

LA SOFÍSTICA COMO FILOSOFÍA DE LAS ÉPOCAS DE CRISIS

LEONARDO POLO*

1. DESCRIPCIÓN DE ALGUNOS TIPOS DE CRISIS

PARA abordar el tema, conviene empezar describiendo lo que se entiende por “crisis”. No es lo mismo una crisis individual que otra social: la primera es de índole subjetiva y la segunda objetivamente envolvente. La unión de las dos se puede llamar crisis universal o antropológica. Rasgo común de las tres es no ser fenómenos inconscientes, pues en ellos se da cierto tipo de conocimiento que cabe llamar conciencia crítica. La conciencia o el saber sofístico versa especialmente sobre la segunda modalidad.

La crisis histórica es cierto tipo de decadencia epocal, definible como la fase histórica de índole negativa de un pueblo, de una cultura. Dicha negatividad consiste en que los supuestos de la vida colectiva se debilitan hasta tal punto que su proyección dinámica queda en suspenso. Con otras palabras, se siente que la fecundidad de las bases desde las que se vivía ya no son válidas, es decir, ya no son suficientemente fecundas para permitir la prosecución de la vida de un sujeto histórico. Tales cimientos no son externos al ser humano a diferencia de las catástrofes naturales.

Los protagonistas de la decadencia suelen tener cierta conciencia de ella: notan que las cosas no van bien, o que las convicciones que hasta entonces existían ya no son suficientes para resolver los problemas sociales que, por otra parte, se van acumulando. Pero, por lo común, la conciencia de crisis no abarca los factores a que la decadencia es debida, porque en muchas ocasiones la decadencia no es negativa, sino ambigua, ambivalente. Es lo que ocurre en las fases de crecimiento, en las que se advierte que los supuestos hasta entonces vigentes no permiten proseguir, pero existe energía suficiente para intentar un salto a una nueva fase. La conciencia crítica se concentra entonces en las convicciones pasadas. Es lo que caracteriza a las crisis de la adolescencia.

Como tipo de decadencia, la crisis se caracteriza por la intervención de elementos de análisis que versan sobre sus mismos protagonistas. Este rasgo es

* Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Ed. Central, 31080 Pamplona, España. E-mail de «Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo»: jfselles@unav.es

propio, sobre todo, de la cultura occidental. Fuera de ella la decadencia afecta a los protagonistas, pero éstos suelen proyectar su causa en factores externos. En cambio, en la cultura occidental acontecen periodos de perplejidad o de escasez en la orientación ante la acumulación de problemas. Al intentar averiguar la razón de ser de las dificultades del periodo crítico que se atraviesa, la conciencia crítica es muchas veces autoreferida. Paralelamente, los intentos de solución, si se dan, están correctamente orientados en algunos casos y en otros no. A la par, los diagnósticos y las distintas propuestas de solución son plurales.

2. LAS FASES DE LA CONCIENCIA CRÍTICA

La conciencia crítica suele atravesar dos fases. La primera se caracteriza por la idea de que la decadencia es insuperable, de modo que lo único que cabe es adaptarse a ella para lograr sobrevivir apechando con las dificultades de la situación. En la segunda fase aparece la búsqueda de soluciones positivas. La supervivencia de la cultura occidental ha sido posible por ella.

La primera fase de la conciencia crítica es la sofística, es decir, la conciencia de gente intelectualmente formada que trata sacar provecho de la crisis sin superarla. El interés de aprovecharse contribuye a considerar inevitable la situación crítica y, por tanto, a cerrar la ilusión de solucionar la crisis buscando un nuevo punto de partida. El estimar imposible la solución positiva y la falta de interés por ella se refuerzan mutuamente.

El término *sofista* se tiñó de una interpretación sumamente peyorativa en los pensadores que se hallaban en la segunda fase de la crisis. En Grecia esa fue la posición de los grandes socráticos, Platón y Aristóteles, que no deben caer en olvido (como acontece en crisis posteriores). Aquellos personajes ambulantes y falsamente ecuménicos, que hacían de la enseñanza un negocio y comerciaban con las ideas, reaparecen en las sucesivas fases de la decadencia concienciadas en occidente. Sin embargo, el valor positivo de los socráticos, con ser grande, no alcanza a encarar lo que hemos llamado crisis universal.

En este sentido los estoicos aportan una visión más unitaria de la humanidad, por encima de la distinción entre griegos y bárbaros. Pero la antropología estoica, en último término, no es optimista.

3. LAS CRISIS PRINCIPALES EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE

Sería muy interesante exponer ahora con suficiente extensión las distintas crisis occidentales. Pero a falta de una tesis historiográfica bien fundada, cabe decir que las principales de la historia europea son cuatro. La primera, insisto, es la griega, que tiene lugar a fines del s. v a. de Cristo a consecuencia de las Guerras del Peloponeso (432-404 a. de C.). La segunda acontece en la Europa medieval del primer tercio del s. XIV y está representada por el nominalismo.

La tercera ocurre en la Europa moderna a finales del s. XVIII, y se caracteriza por la quiebra de la conciencia cristiana. En la cuarta, en que nos hallamos inmersos, comenzó con lo que se suele llamar *kulturkrisis*.

