tenido en la boca la circularidad del tiempo. Pero aún así no comprendió que la continuidad del círculo no es un retornar de lo idéntico, sino un volver de la Diferencia (Deleuze) de lo «mismo» -das Selbe- y de lo «otro» (la Iuh de la alhúea heideggeriana. Véase, sobre todo, Identität und Diferenz y Zeit und Sein).

Entender el futuro (el ser, la posibilidad, la infinitud) como fuente del presente exige dar un salto - Sprung- desde la concepción impropia del tiempo lineal a la temporalidad apropiada (que apropia a los éxtasis del tiempo expropiándoles, pues ninguno es ya propiedad suya autosuficiente) o enlazada. Ese salto lleva muy lejos (más acá); abre a un fundamento sin fondo (Ab-grund) y a una finalidad sin fin. Levanta la prohibición aristotélica del recurso al infinito (la recusación substancialista de la infinitud), haciendo imposible que el pensamiento, como el ser, se detenga en los primeros o últimos principios.
(Oñate, T., 1988: 421).

Para comprender a fondo estos mecanismos de función vanidosa, compárese el texto anterior con este otro, donde la sencillez discursiva y la humildad intelectual son evidentes:



No es suficiente enseñar a los hombres una especialidad. Con ello se convierten en algo así como máquinas utilizables pero no en individuos válidos. Para ser un individuo válido el hombre debe sentir intensamente aquello a lo que puede aspirar. Tiene que recibir un sentimiento vivo de lo bello y de lo moralmente bueno. En caso contrario se parece más a un perro bien amaestrado que a un ente armónicamente desarrollado. Debe aprender a comprender las motivaciones, ilusiones y penas de las gentes para adquirir una actitud recta respecto a los individuos y a la sociedad.

Estas cosas tan preciosas las logra el contacto personal entre la generación joven y los que enseñan, y no -al menos en lo fundamental- los libros de texto. Esto es lo que representa la cultura ante todo. Esto es lo que tengo presente cuando recomiendo Humanidades y no un conocimiento árido de la Historia y de la Filosofía.

Dar importancia excesiva y prematura al sistema competitivo y a la especialización en beneficio de la utilidad, segrega al espíritu de la vida cultural, y mata el germen del que depende la ciencia especializada.

*Para que exista una educación válida es necesario que se desarrolle el pensamiento crítico e independiente de los jóvenes, un desarrollo puesto en peligro continuo por el exceso de materias (sistema puntual). Este exceso conduce necesariamente a la superficialidad y a la falta de cultura verdadera. La enseñanza debe ser tal que pueda recibirse como el mejor regalo y no como una amarga obligación.
(Einstein, 1995: 29-30)*

3.1.2. Énfasis en el Palabreo y en la Elocuencia por Encima de los Saberes Propiamente Tales

Lingüísticamente, esta característica puede revelarse tanto en mecanismos sintácticos como en mecanismos semánticos. En ambos casos, e igual que en el caso anterior, el discurso se orienta más a impactar el ánimo y las esferas actitudinales del destinatario que a transmitir una información acerca del mundo; más al apasionamiento que al conocimiento.

Sintácticamente, se trata del clásico circunloquio o 'rodeo': sobreabundar en palabras elegantes para transmitir una idea que en realidades mucho más simple o, de otro modo, recurrir a construcciones complejas donde se podía recurrir a construcciones sencillas. Un ejemplo que Popper (1992) convirtió en clásico es el de Adorno (1976: 107):

La totalidad social no conduce a ninguna vida por sí misma, más allá y por encima de los elementos que ella misma une y de los que, a su vez, ella misma se compone. Ella se produce y reproduce a sí misma a través de sus momentos individuales. Muchos de estos momentos preservan una relativa independencia que las sociedades total-primitivas no conocen o no toleran. Esta totalidad ya no puede ser separada de la vida, de la cooperación y antagonismo de sus elementos...

En ese fragmento ocurre no sólo que la idea resulta bastante más sencilla de lo que parece (que la sociedad no puede entenderse prescindiendo del papel de sus elementos constituyentes y que éstos, a la inversa, no pueden explicarse sino por referencia al todo), sino que, además, dicha idea es bastante más evidente de lo que parece y, en tal sentido, habría que preguntarse cuál es la utilidad o productividad de un discurso que se basa en informaciones evidentes, que ya todos conocen (lo cual suele llamarse 'verdades de perogrullo' o 'perogrulladas').

Mientras en el nivel sintáctico este mecanismo se revela en un crecimiento formal de la construcción verbal, tal como acabamos de ver, en el nivel semántico, en cambio, el mismo mecanismo se revela en una complejización del significado, en un crecimiento del sentido del texto, por encima de lo que en principio es una información simple, no impactante. Es así como las ideas más cotidianas pueden presentarse como ideas extraordinarias. Obsérvese el



siguiente fragmento de Edgar Morin (1994: 84-85), en que el énfasis en el palabreo y la elocuencia por encima de los saberes propiamente tales se logra mediante mecanismos semánticos:

Hay un segundo principio de incertidumbre, y es que el sujeto oscila, por naturaleza, entre el todo y la nada. Para sí mismo, él es todo. En virtud del principio egocéntrico, está en el centro del mundo, es el centro del mundo. Pero, objetivamente, no es nada en el Universo, es minúsculo, efímero. Por un lado, hay una antinomia entre ese privilegio inaudito que el yo se concede a sí mismo y la conciencia que podemos tener de que esa cosa, la más sagrada y la más fundamental, nuestro tesoro más precioso, no es nada de nada. Estamos divididos entre el egoísmo y el altruismo. En un momento dado somos capaces de sacrificar ese tesoro por algo que contenga una subjetividad más rica, o aun por algo que trascienda la subjetividad y que podríamos llamar la verdad, la creencia en la verdad. ¡Por la Fe! ¡Por Dios! ¡Por el socialismo! Vemos así esa paradoja de la condición de individuo-sujeto. La muerte, para cada sujeto, es el equivalente a la muerte del universo. Es la muerte total de un universo. Y, a la vez, esa muerte revela fragilidad, el casi nada de esa entidad que es el sujeto. Pero al mismo tiempo somos capaces de buscar esta muerte, horror, cuando ofrecemos nuestras vidas por la patria, por la humanidad, por Dios, por la verdad.

(...)

Creo que esta noción de sujeto nos obliga a asociar nociones antagónicas: la exclusión y la inclusión, el yo, el ello y el se. Para esto es necesario lo que llamaré un pensamiento complejo, es decir, un pensamiento capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados. Sabemos que el pensamiento compartimentado y disciplinario aun reina en nuestro mundo. Este obedece a un paradigma que rige nuestros pensamientos y nuestras concepciones según los principios de disyunción, de separación, de reducción. Sobre la base de estos principios es imposible pensar el sujeto y asimismo pensar las ambivalencias, las incertidumbres y las insuficiencias que hay en este concepto, reconociendo al mismo tiempo su carácter central y periférico, significativo e insignificante. Pienso que ése es el trabajo que hay que hacer para que emerja la noción de sujeto. De lo contrario, sólo seguiremos disolviéndolo o trascendentalizándolo, y no llegaremos a comprenderlo jamás.

Obsérvese el primer párrafo: allí el autor quiere impactarnos con el hecho simplísimo, clarísimo, conocidísimo, de que todo mecanismo (sea biológico o no biológico) deja de ejercer sus funciones una vez que se vence, se deteriora o se estropea. No es que el universo se acabe para cada hombre que muere. Es simplemente que éste deja de percibir el universo porque se terminaron sus funciones de percepción, mientras que los demás seres vivientes continúan percibiéndolo. Esto será todo lo trágico y horroroso que queramos, debido quizás a las expectativas de sobrevivencia y a las 'ansias de eternidad', para decirlo al estilo de Edgar Morin, pero no deja de ser un hecho simple, tal vez el más simple de todos. Y, cuando un héroe, por ejemplo (y también muchos hampones), prefiere morir antes que rendirse, sólo ocurre que en sus sistemas de preferencia hay otros valores por encima del valor de vivir. De modo que no es tanto como para postular «antinomias», «paradojas», escisiones entre «el egoísmo y el altruismo» ni, mucho menos, como para trasladar el principio de incertidumbre de la física al simplísimo hecho de 'querer vivir y tener que morir' (por cierto, el mencionar el principio de incertidumbre y el valerse del prestigio teórico de esa expresión es uno de los trucos semánticos para magnificar el significado, para hacer crecer el sentido de una información estrictamente cotidiana que, en sí misma, no tiene nada de tremendo ni de relevante para el lector).

Obsérvese ahora el segundo párrafo: el autor quiere magnificar el muy simple hecho de que la búsqueda intelectual y, en general, la resolución de problemas requieren el análisis de oposiciones. Se trata del muy conocido hecho de que el hallazgo de relaciones fecundas frecuentemente se basa en el examen de contradicciones y de extremos conceptuales, que el descubrimiento relevante implica transitar ágilmente entre distintos planos de análisis y entre niveles divergentes. Este es un dato que nos viene recientemente de la psicología cognitiva, pero que desde hace muchísimo tiempo lo han declarado los grandes investigadores y científicos (véase, por ejemplo,



Brezinski, 1993). Pero ese hecho evidente y sencillo, que viene a ser el 'saber propiamente tal' implícito en el texto, queda completamente escondido ante la elocuencia y la magnificación semántica que maneja el autor, hasta el punto de que nos vemos obligados a considerarlo como algo extraordinario, algo totalmente nuevo, producto de la sabiduría del autor, quien, por si fuera poco, llega incluso a bautizarlo como nuevo: «...para esto es necesario lo que llamaré un pensamiento complejo» (subrayado nuestro).

De este modo, la neosofística del siglo XX repite a la vieja sofística del siglo -V en lo que se refiere al ilusionismo y la prestidigitación verbal, lo cual conduce también a aquella capacidad de los sofistas para defender al mismo tiempo dos o más tesis contradictorias entre sí. Es así como muchos actualmente defienden, por un lado, la interdisciplinariedad del conocimiento, mientras que al mismo tiempo abogan por una radical separación entre «ciencias del espíritu» y «ciencias de la naturaleza». Es así como, por un lado, predicán el «holismo» y, por otro, analizan la ciencia parcialmente, sólo como institución y jamás como proceso del ser humano.

Estos mecanismos sintácticos y semánticos a través de los cuales el saber relevante queda tapiado por la prestidigitación verbal tiene muy estrechas conexiones con la presunción de sabiduría, vista en el punto anterior, pero más aun se relaciona con la insistencia en el misterio, en lo complejo, en lo impetentrable y en lo inexpresable, rasgo que veremos a continuación.

3.1.3. Énfasis en el Estudio de la Realidad Humana, Concebida como Realidad Inestable, Compleja, Misteriosa y Problemática

El presupuesto básico de este rasgo es la convicción de que el ser humano, en cuanto yo individual, en cuanto espíritu y conciencia, no sólo tiene que ser el centro de atención de máximo privilegio, más allá de la naturaleza y el cosmos, sino que además es irreductible a un vulgar análisis del mismo tipo del que se aplica al estudio de la naturaleza y el cosmos. Así, ante la transparencia de los objetos materiales, se resalta la opacidad del espíritu y la conciencia (la distinción original entre transparencia y opacidad referencial es de Quine, 1960; luego esta distinción se extendió al debate epistemológico de la semiología europea, especialmente en materia de arte y literatura: el film *La Sociedad de los Poetas Muertos* es, precisamente, una toma de posición a favor de la opacidad del arte en general).

A partir de esa convicción, el sofista no sólo rehúye del esclarecimiento del misterio, sino que afirma el misterio e impugna toda pretensión de esclarecimiento. El viejo lema de «Vive la intriga, pero no indagues» parece ser el principio clave. Esto explica por qué muchos filósofos actuales se han regocijado tanto con el principio de incertidumbre de Isemberg y por qué, aun sin conocerlo a fondo, lo esgrimen constantemente a favor de la tesis del fracaso de la razón. Otros prefieren malinterpretar la relatividad de Einstein a favor de la tesis del subjetivismo. Y otros, aun más osados, esgrimen el tema de las paradojas lógicas, del teorema de Gödel y del principio del tercero excluido para convencernos acerca de las limitaciones del conocimiento racional y, por tanto, acerca del necesario relativismo del viejo Protágoras (*el hombre es la medida de todas las cosas*). En este sentido son ilustrativas las siguientes palabras de Ferrarotti (1994: 282), especialmente por el imperdonable desconocimiento respecto a lo que ha sido la ciencia del siglo XX (algo que, por lo demás, es bastante común entre cierta clase de filósofos actuales, de la cual este autor es sólo una muestra entre muchas):

La racionalidad científica sigue estando en crisis porque ya no es capaz, si alguna vez lo ha sido, de proponer «leyes» con valor universal, necesarias y necesitantes, según un esquema causal riguroso y capaces de explicar exhaustivamente los fenómenos estudiados. En el marco de este discurso, la teoría de la relatividad y el principio de indeterminación constituyen los puntos de referencia esenciales. (Subrayado nuestro).

Los mecanismos lingüísticos asociados a este rasgo son múltiples. Sintácticamente, es común el juego de palabras cuando se habla acerca del ser humano, aquel juego en que unas palabras contradicen a otras, produciendo el efecto de desconcierto, ambigüedad y misterio. Semánticamente, son comunes tanto la declaración explícita de que el ser humano es incognoscible, como ciertos símiles y metáforas utilizados para describir el yo y la conciencia.



Los ejemplos abundan. Citaremos solo algunas frases muy cortas que ilustran los mecanismos sintácticos y semánticos, terminando con un fragmento más extenso que engloba todos estos mecanismos:

- "El ser cuyo ser es no ser" (*L'être dont l'être est de n'être pas*). (Simonne de Beauvoir, en Pérez de Laborda, 1989: 93).
- "La noción de sujeto (...) es, a la vez, evidente y no evidente" (Edgar Morin, Op. Cit.: 67).
- "El sujeto (...) nunca será sujeto" (Ocaña, 1988: 945).
- "A fin de evitar la insatisfactoria inmanencia de la conciencia al tiempo, caemos en una inmanencia del tiempo a la conciencia (...). La conciencia abarca al tiempo y es a la vez abarcada por éste" (Lyotard, s/f: 121).
- "El tiempo es subjetivo (...), pero simultáneamente el tiempo es objetivo" (Lyotard, Ibidem: 125).
- "(...) Hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste ésta sola tan denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza (...). El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sine un drama; su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir. El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra, sino que -rizando el rizo que las primeras palabras de este artículo inician, diremos- al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir". (Ortega y Gasset, 1955).

3.1.4. Impugnación al Interés Filosófico por el Cosmos y la Naturaleza, a favor del Hombre y sus Problemas

Sobre la base del constante reclamo de atención hacia la individualidad y la conciencia, enfocadas como misterio e inefabilidad, tal como se vio en el rasgo anterior, se plantea consecuentemente una dicotomía radical entre el conocimiento del mundo natural y el conocimiento del hombre. Se denuncia y rechaza la excesiva dedicación al estudio y control del medio circundante (lo que para la antigua Grecia se denominó período cosmológico y que ahora se denomina racionalidad instrumental, modernidad, período iluminista, etc.) y se exige la consideración exclusiva del sujeto humano y de las interioridades subjetivas (lo que para la antigua Grecia se llamó período antropológico y que ahora se llama racionalidad comunicativa, postmodernidad, paradigma emergente, etc.).

Hay, cuando menos, dos detalles en este rasgo: uno es que no se trata solamente de reclamar atención hacia el hombre (rasgo 3.1.3), sino, más que eso, se trata de un divorcio o rechazo con respecto al conocimiento de la naturaleza. En la literatura filosófica de hoy en día abundan los ataques a las ciencias naturales y a la tecnología (como ya pudimos ver en muchos de los fragmentos citados textualmente arriba) y se proclama abiertamente la inutilidad de esos conocimientos y la malignidad de sus aplicaciones. Transcribimos sólo dos muestras más:

Compárese hacer el amor en una pradera y en un automóvil, en un camino para enamorados y en una calle de Manhattan. En los primeros casos, el ambiente participa e invita a la catexia libidinal y tiende a ser erotizado. La libido trasciende las zonas erógenas inmediatas; se crea un proceso de



sublimación no represiva. En contraste, un ambiente mecanizado parece impedir la autotranscendencia de lo erótico.

(...) La ciencia (...) ha proyectado y promovido un Universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre; un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción, que sostiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños del aparato.
(Marcuse, 1965: 103, 193).

Al delimitar cuidadosamente el campo de sus investigaciones con el propósito de confirmar sus propias certezas y suprimir como puras supersticiones o residuos tradicionales los conocimientos que no le parecían susceptibles de verificación puramente cuantitativa, la racionalidad científica ha acabado por sufrir un empobrecimiento draconiano. Se ha revelado técnicamente perfecta y humanamente carente de sentido. Ya no tiene ni el coraje ni quizá la capacidad o la imaginación para plantearse cuestiones fundamentales. Con obsesión neurótica, se limita a controlar la exactitud interna de sus propias operaciones. Se ha convertido en procedimiento. La ciencia ha abdicado transformándose en científicismo. La razón racionalista ha cortado los puentes con lo cotidiano. En nombre del racionalismo absoluto, ha dejado de ser razonable. Se ha erigido en un nuevo dogmatismo.
(Ferrarotti, 1994: 281).

El otro detalle está en que el rechazo al conocimiento del mundo natural se produce sobre la base de un rechazo al 'método'. Aunque en este rechazo es muy frecuente el error de hacer coincidir 'método científico' con 'método empirista-verificacionista', al estilo del positivismo de Viena (Habermas, 1976, ha sido uno de los primeros propulsores de ese error, al pregonar que toda ciencia natural es positivista), sin embargo, más en general, es hacia el rigor metodológico y hacia las críticas de validez hacia lo que las sofísticas, tanto las viejas como las recientes, desarrollan una muy particular aversión (y ello por razones obvias). Rechazan tajantemente los análisis lógico-lingüísticos, aquéllos que detectan ambigüedades y manipulaciones, y las exigencias de sometimiento a crítica, aquéllas que controlan la anarquía y la especulación.

De ese modo, el reclamo de atención hacia el sujeto y la conciencia, así como las exigencias de estudio al respecto, se erigen no sobre los cimientos metodológicos de una ciencia convencional, sino sobre otras bases que van desde las propuestas anarquistas hasta las psicologistas, aquéllas que aconsejan esperar a que los conceptos «emerjan» hasta la conciencia.

3.1.5. Defensa Ficticia de la Interdisciplinariedad y del Conocimiento Integral

A pesar de este rechazo al conocimiento cosmológico y a sus cánones operatorios, los sofistas abogan contradictoriamente por la interdisciplinariedad y el holismo. Y, a pesar de estas declaraciones de interdisciplinariedad holística, caen en reducciones y simplificaciones groseras, ante las cuales el positivismo más ingenuo quedaría espantado, como aquélla de analizar unilateralmente la ciencia sólo como institución social y no como proceso histórico-cognitivo del ser humano o como aquélla de dividir la epistemología sólo en modernidad y postmodernidad (o su equivalente: positivismo y paradigmas emergentes o cuantitativo vs cualitativo, etc.) o como aquélla de hacer creer que la razón es «el viejo instrumento filosófico que había creado el pensamiento griego» (Colom y Mèlich, 1994: 48) y no un recurso de primer orden del que disponen todos los individuos, etc.

Mientras la ciencia convencional más reciente se desarrolla sobre múltiples cruces inter y transdisciplinarios (lo cual se evidencia en el constante surgimiento de nuevas disciplinas y de nuevas áreas de intersección entre disciplinas), la neosofística insiste, por una parte, en sus ataques a la ciencia, enclaustrándose en las interioridades de la conciencia y en el conocimiento empático (hasta el punto de que muy difícilmente encontramos sofistas medianamente expertos en alguna de las áreas de la ciencia convencional), mientras que, por otra parte, impugna



la especialización y el parcelamiento intelectual. Consideremos la siguiente reseña de lo que se ha llamado «holística radical»:

Holística responde por tanto a una crítica de las unidades especializadas en que los saberes científicos se han venido dividiendo, y a los grados de abstracción racionalizadora que han pretendido alcanzar por separado. Una metodología holística da prioridad a las interrelaciones sobre las unidades individuales. Cada parte considerada aisladamente apenas puede dar ninguna explicación en sí misma, e incluso aunque la relacionemos con otras unidades semejantes en distintos entornos. Al hacer estas operaciones de abstracción por sectores temáticos estamos desarraigando y descomplejizando cada elemento del análisis, lo cual puede ser útil para el fin de conseguir una racionalidad analítica, y unas tipologías eficaces en el tratamiento de «tipos medios»; pero esas eficacias racionalistas son las que en ocasiones (desgraciadamente abundantes) han eliminado los elementos concretos y vitales (complejos) que permitían una calidad de vida más primordial y plena.

(...)

*... un encargo para determinados fines, conocidos o desconocidos; una tradición o trayectoria personal asumida por el investigador, emancipatoria o no; etc., significan **posiciones-pasiones** previas al uso de metodologías científicas. Lo más grave es desconocerlo y pretender una ciencia objetiva/pura: de ahí al dogmatismo sólo hay un paso. La posición radical, por contra, pretende que «pasión no quita conocimiento» coma afirma el dicho tradicional. Es más, sin **apasionarse por el tema de investigación** nunca llegaremos a encontrar las difíciles y escondidas raíces del fenómeno en cuestión. **Pasión**, por tanto, por llegar a lo profundo, **pasión primordial y subjetiva**, que al ser reconocida y no negada, permite un conocimiento más radical, aplicando las técnicas oportunas, una racionalidad integrada. (Subrayados nuestros)*
(Rodríguez-Villasante, 1988: 459, 460).

Como se ve en la reseña anterior, con respecto a la interdisciplinarietà y el holismo hay aparentemente dos propuestas distintas en la actual sofística del siglo XX: por un lado, se aboga por un tipo de enfoque que interrelacione las distintas 'partes' que resultan del análisis metodológico, lo cual conduce a una impugnación de las especializaciones y de las operaciones conceptuales de corte y segmentación. Por otro lado, se aboga por incluir los conocimientos mágicos, los apasionamientos y otros aspectos cotidianos en el conocimiento científico, algo así como diluir el viejo problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia.

(Nótese, por cierto, en el fragmento anterior, el manejo de la falacia de ambigüedad con respecto al término 'pasión' y 'apasionarse', los cuales, utilizados en dos lugares textuales distintos, son también utilizados con dos significados distintos, generando un razonamiento inválido y un engaño al lector: las «posiciones-pasiones», en un primer uso, remite a la esfera de la emotividad simple y de la visceralidad; pero «apasionarse por el tema de investigación» remite a la esfera de las actitudes intelectuales y de los intereses académicos. Al confundir ambos significados a través del uso de una misma palabra, se propone la falsa conclusión de que la investigación científica pertenece también a la esfera de la visceralidad. Es el típico ardid del sofisma clásico, igual que aquél otro: *Sólo los hombres son racionales; las mujeres no son hombres; ergo, las mujeres no son racionales*).

Ambas propuestas resultan ficticias, por lo menos si consideramos su contradicción con otros datos y aún con otras posiciones dentro del mismo enfoque sofístico. En el primer caso, la propuesta resulta contradictoria en varios sentidos: uno, con su misma postura de rechazo y divorcio de la ciencia natural (negativa a integrar 'cosmos' e 'individuo'); dos, resulta contradictoria con la tendencia estrictamente humana, propia de la misma naturaleza cognitiva del ser humano (no de la ciencia, originalmente), a describir y explicar el mundo mediante abstracciones, segmentaciones y especializaciones; tres, es contradictoria con los actuales enfoques científicos racionalistas que no sólo proponen la reintegración de los productos parciales del análisis en modelos de síntesis muy abarcentes (véanse, por ejemplo, las búsquedas de una teoría del campo unificado en macro/micro-física o de una teoría



pragmático-semántico-sintáctica del discurso, en lingüística, etc.), sino que además elaboran cada vez mejores técnicas y herramientas de reintegración (revisense, por ejemplo, los avances recientes de las lógicas especiales y de las matemáticas finitas: juegos, grafos, caos, catástrofes, fractales, colas, etc.).

La segunda propuesta holística (integración apasionamiento-conocimiento y magia-conocimiento) resulta igualmente contradictoria, esta vez con respecto a sus mismas propuestas de emancipación y 'crítica'. Efectivamente, es muy sencillo demostrar que las relaciones de dominación, explotación y engaño o manipulación de masas se han llevado a cabo precisamente a través tanto de las esferas emocionales-afectivas como del conocimiento mágico y no a través de las vías estrictamente cognitivas o del pensamiento lógico (como sostuvo Morris, 1962: 264, es justamente el pensamiento lógico y semiótico el único que puede contrarrestar la manipulación). Es tal vez en este sentido en que habría que interpretar el antihumanismo de Foucault:

Entiendo por humanismo el conjunto de los discursos a través de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: «aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas al que te impongan, más soberano serás».

(En Morey, 1988: 465).

3.1.6. La Individualidad Relativa como Criterio Etico y Epistemológico. Reducción del Conocimiento a la Opinión Individual

Éste es precisamente el rasgo que más impactó a Lucien Morin, citado al principio de este trabajo y de donde acuñó los términos de *opinionitis* y *opiniomanía*:

Basta con que alguien, no importa quién, exprese su idea, tampoco importa cuál, a condición de que ésta sea personal, subjetiva y sincera, para que brille la verdad espontánea, fácil y pura. Lo esencial ya no es decir algo, sino simplemente decir. Las palabras de un interlocutor cualquiera ya no son juzgadas según la veracidad de su contenido. Es más bien en el grado de sinceridad más o menos persuasiva del que habla donde tenemos que buscar el fundamento de toda afirmación. De este modo, lo más importante de todo es el relativismo caprichoso de las opiniones comprometidas.

Sólo que para la actual neosofística quizá serían más descriptivos los términos de *reflexionitis* o *reflexiomanía*, ya que recientemente es la reflexión y la «auto-reflexión» lo que ha sustituido a la teorización, a la prueba, a la conceptualización y a la crítica rigurosa.

Una característica como ésta en realidad no requiere ser constatada ni sería del todo necesario describirla. Menos que eso, simplemente se deduce de los anteriores rasgos, especialmente de aquél que propone la eliminación de la lógica y, en general, de los mecanismos de evaluación y prueba de enunciados y de razonamientos. Al negar las reglas de control del pensamiento y del discurso, ya no quedan sino dos opciones: o asumimos que los contextos de justificación quedan en manos y bajo la decisión de una autoridad (los líderes intelectuales del momento, por ejemplo, o los profesores de la cátedra o los especialistas en el tema o... ¡los dictadores de turno!). O, en cambio, asumimos que no existen los contextos de justificación, sino sólo los de descubrimiento, y que, en consecuencia, todo depende de cada quién, de lo que cada quien crea, de lo que a cada quien le parezca, siempre en términos de sus posibilidades de opinar y reflexionar (o auto-reflexionar, que es más impresionante).

Aparentemente (sólo muy aparentemente), es esta última opción la que se ha elegido dentro de la actual neosofística y, en superficie, es la que se pregona:

Ya no hay verdad filosófica, sino verdades; no existe un sentido de la historia, sino que cada cual debe inventar el suyo, y la razón, el viejo instrumento filosófico que había creado el pensamiento griego, deja de tener vigencia... (Colom y Mèlich, 1994: 48. Subrayado nuestro).



Si todo quedara hasta allí, los estudiantes, por ejemplo, no deberían tener problemas con sus exámenes ni con sus tesis de grado, ya que *todo vale*. A la inversa, los profesores deberían dar siempre la máxima calificación a todo estudiante, ya que «cada cual debe inventar» su propio punto de vista y su propia «auto-reflexión». Pero sabemos muy bien que no es así. Los profesores continúan calificando a unos como sobresalientes y a otros como reprobados. Por otra parte, sabemos muy bien que las diferencias y las polémicas de los postmodernistas entre sí y de los co-doctrinarios del paradigma emergente entre sí son realmente insalvables (e inevaluables, por cierto). Entonces ¿hay reglas? ¿dónde están las referencias? ¿Sobre qué bases o criterios los profesores postmodernistas aprueban o reprueban los trabajos de sus estudiantes? ¿Qué hace que unas opiniones sean aplaudidas y otras sean execradas, siempre dentro de un mismo contexto neosofístico?

Ocurre que las apariencias de libre opinión y de libertad de auto-reflexión no responden a lo que está de fondo: la opción que se ha elegido no es la del todo vale ni la de que cada cual invente lo suyo. En realidad se ha elegido la opción *ex auctoritate*, el recurso a la autoridad. Y, lógicamente, no podía ser de otro modo: el que nos pide que eliminemos las reglas nos está pidiendo que, a cambio, aceptemos sus caprichos. Es por eso por lo que entre postmodernismo y fascismo las semejanzas van más allá de la rima. Los neosofistas suelen agruparse alrededor de algún ‘maestro de sabiduría’, que funciona como la autoridad de la cual emanan las sentencias de aprobación y reprobación. Ante la pregunta ‘¿cómo debo pensar?’, la respuesta es ‘como piensa el maestro’. Y, en el caso de los estudiantes, ante la pregunta ‘¿cómo debe hacer mi tesis de grado?’, la respuesta es ‘como mejor le guste al profesor o al jurado’ (esto último, por cierto, es lo que explica que ante ‘ciertos’ jurados, la peor tesis del mundo resulte un opus magnum, como se ha visto últimamente en nuestros programas universitarios de doctorado, y que ante esos mismos jurados la tesis más rigurosa y más lógicamente justificada resulte descalificada u objetada). En conclusión, las referencias de validez están en el ‘maestro’ o, a lo sumo, en el consenso del grupúsculo de co-doctrinarios o co-religionarios, pero no en la lógica ni en la razón, que son enemigas del sujeto y que se han convertido en instrumentos de dominación. Véase lo que es obvio en este fragmento de Colom y Mèlich (Op. Cit.: 47, 48), donde por un lado se afirma que los maestros y las reglas han desaparecido y por otro se afirma que eso es así porque lo han dicho sus propios y particulares maestros:

Autores como Lyotard, Vattimo, Lipovetsky, Finkelkraut, entre otros, se han ocupado de mostrar una nueva manera de entender la filosofía. Los grandes maestros han desaparecido porque todo vale. La posmodernidad es la victoria (¿definitiva?) de los sofistas frente a la Filosofía, con mayúsculas, frente a los grandes Sistemas, frente a la Ontología, la Moral, la Estética o la Religión.

(...)

Nietzsche formula en su obra La gaya ciencia la sentencia que proclama el fallecimiento de la modernidad: Dios ha muerto. No hay desde ahora un punto de referencia común, un fundamento axiológico, un «arriba y un abajo».

Nótese las premisas y las conclusiones en cada uno de esos dos párrafos. En el primero la premisa es algo así como: *tales autores han sido maestros de tal cosa, de donde se desprende la conclusión de que ya no hay maestros*. En el segundo, la premisa es algo así como: *Nietzsche decretó tal cosa, de donde se infiere que tal cosa es así a partir de ese decreto*.

De este modo, el conocimiento universal intersubjetivo, que había sido el ideal kantiano y popperiano, ha pasado a ser conocimiento grupuscular y conocimiento magistral. La neosofística, igual que la sofística de hace muchos siglos, predica la emancipación y la liberación de los grandes sistemas, de aquéllos que se ubican en un tercer mundo y en una esfera de intersubjetividad (en el vértice ‘B’ del esquema triangular expuesto antes), para promover la esclavitud y el sometimiento a los ‘maestros grupusculares’, a los ‘detentores de la doctrina’, algunos de los cuales, eventualmente, con un golpe de suerte, audacia y circunstancias, fácilmente podrían llegar a ser dictadores regionales, nacionales e internacionales (¿no fue ésa la historia de Hitler? ¿No es allí donde encontramos la coincidencia que establece Foucault entre «sujeto» y «sujeción»?).



Pueden ser todo lo brillante e impactante que se quieran los planteamientos entre *saber y poder* o entre *conocimiento e interés*, etc., en el sentido de los críticos de la modernidad. Pero no es menos cierto que sus soluciones, si es que puede hablarse de tal cosa, sólo trasladan las nociones de poder e interés desde las esferas dominantes en el nivel macrosocial a las esferas dominantes en el nivel de los grupúsculos y de los pequeños 'maestros de sabiduría'. Lyotard (1987: 24), por ejemplo, con el típico juego de palabras de la neosofística, se pregunta «¿Quién *decide* lo que es *saber* y quién *sabe* lo que conviene *decidir*?» Para luego responderse: «La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno». Y cualquiera, entonces, se pregunta si eso es específico de «la edad de la informática» y si no ocurre aún en el nivel del mismo grupo de sus propios seguidores, donde, a su modo y escala, también él es «gobierno». Es lo que hace que tales planteamientos sean triviales, ya que no resuelven el problema.

3.2. Los Nuevos Sofismas

En la subsección anterior (3.1) vimos algunos rasgos centrales de lo que llamamos una actitud sofista, rasgos que describen la respectiva tendencia en la antigua Grecia (ver final de la sección 1) y que ahora se repiten en nuestra época en la forma que acabamos de ver. Para completar este trabajo, falta ahora analizar algunas de las producciones o realizaciones concretas derivadas de esa tendencia. Estos últimos años se han visto plagados de neosofismas, por lo cual, aunque resulta difícil un listado exhaustivo, no es complicado sacar a relucir ejemplos. Tomaremos sólo algunos, en la expectativa de que quienes se interesen en el tema sepan extraer el patrón y puedan así detectar cualquier otro.

3.2.1. La Crisis y el Tono Tremendista

Tal vez el sofisma más insistentemente repetido es el de la «crisis»: estamos en crisis, el mundo ha entrado en crisis, la razón está en crisis, la ciencia está en crisis, la educación está en crisis, etc., todo esto, por supuesto, con sus correspondientes signos de admiración o con las entonaciones e histrionismo del caso.

La arquitectura de este gran sofisma está en dos mecanismos semánticos: uno es la omisión del patrón de referencia y el otro es el deslizamiento de significado. Veámoslos por separado.

i) La *omisión del patrón de referencia* tiene que ver con el hecho de que muchas de las expresiones lingüísticas van semánticamente asociadas a otras expresiones que funcionan como referencia presuposicional, en el sentido de que, para poder entender aquéllas, se requiere conocer éstas. Es lo mismo que ocurre con las magnitudes y los valores: para definir una magnitud, hace falta un patrón. Expresiones como *x es muy grande* o *w es más caro*, por ejemplo, resultan incomprensibles en sí mismas y sólo pueden interpretarse si sabemos cuál es el estándar o la referencia: *x es muy grande para mudarlo por el ascensor* o *w es más caro de lo que imaginé*, etc.

Pues bien, crisis es una de esas expresiones asociativas y sólo puede entenderse por referencia a la definición de un estado o situación estable. No hay crisis si antes no hubo una situación estable y no podemos hablar de crisis si no definimos el correlativo estado estable. ¿Y cuál es esa situación estable implícita en el sofisma de la crisis? No lo sabemos. Este gran sofisma se basa, precisamente, en el hecho de que se omite esa definición. Y, al repetir la expresión insistentemente, omitiendo siempre la referencia presuposicional, dicha expresión se desgasta, va perdiendo su carácter asociativo original y se va vinculando más bien con cualquiera de las situaciones de malestar o insatisfacción de quienes la oyen y en quienes puede calar. Por ejemplo, no podemos hablar de crisis a propósito de alguien que haya nacido y vivido invariablemente con una determinada carencia, porque ése mismo es precisamente su estado estable. Sin embargo, sí podemos repetirle muchas veces que él se halla en crisis, hasta que llega un momento en que nuestro destinatario no sólo se convence de una crisis que no sufre realmente (de lo que sufre es de una carencia: *adolece de algo*, pero no está en crisis), sino que además la internaliza y la vive, convirtiéndose así la palabra en un factor inconsciente generador de actitudes.

Esto no quiere decir que haya que obviar el sentido de insatisfacción de las personas y que haya que ser cómplices de los malestares e injusticias. Todo lo contrario: lo que se quiere decir es que el sofisma de la crisis, lejos de poner



el acento en los verdaderos factores de malestar y lejos de concienciar a las personas, establece mecanismos indirectos y manipuladores, generadores de actitudes irracionales. Y estas actitudes irracionales sólo logran perpetuar los estados deficitarios y alejar las soluciones. En tal sentido, el sofisma en cuestión se revela absolutamente reaccionario y oscurantista.

Los partidarios de la crisis generalmente denuncian la pobreza, la desigualdad, las enfermedades, la dominación y el atraso, pero no sobre la base de factores socioeconómicos bien definidos e interrelacionados, tal como lo hizo Marx a través de la teoría del Capital, sino sobre la base de consideraciones ambiguas y especulativas, generalmente asociadas a los «males de la racionalidad», al «fracaso de la razón» y al carácter pragmático-instrumental de la ciencia. Por supuesto, en función del proyecto de crear actitudes irracionales no hay nada más consistente que sembrar la desconfianza en la razón.

Si pensamos en cuál podría ser el estado estable bajo cuya referencia deberíamos hablar de crisis, vemos que, en general, los males sociales de nuestra época han existido en todas las épocas anteriores, tal vez en peores dimensiones. De hecho, es improbable que alguno de nosotros prefiera haber vivido como víctima en los tiempos, por ejemplo, del analfabetismo universal, de la extinción de indígenas, de la esclavitud, de las persecuciones en nombre de la fe o de las relaciones feudales en que había que creer que los reyes eran representantes de Dios, épocas todas que distan mucho de haber sido orientadas por la razón o por la ciencia y que más bien responden a la noción de *irracionalidad*.

¿Se justifica, entonces, hablar de crisis? Si el patrón de referencia está en las situaciones deficitarias de nuestra sociedad con respecto a las de épocas pasadas, no. Ése es más bien un estado estable (véase, al final de este párrafo, una tira cómica que ilustra esta idea -lamentablemente, no disponemos de las referencias del autor y la publicación). Y, en tal sentido, hablar de crisis es explotar la irracionalidad. Lo que sí se justifica es hablar de necesidad de cambios radicales o de conquistas sociales definitivas, determinando con claridad y precisión cuáles son los factores y condiciones, las posibilidades y obstáculos, así como las orientaciones y las metas. La racionalidad, y no la visceralidad ni la ceguera intelectual, es en ese sentido nuestra única oportunidad. En esto podemos reinterpretar a Bachelard (1973: 11-12): «Enseñando una revolución de la razón, se multiplicarían las revoluciones... Si en una experiencia uno no juega su razón, esta experiencia no vale la pena de ser intentada».



ii) El *deslizamiento de significado* es el segundo mecanismo semántico que está en la base del neosofisma de la crisis y fue ya formalmente denunciado por Aristóteles en su época. Dicho simplemente, se trata de utilizar una misma palabra en varios lugares textuales de unas premisas, pero con diferentes significados en cada lugar, de modo que surja una conclusión conveniente e interesada (en verdad, el uso de este mecanismo de deslizamiento de significado es prácticamente constante en la neosofística y se nota hasta en sofismas aislados y banales, como es el caso de la expresión «inteligencia emocional», que ciertos publicistas han divulgado hace poco a raíz de las investigaciones de la Universidad de Yale: de lo que se trata es de la habilidad para manejar las propias emociones - algo así como el viejo *savoir faire*- , pero al llamar 'emocional' a la 'inteligencia', el significado de esta última se



desliza hacia el de las emociones, de donde se logra la falsa creencia de que 'inteligencia' y 'emoción' son una misma cosa o de que las *emociones* son *inteligentes*).

La estructura del neosofisma de la crisis es más o menos como sigue:

- La sociedad está en crisis, lo cual se manifiesta en el derrumbe de los grandes sistemas y de los «meta-relatos», en las grandes masas en estado de pobreza crítica, en la creciente injusticia social, etc. (siguen más enumeraciones de ese tipo).

- La ciencia también está en crisis: Gödel destruyó la esperanza de decidir la adecuación de un sistema formal, el espacio euclideo se tambaleó ante las nuevas geometrías curvas, la mecánica newtoniana se derrumbó ante la sorprendente noción de referencia a un sistema de observación, Rutherford desequilibra la idea de que ya se conocen los elementos básicos del universo..., etc. (siguen enumeraciones de este tipo, casi siempre inexactas y mal comprendidas).

- Conclusión: la crisis es total y generalizada. Están en tela de juicio la *racionalidad* y el *iluminismo* (pueden seguir también otras conclusiones del mismo tipo, como que la ciencia ya se vio obligada a considerar al sujeto, que la razón ha fracasado, que la ciencia carece de confiabilidad, que sus métodos conducen a errores, etc.).

El truco o malabarismo verbal está en lo siguiente: la palabra *crisis* aparece dos veces, pero con distinto significado. En el primer caso (*crisis₁*), significa malestar, desgracia, carencia, infortunio. En el segundo caso (*crisis₂*), significa evolución, superación teórica, transformación, detección de errores... Evidentemente, las adjetivaciones y los verbos hacen que *crisis₂* parezca lo mismo que *crisis₁*, aun siendo totalmente antagónicos: tambalearse, derrumbarse, desmontar, destruir la esperanza, etc. (*crisis₂* sería una desgracia o infortunio si las nuevas teorías fueran peores que las anteriores, pero lo que hay en esos cambios es precisamente un progreso, ya que las nuevas teorías resultan más potentes). Véanse, por ejemplo, las expresiones tremendistas con que en la siguiente cita (Otero-Carvajal, 1988: 631-632) se describe la crisis de la ciencia (omitimos el resto de la información, para resaltar sólo las frases verbales):

*El descubrimiento de la radiactividad **constituyó un duro golpe** a las doctrinas del siglo XIX (...). La Teoría General de la Relatividad no sólo **desmoronó** la mecánica de Newton sino también la geometría euclidea (...). El principio de incertidumbre **conmociónó** los pilares científicos (...)*

Y así, sucesivamente. Este autor (que con toda seguridad no es experto en física) termina esta trágica reseña de catástrofes con una afirmación realmente impresionante: «La física de la segunda mitad del siglo XX se parece tanto a la física clásica como ésta a la física medieval». O sea: la física actual es casi lo mismo que la física medieval.

Es difícil decidir si esta manipulación de significados es intencional o si deriva de ignorancias. En todo caso, el deslizamiento semántico tiende a resultar imperceptible para muchos, especialmente por el falso supuesto, allí implícito, de que la ciencia no debe cometer errores, que es estática y que sus hallazgos son linealmente sumativos, o sea, que unas teorías se agregan a las anteriores sin que nada se modifique, olvidando así que la ciencia no progresa buscando verdades, sino errores. Como decía hace 48 años Bachelard (op. cit.: 28):

Desde hace un cuarto de siglo la física y la matemática han atravesado crisis cada vez más numerosas, cada vez más profundas. Veremos a continuación si la noción de crisis es la que traduce fielmente el estado de mutación en que se encuentra actualmente, a mi parecer, el pensamiento científico. En todo caso, ante estas crisis, ante estas mutaciones, cada uno de nosotros reacciona según su carácter afectivo (...) Unos pretextan disturbios del pensamiento matemático y experimental para desesperar de la razón; buscan el conocimiento en experiencias más directas, muy intuitivas. Otros creen, por el contrario, que esas crisis son superficiales y pasajeras; esperan, con un evidente optimismo, que vuelvan los tiempos de la claridad y de la



*simplicidad. Unos y otros **no advierten todo lo que hay de orgánicamente sano** en esta crisis de la organización racional del conocimiento científico. (Subrayados nuestros).*

Ahora bien, más allá de este neosofisma particular referido a la crisis, hay un patrón general que lo subsume y que podríamos llamar el '**tremendismo**'. Se trata de un tono global, de una predefinición pragmática de orden actitudinal (jamás cognitivo) que contextualiza toda la semántica, la sintaxis y aun la física (entonación y gestos) de los enunciados bajo las marcas de la sorpresa, la conmoción intensa, el peligro inminente, la desesperación, etc. A este mismo patrón pertenecen también expresiones neosofísticas del tipo «la muerte del sujeto», «la muerte de Dios», «la escuela ha muerto», «la muerte del hombre», «el cambio epocal», «las transformaciones profundas», «la soledad del hombre», «la tercera ola», etc. Este patrón, por cierto, rige también para algunas religiones, en conexión con los anuncios del Apocalipsis, las profecías de Nostradamus y cosas por el estilo: «Cristo viene», «el fin del mundo está cerca», «todos pereceremos», «sólo Cristo salva», etc. (patrón en el cual la referencia indiscutible está en las *Escrituras*, así como para los postmodernistas está en las *escrituras* de Nietzsche, Vattimo, etc., los maestros que les enseñaron que ya no hay maestros).

3.2.2. El Fracaso de la Razón

Dentro del mismo patrón de *tremendismo* que cobija al neosofisma de la crisis está otro gran neosofisma, que vale la pena analizar por separado y que a veces se expresa como el *fracaso de la razón*, otras veces como el *fracaso de la ciencia*, otras como el *fracaso del método*, etc. (la «muerte de Dios», en todo caso, que no sabemos si ocurrió realmente, pero que sí sabemos que fue decretada por Nietzsche y, para los neosofistas, dotados de 'pensamiento mágico', basta que algo sea decretado para que ocurra, como veremos más adelante).

El diseño de este neosofisma se basa, una vez más, en un *deslizamiento semántico* que opera sobre dos supuestos falsos: el supuesto de que la *ciencia* y la *razón* son respectivamente *ciencia positivista* y *razón positivista* (donde el deslizamiento semántico diluye los significados de *ciencia* y de *razón* en el significado de *positivismo*) y el supuesto de doble versión según el cual: a) los males de la sociedad son males de la razón y de la ciencia y b) la ciencia y la razón son malignas porque han sido usadas para el mal (donde el deslizamiento semántico diluye el significado de un término -razón o ciencia- en el significado de otros términos referidos a hechos espacio-temporalmente adyacentes o contiguos: para la versión 'a', los males de la sociedad son adyacentes o contiguos a la razón y a la ciencia, y, en la versión 'b', el instrumento (razón o ciencia) es adyacente o contiguo a quien lo usa y a sus intenciones). El deslizamiento semántico de este último supuesto, en cualquiera de sus dos versiones, se traduce en concluir que dos hechos son interdependientes a partir de la observación de que son contiguos u ocurren simultáneamente.

i) El primer supuesto, el que se basa en deslizar el significado de *positivismo* al significado de *ciencia* y *razón*, ha llegado a ser prácticamente un sofisma universal. Son absolutamente escasos los actuales epistemólogos de orientación sociohistoricista que distingan entre ciencia **empirista** (la de las tres primeras décadas de este siglo, aproximadamente) y ciencia **racionalista** (la que se ha consolidado desde los 40' hasta hoy, sin que los neosofistas se hayan enterado). Dado que es básicamente la Escuela de Frankfurt la que configuró todo el pensamiento sociohistoricista, etnográfico y hermenéutico de la actual epistemología en Ciencias Sociales y dado que desde el seno de esa escuela se forzó interesadamente una inclusión del racionalismo de mediados de siglo (Popper, Lakatos, Albert, etc.) dentro del mismo positivismo (todavía hasta no hace mucho el propio Habermas, 1987, sigue insistiendo en una clasificación que confunde positivismo con racionalismo bajo la etiqueta de «ciencia empírico-analítica»), por esa razón en los medios sociohistoricistas de hoy en día se desconoce totalmente la noticia de que existió y existe aun con creciente fuerza un cierto enfoque epistemológico bajo el cual se han producido las más plausibles teorías de que disponemos y que dista muchísimo de la concepción positivista a cuyo fantasma siguen atacando. Las muestras que podríamos sacar a relucir son realmente incontables (piénsese sólo en la superingenua clasificación que sólo distingue entre investigación *cuantitativa* e investigación *cualitativa*). Baste la siguiente muestra, donde queda claro que los autores sólo saben de dos orientaciones: la positivista y la de ellos:



*El supuesto básico que tiende a hermanar y homogeneizar a las ciencias naturales es el de la uniformidad de la naturaleza, **de ahí la facilidad** (subrayado nuestro) con la que estos campos del saber obtienen leyes universales que sirven para explicar y predecir los cambios que se dan en los fenómenos naturales y biológicos que son su foco de atención. Tal regularidad y **predicción causal, más o menos lineal** (sdo. ntro.), vemos que no es tan clara en los comportamientos humanos, pese a los empeños de múltiples teorías e investigaciones que hasta el presente lo intentaban y lo siguen intentando todavía (...) Una fundamentación similar es lo que permite pensar que los individuos pueden ser estudiados de modo objetivo mediante análisis empíricos o diseños experimentales. Implícitamente admiten, asimismo, que la selección y organización de los datos puede hacerse aislando e ignorando el contexto social y cultural en el que se producen y obtienen.*

*Las respuestas **alternativas** (sdo. ntro.) a esta concepción de la realidad y de las ciencias sociales vinieron, principalmente, de lo que podríamos llamar la teoría crítica social. Frente a toda la tradición de investigación de corte positivista, esta escuela argumentará la falta de análisis y reflexión sobre las circunstancias sociales en las que se producen y obtienen tales datos. Este paradigma **alternativo** (sdo. ntro.) no acepta la separación de los individuos del contexto en el cual se realizan sus vidas y, par tanto, sus comportamientos, así como tampoco la ignorancia del propio punto de vista de los sujetos investigados, de sus interpretaciones de las condiciones que deciden sus conductas, y de los resultados tal y como ellos mismos los perciben.*

En realidad, las tendencias de la ciencia racionalista de hoy en día están en capacidad de abordar los aspectos históricos, contextuales y simbólico-subjetivos que se vinculan al estudio del hombre y hay mucho más que las llamadas *cuantificaciones* y *experimentaciones*. Revisense, por ejemplo, los conceptos de *pragmática*, *discurso*, *reglas de cooperación*, etc. (aprovechados, por cierto, por Habermas, 1988, como si fueran propios) o las recientes propuestas en psicología cognitiva, inteligencia artificial, etc. o las orientaciones en materia de verdad, certeza, intersubjetividad, criterios de demarcación, etc.). Además, han desarrollado y están dedicadas a desarrollar herramientas de análisis cada vez más finas para estos aspectos (para una revisión de los rumbos recientes de la epistemología de la ciencia y de sus abismales diferencias con respecto al positivismo y a la idea de ciencia que tienen en mente la Escuela de Frankfurt y los neosofistas en general, véanse, entre otros, Brown, 1994; Fourez, 1994; Rescher, 1993; Ursúa, 1993 y, en Venezuela, Ortiz, 1997; en particular para el caso de las ciencias naturales es ilustrativo el viejo libro de Einstein e Insfield, 1950, sobre todo para quienes creen, como los autores del texto citado antes, en la «facilidad con que se obtienen leyes universales» y en que todo allí es simple cuantificación y medición).

ii) El segundo supuesto, el que se basa en el deslizamiento de sentido entre el concepto de ciencia y ciertos conceptos referidos a hechos contiguos (los malestares sociales y los usos político-económicos de la ciencia), también se ha divulgado extensamente y casi podemos decir que es de común aceptación.

En una de sus versiones, este falso supuesto, que realiza una prestidigitación verbal incluyendo en los conceptos de *razón* y *ciencia* los conceptos relativos a pobreza, injusticia, etc., afirma que la racionalidad ha incumplido sus promesas de progreso y bienestar, que bajo las orientaciones de la razón y de la ciencia la sociedad avanza hacia la debacle y el cataclismo universal, etc.

El punto aquí es que, esencialmente, una cosa es la racionalidad y la ciencia y otra cosa es la política internacional y las configuraciones macroeconómicas. Es cierto que éstas han declarado su status racional y su ubicación al lado de la ciencia y también es cierto que el mundo ha mejorado muy poco o nada en relación con las potencialidades de la ciencia y la racionalidad. Pero en torno a estos dos hechos puede haber más de una hipótesis: no sólo podemos pensar que ciencia y razón han fracasado. También podemos pensar que los detentores de la política internacional y de las configuraciones macroeconómicas han mentido al declarar su racionalidad y científicidad (el concepto de *mentira histórica*). Sin embargo, la neosofística no admite la segunda hipótesis, sino que se aferra a la primera (por razones obvias), aun sabiendo que la primera cuenta con mayores evidencias y con mejores soportes



explicativos. Pero el enemigo fundamental de toda sofística es la racionalidad y su ideal es la irracionalidad. No les conviene la segunda hipótesis y entonces la borran, repitiendo insistentemente el fracaso de la razón y de la ciencia y difundiendo eslóganes y consignas al respecto (*una mentira repetida mil veces se convierte en verdad*, era uno de los credos del fascismo y, como para el sofista todo es relativo al sujeto y no hay verdades, él no tendrá ningún inconveniente en asumir para sí este credo).

Bajo la otra versión, este mismo supuesto afirma que la ciencia y la razón son instrumentos de dominación y que están al servicio del poder. Englobando en un mismo significado el *instrumento* con el *uso* y con las *intenciones*, se concluye que la ciencia y la razón son en sí mismas perniciosas. Se elimina así la naturaleza intrínsecamente humana de la razón y de su facultad para construir representaciones del mundo y de sí mismo, bajo parámetros de sistematización y socialización. Se hace creer que los procesos sistemáticos y socializados de producción de conocimientos no son cosa del ser humano sino de sus dominadores y que la intersubjetividad, la que posee ese instrumento de dominación, es enemiga de la individualidad, la cual tiene que renunciar a la ciencia y a la razón. La consecuencia de este engaño sofista es que tanto el individuo subyugado como los pueblos menos desarrollados deben abstenerse de la ciencia y de la razón en lugar de cultivarlas. Deben luchar y superarse a través de la irracionalidad, a través del sentimiento, la empatía, la conciencia y la *auto-reflexión*. Es el sentido del célebre neosofisma de Margaret Mead: «Mi abuela quiso que yo tuviera una buena educación: por eso no me mandó a la escuela». ¿Quiénes son los ganadores y los perdedores bajo este planteamiento? Evidentemente, la neosofística le hace un favor trascendental a la dominación, la cual, mientras tanto, se va aprovechando cada vez más del instrumento *ciencia*. Otra vez se evidencia el carácter oscurantista y antiprogresista de la neosofística.

3.2.3. Lo 'Nuevo' y lo 'Emergente'. Proselitismo y Adoctrinamiento

Los publicistas saben muy bien que uno de los mecanismos esenciales para la penetración en el mercado es apelar al carácter novedoso del producto, de modo que, a toda costa, la novedad del producto debe ser explotada y, si no la tiene, debe ser inventada. Lo ideal en la publicidad es que, mediante técnicas sugestivas, el consumidor capte la novedad del producto sin que se le diga directamente, pero, si esto resulta imposible, entonces se recurre al lenguaje, a adjetivos tales como *nuevo*, *moderno*, *naciente*, *inédito*... (si hay competencia, se añaden expresiones que muestren la *alternativa*, la *otra opción*, una *manera diferente*, etc.).

Y éste es precisamente otro neosofisma filosófico de uso extendido. Las distintas versiones de la actual postura neosofística difícilmente se presentan con títulos sencillos o con nombres referenciales e inocentes. Los «nuevos paradigmas» y los «paradigmas emergentes» son ya verdaderos lemas o eslóganes. ¿Por qué? ¿Qué puede haber detrás de esas estructuras lingüísticas? Si la intención fuera sólo la de exponer una hipótesis o tan solo un punto de vista ¿haría falta no solamente esa construcción sino, sobre todo, esa campaña repetitiva? ¿Son realmente necesarios en epistemología los lemas, los eslóganes y las campañas? ¿Por qué no dejar que sea el mismo académico el que juzgue por sí mismo si la oferta es o no *nueva*, es o no *emergente*? ¿Es que los académicos son tan torpes que hay que indicarles cuándo algo es *nuevo* o *emergente*? ¿Es que hay que hacerle publicidad a las tesis, las hipótesis y los planteamientos, por nuevos que sean?

Lo único que aclara esas preguntas, la única explicación posible es la intención persuasiva (no argumentativa), proselitista (no intelectual) y doctrinaria (no académica) de estas tendencias, sobre una plataforma **emocional**, justamente igual que en el caso de las religiones, los partidos políticos y la publicidad. No parece haber otra explicación.

Sin pretender un análisis exhaustivo, observemos nada más que, en el plano sintáctico, la posición que asume el adjetivo *nuevo* es ya de por sí significativa: *nuevo* es uno de esos adjetivos especiales que tiende a cambiar su valor pragmático, a veces imperceptiblemente, según el puesto que ocupe con respecto al nombre al que se aplica, igual que ocurre, por ejemplo, aunque mucho más nítidamente, con *pobre* ('pobre niño' no es lo mismo que 'niño pobre'; si se ubica después del nombre, la expresión se torna referencial, denotativa y concreta, remitiendo a un acto de habla descriptivo o enunciativo, pero si se ubica antes, la expresión se torna connotativa y más ambigua, remitiendo a un acto de habla valorativo o a una función actitudinal). Si se dijera 'paradigma nuevo' entonces la



expresión estaría enmarcada en una pragmática enunciativa, referencial y concreta, cognitivamente orientada; pero al decir 'nuevo paradigma' la expresión se encuadra en una pragmática valorativa, orientada a la sensibilidad.

El caso de «emergente» no tiene el mismo comportamiento sintáctico, pero sí un comportamiento semántico especial. Se trata de esos términos 'efervescentes' (como *libertad*, *patriotismo*, *revolución*...), connotativamente cargados y con una fuerte asociación a las ideas de empuje, fuerza, renovación, etc. Aunque la *emergencia* epistemológica (en el sentido opuesto a *reducción* o *reductibilidad* y siempre dentro de una jerarquía de niveles o tipos posibles) significa otra cosa y en sí misma está libre de cargas emotivas, no parece que sea ése el significado que la neosofística pretende darle (además de que no resultaría aplicable, puesto que no aparece en un sistema de niveles o tipos; y, si imaginamos un eventual sistema de 'epistemologías', dicho paradigma jamás ha sido reducido sino, en todo caso, excluido, considerado no pertinente; por tanto, no puede hablarse de *emergencia*). Por otra parte, hay que tomar en cuenta que el público no experto en epistemología sólo entiende el término en el sentido cotidiano, ese sentido *efervescente* que se acaba de exponer, cosa que por lo demás saben muy bien los neosofistas.

Adicionalmente, la palabra *emergente*, ligada a *paradigma* resulta 'respetable', erudita y de peso intelectual, debido a su aparente complejidad y elegancia, lo cual constituye otro mecanismo semántico propio de los neosofismas. Es por eso por lo que recientemente, en la esfera de las doctrinas del *paradigma emergente*, se oyen tantos términos altisonantes: «holopraxis» y «metotactécnicas», por ejemplo, son dos especímenes recientes acuñados en uno de los tantos manuales 'cualitativistas' que han proliferado en estos años. Otros términos altisonantes son los que se construyen descabelladamente a partir del léxico científico y lógico-matemático, debido al sentido de prestigio que a éste le atribuyen: «sinergia», «meta-cognición», «meta-componente», etc. Así que también este mecanismo semántico es únicamente explicable en función de intenciones publicitarias.

Esta intención persuasiva, proselitista y doctrinaria es el patrón que subyace al neosofisma en cuestión. Bajo ese patrón se explican muchos otros: «aprender a aprender», «holismo radical», «praxis transformadora», «hermenéutica profunda», etc.

3.2.4. Modernidad-Posmodernidad y Ontología por Decreto

Otro neosofisma de amplia divulgación es insistir en que estamos saliendo de una supuesta *modernidad* e ingresando a una supuesta *posmodernidad*. Esta propuesta parece ser un punto de honor dentro de la sofística actual, a juzgar por la fuerza e insistencia con que se plantea y por la intensa reacción contra quien pretenda negarlo. Sin embargo, una de las tareas más difíciles para un investigador es, dada una colección de fuentes bibliográficas de autores originales, determinar en concreto cuáles son las evidencias de ese tránsito. Aparte de lo que se sabe en el área de la arquitectura, en el terreno sociocultural no hay ni criterios uniformes ni rasgos sistemáticamente organizados que permitan fundamentar el planteamiento según el cual vivimos un límite entre épocas. En materia de evidencias y de categorías de análisis sólo encontramos generalidades, ambigüedades y sofismas. Lo más frecuente es la postulación de un rasgo de racionalidad para caracterizar el supuesto período de la modernidad o iluminismo y de otro rasgo de rebelión contra la razón o los cánones y de valorización del dato informático que caracterizaría el supuesto *período posmoderno*. Pero ya vimos que el problema de la racionalidad se ha hundido en un «mar de palabras» y está en el centro del torbellino sofista, por lo cual se hace escasamente aprovechable para un análisis.

El núcleo del asunto está en saber qué es exactamente un período sociocultural, bajo qué condiciones se pasa de un período a otro, dónde están los posibles cortes temporales, dónde están los límites culturales, etc. Decir que se están viendo *cosas insólitas* no satisface a nadie, por razones evidentes («fin de mundo», como decían nuestras abuelas o «cosas veredes, Sancho», como decía Don Quijote, hace ya muchísimo tiempo). Hablar de la invasión informática y tecnológica en general, haciendo un paralelismo con la invención de la imprenta, tampoco satisface, ya que dicha invención y sus consecuencias fueron un verdadero hito, a diferencia del siglo XX, plagado de sorpresas tecnológicas cada diez años (quizá, por ejemplo, la invención de la radio haya resultado en su tiempo más significativa que la misma informática actual). En realidad, para sustentar la tesis del «cambio epocal» se requieren



evidencias concretas que no se encuentran. Obsérvese, por ejemplo, el altísimo grado de ambigüedad de la siguiente lista de 'evidencias' (nótese también cómo el uso del adjetivo 'nuevo' conduce al autor a la clásica *falacia de petición de principio*, según la cual asume como cierto aquello que debe demostrar, que es la aparición de una 'nueva' época, precisamente):

1. Una **nueva** superficialidad que se encuentra prolongada tanto en la teoría contemporánea como en toda una **nueva** cultura de la imagen o el simulacro.
2. Debilitamiento de la historicidad. La modernidad encuentra su final desde el momento en que no es posible descubrir una visión unitaria de la historia.
3. Un subsuelo emocional totalmente **nuevo**.
4. Profundas relaciones de todo ello con una **nueva** tecnología.
5. Misión política del arte en el nuevo espacio mundial del capitalismo multinacional avanzado (Subrayados nuestros).
(Jameson, 1991: 17)

Pero, eso sí, lo que se encuentra en abundancia son dos tipos de recursos lingüísticos para justificar el planteamiento del *cambio epocal*. Y ellos son precisamente los que convierten este planteamiento en sofisma y los que conducen a un cierto patrón estrechamente vinculado con los que ya hemos visto.

El primer recurso es la creación de una atmósfera de cambio, creación que se logra mediante el *tremendismo* del co-texto lingüístico, al cual concurren, en primer término, una sintaxis ingeniosa y malabarística (tal como vimos antes: inversiones o retruécanos, repeticiones que afirman y niegan, etc.) y, en segundo término, una semántica que, además de pomposa, pesada, erudita e impactante, es deslizante y 'resbalosa' (los términos extienden su significado a otros términos, unos significados se diluyen en otros, etc.).

El segundo recurso es el más importante, porque está incluido en esa especie de 'pensamiento mágico' que aquí llamamos 'ontología por decreto' y porque constituye el patrón subyacente más abarcante para éste y otros neosofismas. El recurso en referencia consiste en decretar que tal o cual cosa es así u ocurre, para luego concluir que tal o cual cosa es así efectivamente u ocurre efectivamente. Consiste en pasar arbitrariamente de una *actitud proposicional* a una *proposición referencial* (recuérdese el argumento ontológico de San Anselmo: pienso que *p*; por tanto, *p*):

X ha decretado que p; por tanto p.

O también:

Digo que q; por tanto q.

Y es en estos términos como se justifica que estamos en un límite entre épocas. La casi totalidad de las reseñas y autores originales de este planteamiento señalan como dato clave que Nietzsche decretó la «muerte de Dios» y que a partir de entonces cabe hablar del tránsito de modernidad a posmodernidad. Repetimos la cita de Colom y Mèlich (las citas entre comillas son absolutamente textuales y continuas entre sí; no hay omisiones intermedias ni ediciones del texto):

Premisa (*X ha decretado que p*):

"Nietzsche formula en su obra *La gaya ciencia* la sentencia que proclama el fallecimiento de la modernidad: *Dios ha muerto*."



Conclusión (*por tanto, p*):

"No hay desde ahora un punto de referencia común, un fundamento axiológico, un «arriba y un abajo»."

En esto consiste la *ontología por decreto*: las cosas existen o no según lo decretemos (o según lo decrete algún 'maestro de sabiduría'). De ese modo, hemos salido de la modernidad y hemos ingresado a la posmodernidad porque así ha sido decretado por autores como Nietzsche, Heidegger, Vattimo, Lyotard, Rorty, etc. Es el renacimiento de una de las más viejas falacias de la historia, la falacia *ex auctoritate*, ahora llevada a sus máximas dimensiones: la capacidad ontológica para alterar el mundo de las cosas y de lo que ocurre.

4. Conclusiones

Habíamos partido de la idea de la reaparición del sofisma en el siglo XX y nos habíamos preguntado al principio en qué consiste esa reaparición o cuáles son los datos para plantear tal reaparición y, además, cuál es el patrón que permite asociar esta nueva era neosofística con aquélla de la segunda mitad del siglo -V.

Sobre la base de esa pregunta, nos habíamos propuesto identificar algunos puntos de análisis y diseñar algunas relaciones que, cuando menos, evidenciaran la validez de esas preguntas y la consecuente necesidad de buscarles alguna respuesta.

La estrategia fue la siguiente: primero, se analizó la era de la vieja sofística en Grecia para obtener una visión general del contexto sociocultural y una caracterización del sofisma en cuanto tendencia y en cuanto realización o producción lingüística. En cuanto al contexto sociocultural, se obtuvo que el mismo estuvo marcado por un enfrentamiento entre posturas culturales, para lo cual se propuso el concepto de **tensión sociocultural**. En cuanto a la caracterización del sofisma, se aislaron seis rasgos sofísticos básicos, los cuales son reportados, en general, por las fuentes bibliográficas especializadas. Todo esto constituyó la sección 1 de este papel.

El segundo paso (sección 2) consistió en comparar la época de la sofística griega con la época actual, a fin de identificar posibles rasgos comunes. Para el análisis de esta época se propuso un esquema teórico triangular integrado a partir de las propuestas de Alexander (1992), Bühler (1967), Odgen y Richards (Odgen, 1972) y Popper (1985). Se propuso como área empírica correferencial (espacio observable) para este esquema teórico el conjunto de las *acciones humanas*, enfocado según el sistema descriptivo que aparece formulado en otro trabajo anterior (Padrón, 1996). Esta subfase teórica terminó con los siguientes postulados: a) los estados culturales estables dependen de un equilibrio entre los tres componentes representados en los vértices del esquema triangular; b) cada componente del esquema contiene mecanismos que lo alertan del peligro de ser absorbido por cualquiera de los otros dos componentes restantes; y c) una época cualquiera entra en tensión cultural cuando la sociedad (a través de quienes detentan su liderazgo, según uno de los corolarios) se desplaza unilateralmente o cuando privilegia una de las actividades implícitas en alguno de los tres vértices en detrimento de los otros. Se previeron sucintamente algunos corolarios que restringen el esquema (ver allí). Con esto, quedan planteados dos pares de conceptos: el primer par es el de la *estabilidad* y la *tensión* culturales, como dos extremos de una variable referida al grado de conformidad, consenso o acuerdo en la dimensión filosófica y sociocultural de un período histórico. El segundo par es el del *equilibrio* y *desequilibrio* entre las actividades, que realiza la sociedad, implícitas en los tres vértices del esquema, también como dos extremos de una variable referida al grado de predominio de las clases de actividades, intereses o ejercicios socioculturales implícitos en un vértice con respecto al de los demás. El principio elemental referido por los postulados *a, b y c* es: 'a mayor desequilibrio, mayor tensión cultural' (la variable *conformidad* o *acuerdo* depende en forma directamente proporcional de la variable *predominio de un vértice*).

Al aplicar este esquema teórico a nuestra época, se obtuvieron tres clases de signos que evidencian un desequilibrio entre los tres vértices del esquema, a favor de la esfera de 'las cosas', la técnica y la tecnología (vértice 'C') y en detrimento tanto de la esfera de la 'razón' y la regulación intersubjetiva (vértice 'B') como de la



esfera del 'yo', la subjetividad y la afectividad (vértice 'A'), pareciendo ser éste el más desfavorecido. Se propuso la tesis, también dentro de esta fase de trabajo, de que la reaparición del sofisma (en cuanto tendencia y en cuanto realización o producción lingüística) constituye uno de los mecanismos de reacción de la esfera del 'yo' o una de las manifestaciones del estado de alta *tensión cultural* de estos finales de siglo (quedan fuera de los objetivos de trabajo los mecanismos provenientes de la esfera de la racionalidad). Se completó de ese modo una explicación hipotética para las apariciones y reapariciones del sofisma (el patrón o esquema de procesos donde se insertan), con referencia a nuestra época actual.

En la tercera fase (sección 3) se trabajó la tesis que se acaba de mencionar, según la cual la neosofística surge como manifestación de los reclamos de la esfera del 'yo' (vértice 'A'), tratando de buscar datos y argumentos que refuercen dicha tesis. La primera estrategia (subsección 3.1) consistió en correlacionar la lista de rasgos que definen a la tendencia sofística (expuesta al final de la sección 2) con rasgos de nuestra época, bajo técnicas de *análisis del lenguaje*, encontrándose en cada caso muestras textuales altamente correlacionadas. La segunda estrategia consistió en seleccionar cuatro grandes planteamientos de máxima divulgación en el actual mundo intelectual y académico y demostrar su carácter sofista, también mediante técnicas de análisis del lenguaje.

Los resultados de estas tres fases de trabajo constituyen, en conjunto, una hipótesis que explica, muy breve y parcialmente, la reaparición de la sofística como manifestación de un alto grado de *tensión cultural* en estos finales de siglo, al lado de las evidencias concretas de esa reaparición. Faltarían ahora más estudios como éste para profundizar y detallar estos mismos y otros aspectos y, adicionalmente, estudios empíricos detallados para validar esa hipótesis y extenderla hacia implicaciones más amplias e interesantes. Pasemos ahora a dos puntos centrales que conviene resaltar como productos de este trabajo provisional.

4.1. La Neosofística como Tendencia y como Realización Lingüística

Vimos que la neosofística tiene el doble carácter de tendencia y de realización o producción lingüística. En el marco de una teoría del discurso, esto equivale a decir que han proliferado en la época actual *actos de habla* orientados a reclamar o imponer los valores de la subjetividad por encima de los valores de la racionalidad y de la técnica u operatividad y que tales actos se logran o realizan mediante textos cuya sintaxis es específicamente refinada o manipulada (igual que la literatura) y cuya semántica es ambigua o deslizante (igual que la publicidad, la religión y la política). A la inversa, y siempre dentro de ese marco semiótico, podemos decir también que los textos neosofísticos son estructuras de *sintaxis refinada* y de *semántica deslizante* que se generan a partir de un conjunto de predefiniciones pragmáticas (que definen la actitud o tendencia neosofística) como las que se vieron en la subsección 3.1 de este papel. Así, pues, quedan estrechamente vinculadas entre sí tanto la tendencia o actitud neosofística como las correspondientes realizaciones lingüísticas.

Quien desee aplicar técnicas de análisis del discurso a textos neosofistas podría partir del concepto de *tendencia neosofística* sobre la base de las siguientes predefiniciones pragmáticas globales:

- se privilegian los valores del *yo* y de la *conciencia interior*;
- se apela básicamente a los sentimientos, afectos, actitudes o emociones del interlocutor;
- se pretende persuadir, ganar prosélitos y adoctrinar (en función de una *pedagogía de la irracionalidad* disfrazada de displicencia o rebeldía intelectual o de valores sociales y humanos);
- se pretende hacer notar la propia erudición y sabiduría;

Ahora, yendo al plano de las estructuras propiamente textuales, los mecanismos semánticos pueden ser clasificados en dos grupos: mecanismos de significado (donde se localiza toda la estructura de macro/micro-significados, asociada al contenido o a la información del neosofisma) y mecanismos de sentido, aquéllos que operan sobre la información bruta transformándola en elementos impactantes, persuasivos y doctrinarios (de



acuerdo a las predefiniciones pragmáticas). Entre los *mecanismos de significado*, los siguientes conforman *macrosignificados* típicos:

- la racionalidad y el pensamiento lógico estructurado son nefastos;
- la ciencia, la técnica, la tecnología, los métodos organizados, las regulaciones y las instrumentaciones son alienantes y enemigos de la conciencia, ataduras de la creatividad, de la espontaneidad y del espíritu;
- todo es relativo al individuo exclusivamente, no a las cosas ni a los demás;
- no valen los datos de conocimiento estandarizados, sino la reflexión personal;
- el mundo, la sociedad, la ciencia y las instituciones en general están en crisis;
- estamos en un límite entre épocas, se avecina una nueva era, vivimos un cambio histórico (generalmente en términos de modernidad-posmodernidad).

Entre los *mecanismos de sentido*, tenemos los siguientes:

- *tremendismo*: la selección léxica se orienta al sentido de sorpresa, conmoción intensa, peligro inminente, desesperación, angustia, caos, etc. (las palabras «muerte» y «crisis» son probablemente las de mayor frecuencia estadística en los textos neosofistas);
- *efervescencia*: la selección léxica se orienta al sentido de grandeza y altos ideales que tradicionalmente puedan tener algunas palabras: «paradigma emergente», «nuevo paradigma», «libertad», etc.;
- *erudición*: la selección léxica se orienta a datos que no añaden absolutamente nada a la información referencial, pero sí a la predefinición pragmática de 'lucirse', mostrar sabiduría (generalmente se logra por constantes referencias inútiles a autores y obras o a otros idiomas);
- *ontología por decreto*: el paso de las premisas a la conclusión lleva la misma forma del paso de una 'actitud proposicional' a una 'proposición referencial': [x decreta que p], entonces [p], donde x es una autoridad intelectual que comparte las predefiniciones pragmáticas y p es un enunciado de referencia ontológica;
- *deslizamiento*: tiene varias modalidades, siempre por ambigüedad. Unas veces, se usa dos veces una misma palabra, pero con sentido diferente, para que el significado del primer uso se extienda hasta el segundo uso, absorbiéndolo («crisis₁» como derrumbamiento y «crisis₂» como evolución). Otras veces, el significado original de una palabra se diluye en el significado de otra palabra referida a un hecho contiguo (*ciencia* entendida como *intención perversa* de quien la usa). Otras veces, se traslada hacia el texto sofista una palabra tomada de un contexto prestigioso, como el de la ciencia (generalmente para designar algo distinto), para que el prestigio de éste se deslice hacia el texto sofista (por ejemplo: «meta-punto de vista», «sinergia», «entropía», «principio de incertidumbre del ser humano», «reflexividad»...);

Por su parte, los mecanismos sintácticos se caracterizan por un alto grado de elaboración y refinamiento de la forma del lenguaje, en busca del impacto sobre el ánimo y la sensibilidad del destinatario. Los más importantes son:

- la repetición de términos en inversión: con la forma [$x * y$] * [$y * x$], donde * es un conectivo cualquiera; x , y son palabras o frases. Ejemplo: «¿Quién *decide* lo que es *saber* y quién *sabe* lo que conviene *decidir*?»
- los términos en contradicción: con la forma [$x \sim x$], como Edgar Morin: «Termino excusándome de haber sido a la vez demasiado extenso y demasiado breve» (op. cit.: 84);



- la posición estratégica del término: cuando se quiere que el significado de un término diluya o absorba al de otro término, el diluyente se coloca antes que el término diluido (por ejemplo, colocar primero la palabra *crisis* en sentido tremendista y después la misma palabra con el otro sentido, de modo que ésta pierda su sentido original para asimilarse al sentido de la primera; lo mismo ocurre con «inteligencia emocional», donde el significado del término inteligencia se extiende hasta el de emoción, con lo que resulta que las emociones también forman parte del intelecto). Otra modalidad es colocar ciertos adjetivos antes del nombre («nuevo paradigma») o ciertos verbos después de su respectiva frase complementaria («paso provisional que en la misma provisionalidad se agota», en vez de «paso provisional que se agota en la misma provisionalidad»).

4.2. Los Grandes Perjuicios de la Neosofística

La reaparición de este fenómeno no es en absoluto inocua ni se restringe sólo al mero ámbito de las transgresiones lógicas o de lenguaje. Se trata de una de las amenazas más grandes a la educación y, peor aun, a las necesidades de crecimiento de los pueblos y a las perspectivas de liberación de las clases dominadas. La neosofística es uno de los elementos con mayor fuerza antiprogresista y oscurantista en la sociedad actual. Educar a las nuevas generaciones en la irracionalidad, proponerles a los pueblos atrasados que se alejen de la ciencia y la tecnología mientras los pueblos poderosos las aprovechan cada vez más, sembrar en los grupos organizados la idea de subjetividad e individualidad extremadas, inculcar en las masas de delinquentes y desorientados la idea de que cada quien crea sus propios principios, adoctrinar a los oprimidos en la convicción de que la acción racional y la racionalidad pertenece a los poderosos, etc., todo esto convierte a la neosofística en una real amenaza, especialmente por la conocida influencia que tiene la comunicación por vías emotiva e irracional sobre las personas. En líneas generales, los perjuicios de la neosofística se evidencian a partir de la consideración de tres aspectos centrales:

4.2.1. La Escisión entre el Sujeto y la Intersubjetividad

La neosofística hace ver la racionalidad, la ciencia y la tecnología como algo ajeno al individuo, solamente como una entidad institucionalizada y como un instrumento exclusivo de los poderosos. Se omite sistemáticamente el hecho de que, en principio, la racionalidad, la ciencia y la tecnología son procesos intrínsecos al ser humano y que, si estos privilegios le son arrebatados por la dominación y convertidos en institución cerrada, él tiene todo el derecho y la obligación de luchar por su reconquista. Si los espacios intersubjetivos son controlados y configurados por la dominación, lo pertinente no es separar al individuo de esos espacios sino promover su acceso y participación con el objeto de modificar las estructuras de control.

La ciencia no comenzó siendo una institución ni un derecho exclusivo de los poderosos. Hubo con toda seguridad una época muy lejana en la historia humana en que el hombre, a medida que realizaba sus primeros ejercicios de control del medio, tales como la agricultura o la cacería, comenzó a darse cuenta de que ciertas maneras de obrar y ciertas informaciones eran 'conocimiento relevante', en el sentido de que se diferenciaba de otros conocimientos anecdóticos o casuísticos y en el sentido de que valía la pena conservarlo y trasmitirlo a sus hijos o compartirlo con sus vecinos y compañeros de faena. Fue ése seguramente el germen de lo que más tarde se llamaría ciencia y que pasaría a ser institucionalizado, codiciado, controlado y apropiado por las minorías dominantes. Pero eso no significa que el hombre común haya perdido para siempre el derecho a esos procesos que son originalmente suyos. No significa que la intersubjetividad original e inocente se haya alejado definitivamente de las posibilidades del hombre común. Promover, pues, la renuncia a esos privilegios intrínsecamente humanos constituye uno de los mayores perjuicios a la sociedad.

4.2.2. La Ausencia de Soluciones

Otro gran perjuicio de la neosofística es la total ausencia de soluciones a los problemas de *tensión cultural* que están planteados en nuestra época, no sólo porque no proponen respuestas sino, peor que eso, porque sus planteamientos en sí mismos no conducen a ninguna.



Impugnar la racionalidad estimulando el apasionamiento y difundir el relativismo negando la intersubjetividad auto-regulada son planteamientos que implícitamente cierran toda salida. Son imposibles las conquistas sociales fundamentadas sólo en el apasionamiento y alejadas del pensamiento lógico, de la rigurosidad de los métodos y de la racionalidad de los proyectos y las metas. Es imposible una revalorización de la subjetividad y del individuo por vía del lenguaje incontrolado, del *todo vale*, de la pura conciencia interior y de la sola capacidad de opinión y reflexión personal, sin tomar en cuenta las puestas de acuerdo, los contactos plurales y las búsquedas de compatibilidad, que es de donde nacen precisamente las regulaciones y los controles de la intersubjetividad y de donde nacen también los datos sistemáticos y socializados, creíbles y confiables, los cuales se ubican mucho más allá de la *opinión* y la *reflexión*. Éstas son, al fin y al cabo, inútiles por estar encerradas en el individuo y por no trascender hacia 'los otros', hacia la racionalidad.

En efecto, si *todo vale*, entonces vale también la dominación y la exclusividad de la técnica por sobre cualquier cosa. Si cada cual debe hacerse sus propias referencias y si «cada cual debe inventar su propio sentido de la historia» entonces ya el delincuente y el dictador tienen el suyo, totalmente justificado por los neosofistas. Si no hay verdades, sino que todo es relativo, entonces ya el subyugador y el explotador tienen su verdad, totalmente justificada también. Si sólo cuenta la *reflexión* y la *opinión* y si, como dice Lucien Morin, «es más bien en el grado de sinceridad más o menos persuasiva del que habla donde tenemos que buscar el fundamento de toda afirmación», entonces a los promotores de las guerras, del atraso y de la pobreza sólo les basta reflexionar, opinar y hablar sincera y persuasivamente para quedar totalmente justificados (de hecho ¿no es lo que hacen?) ... Y así sucesivamente. Es obvio que los planteamientos neosofistas llevan a un verdadero callejón sin salida. Tal vez jamás habrá en la historia un pacto y una complicidad tan íntima y eficaz como la del sofista y el explotador, el sofista y el atraso, el sofista y todos los males que él denuncia.

4.2.3. Neosofística y Tensión Cultural

Si es adecuado el esquema teórico expuesto en la sección 2, hay que admitir que la tensión cultural sólo se reduce propiciando un equilibrio entre los vértices del 'yo', 'la razón' y 'las cosas'. La estabilidad cultural y la paz social dependen de una integración entre esos tres vértices, igual que ocurre en el nivel de la persona.

Si nuestra actual época sufre de un desequilibrio proveniente del excesivo predominio de la esfera de 'las cosas' (la operatividad, la instrumentación, el control del medio...), en detrimento de las esferas del 'yo' y de 'la razón', la solución está en restringir aquel predominio hasta el punto donde las tres esferas resulten compensadas y proporcionadas. Pero si lo restringimos hasta el punto en que quede aniquilado y en que cualquiera de las otras dos esferas herede ese predominio, variarán las manifestaciones del enfrentamiento cultural, pero seguirá habiendo tensión en la misma magnitud que antes.

He aquí, entonces, el error de fondo de la neosofística (si la neosofística es un fenómeno intencional y planificado - como es válido imaginar -, entonces no será un error sino un gran logro para ellos, pero seguirá siendo un gran perjuicio para nosotros). Sus planteamientos están muy lejos de una integración o de un equilibrio que, poniendo las cosas en su justo lugar, pueda reducir la *tensión cultural*. Lo que proponen se parece más a un revanchismo del sujeto puro que a un reclamo de justicia. Se ha declarado el rechazo a la razón, a la ciencia, a la tecnología, a la operatividad, a los patrones de crítica y evaluación del pensamiento... No es realmente que se haya propuesto integrar al sujeto a las nociones de investigación, academia, disciplinaridad, control del medio, etc. o, al revés, expandir estas nociones para dar cabida al sujeto. Lo que la neosofística ha propuesto es la emergencia del sujeto, la arremetida de los *paradigmas emergentes*, la publicidad de las visiones *alternativas* (no 'complementarias'), entendidas como impugnación dogmática a esas nociones, cargadas de irracionalidad, apasionamiento, palabreo y retórica. ¿Podríamos imaginar un mundo peor que el que resultaría de una tensión cultural provocada por el predominio del individualismo y la subjetividad? Al menos hay una racionalidad de la técnica o racionalidad instrumental, como se ha divulgado, pero, aunque muy mermada, sigue siendo en parte **racionalidad**. Peor que eso es la *irracionalidad*, la misma que propone la neosofística. Peor que una pedagogía *instrumentalista*, que una educación *cientificista* o que un curriculum *tecnocrático* es, definitivamente, una *pedagogía de la irracionalidad*.



Nota

Artículo aparecido en "La Caverna de Platón" Revista Electrónica de Filosofía. España.

Referencias

- Adorno, T. (1976): «On the Logic of Social Sciences», en Adorno et Al.: *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York: Harper & Row.
- Alexander, J. (1992): *Las teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Bachelard, G. (1973): *El Compromiso Racionalista*. México: Siglo XXI.
- Brezinski, C. (1993): *El Oficio del Investigador*. Madrid: Siglo XXI.
- Brown, H. (1994): *La Nueva Filosofía de la Ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Bühler, K. (1967): *Teoría del Lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente.
- Chomsky, N. (1969a): *American Power and the New Mandarins*. New York: Random House.
- Chomsky, N. (1969b): *La Responsabilidad de los Intelectuales*. Barcelona: Ariel.
- Chomsky, N. (1970): *At War with Asia*. New York: Random House.
- Chomsky, N. (1971): *Problems of Knowledge and Freedom*. New York: Random House.
- Colom, A. y Mèlich, J. (1994): *Después de la Modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Einstein, E. (1995): *Mi Visión del Mundo*. Barcelona: Tusquets.
- Einstein, A. e Infeld, L. (1950): *La Física, Aventura del Pensamiento*. Buenos Aires: Losada.
- Ferrarotti, F. (1994): «El Destino de la Razón y las Paradojas de lo Sagrado», en AA VV; *Formas Modernas de Religión*. Madrid: Alianza.
- Ferrater-Mora, J. (1994): *Diccionario de Filosofía*. Tomo IV. Barcelona: Ariel.
- Fourez, G. (1994): *La Construcción del Conocimiento Científico*. Madrid: Narcea.
- Habermas, J. (1988): *Teoría de la Acción Comunicativa* (2 vols.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1976): «The Analytical Theory of Science and Dialectics», en Adorno et Al.; *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York; Harper & Row.
- Larroyo, F. (1976): *Historia General de la Pedagogía*. México: Porrúa.
- Lyotard, F. (1987): *La Condición Posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Lyotard, F (s / f): *La Fenomenología*. Buenos Aires: Paidós.
- Marcuse, H. (1965): *El Hombre Unidimensional*. México: FCE.
- Morey, M. (1988): «Humanismo y Antihumanismo», en Reyes (1988).



-
- Morin, E. (1994): «La Noción de Sujeto», en Schnitman, D.: *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Morin, L. (1975): *Los Charlatanes de la Nueva Pedagogía*. Barcelona: Herder.
- Morris, Ch. (1962): *Signos, Lenguaje y Conducta*. Buenos Aires: Losada.
- Ocaña, M. (1988): «Sujeto de Investigación Científica», en Reyes, R. (1988).
- Odgen, C. K. (1972): *The Meaning of meaning. A Study on the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Oñate, T. (1988): «Finito, Infinito, Transfinito», en Reyes, R. (1988).
- Ortega y Gasset, J. (1955): «Historia como Sistema», en *Obras Completas*, Vol. VI. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortiz, R. (1997): *La Constelación Racional*. Caracas; UNA (en prensa).
- Otero-Carvajal, L. (1988): «La Crisis de la Modernidad», en Reyes, 1988.
- Padrón, J. (1996): *Análisis del Discurso e Investigación Social*. Caracas: Publicaciones del Decanato de Postgrado USR.
- Parsons, T. / Shils, E. (1961): *Hacia una Teoría General de la Acción*. México: FCE.
- Pérez de Laborda, A. (1989): *La Ciencia Contemporánea*. Madrid: Ed. Cincel.
- Popper (1992): «Against the Big Words», en Popper, K.: *In Search of a Better World*. New York/London: Routledge.
- Popper, K. (1985): *Conocimiento Objetivo*. Madrid: Tecnos.
- Quine, W. V. (1960): *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rescher, N. (1993): *La Racionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Reyes, R. (1988): *Terminología Científico-Social*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez-Villasante, T. (1988): «Holística Radical», en Reyes (1988).
- Sorman, G. (1992): *Los Verdaderos Pensadores de Nuestro Tiempo*. Barcelona: Seix Barral.
- Ursúa, N. (1993): *Cerebro y Conocimiento; un Enfoque Evolucionista*. Barcelona; Anthropos.