El final del Imperio Romano es un proceso de decadencia muy claro, pues en esta época los supuestos de la vida romana se encuentran agotados desde dentro, pero desde varios siglos antes aparece la gran esperanza que es propia del cristianismo. Propiamente fue en el interior del cristianismo donde surgió una conciencia suficiente del estado decadente del Imperio Romano. Los motivos de esa deficiencia radicaban para los primeros cristianos en la falsa deificación de la autoridad imperial. Tal apreciación se continúa en la agustiniana obra *De civitate Dei*, la primera obra de filosofía de la historia. El pensamiento político de San Agustín se aprovechó posteriormente a lo largo de la Edad Media, que no es una época oscura en el sentido sofístico. La aparición de sofistas en las grandes crisis ulteriores se debe tanto al olvido del pensamiento de los grandes socráticos como del agustiniano.

El intento de solución para la crisis de la Europa bajomedieval corrió a cargo de los pensadores renacentistas, especialmente por parte de los hispanos. Sin embargo, el pensamiento sofístico fue muy fuerte en esta época y se conserva en el Renacimiento en autores como, por ejemplo, Maquiavelo, cuya influencia en el ámbito del pensamiento político llega hasta nuestros días.

La noción de renacimiento se ha de tomar en un sentido amplio que incluya también el barroco. En este sentido son también intentos de solución de la crisis Descartes y Galileo, que vienen a ser otras propuestas distintas de las que iniciaron los pensadores españoles de los siglos XVI y XVII. En la segunda mitad del siglo XVII resalta también Newton, y sobre todo, Leibniz, el filósofo más optimista de la Edad Moderna europea. En estos pensadores se aprecia la búsqueda de soluciones a partir del encuentro de nuevos supuestos, que añadiéndose a los anteriores permitieran continuar la trayectoria histórica de Europa.

A finales del siglo XVIII surge otra crisis muy fuerte. La Revolución Francesa es el resultado de la conciencia del agotamiento de los supuestos del Antiguo Régimen y de la sociedad estamental, a los que se asociaba el clero. Los presupuestos de la monarquía absoluta están bien tratados en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. En gran medida, el fracaso de los supuestos sociales de la primera fase de la Edad Moderna fue consecuencia de la quiebra económica que las guerras coloniales y la independencia de los Estados Unidos produjeron a las grandes potencias europeas. Esa emancipación afectó sobre todo a Inglaterra, la cual anteriormente había obstruido la política de la monarquía francesa, que se vino abajo por este motivo. Una característica propia de esta crisis fue el propósito de eliminar los estamentos precedentes, a los cuales se consideraba culpables.

La solución que se buscó para hacer frente a esta crisis consistió en la búsqueda de una razón social organicista distinta tanto del racionalismo diecio-

chesco como de la propuesta por el mecanicismo, propia de los economistas clásicos ingleses. Al notar la carencia de valor sociológico que aqueja a esos planteamientos, se buscaron nuevos supuestos para la vida social que son los propios del romanticismo. El pensamiento de Hegel fue el que hizo frente a la inestabilidad que la Revolución Francesa había denunciado. También procuró resolver la crisis de lo que cabe llamar ilustración económica, obra de Adam Smith y otros representantes del liberalismo clásico.

La última crisis que ha afligido profundamente a Europa comienza a finales de la primera guerra europea. Las décadas posteriores a dicho conflicto están sumidas en lo que se suele llamar la *kulturkrisis*, es decir, en la discusión del pensamiento ilustrado. De esta manera se renueva la revisión propuesta por el idealismo alemán, que es una prolongación de la filosofía kantiana, la cual contrariamente a la interpretación hasta hacía poco sostenida, no es un intento de consolidar la Ilustración. Según la última interpretación que hoy parece imponerse, el pensamiento kantiano está vinculado al intento de superar la crisis del s. XVIII, librándola del aspecto agnóstico y sofístico que la caracteriza. De todos modos, no cabe desconocer las limitaciones que la razón teórica experimenta en la *Crítica de la razón pura*.

Como digo, la crisis de 1917 es en política de altísima repercusión. Seguimos inmersos en dicha situación, en la que la proliferación de sofistas es muy amplia. Se dan asimismo nuevas propuestas de solución, que implican una recuperación de las que se dieron en el primer tercio del s. XIX, es decir, la hegeliana y las tradicionalistas, de las cuales es un ejemplo la propia del Vizconde De Bonald en Francia, que es sorprendentemente afín a la hegeliana, y anterior a ella por lo menos en 6 años. Algo más tarde Augusto Comte plantea la cuestión asimismo en términos más hegelianos de los que se suelen admitir.

Durante el s. XX ha habido pensadores neomarxistas, como Adorno, Horkheimer, Habermas, etc., que han continuado la *Kulturkrisis* sosteniendo, por ejemplo, que la ciencia moderna ha dado lugar tanto al progreso como a la bomba atómica y, asimismo, critican el progreso científico porque ha dado lugar a la lucha de clases. El ecologismo es otra crítica a la técnica desahogada. La apreciación de esta crisis por parte de autores de signo cristiano, como Jacques Maritain, es más atinada.

4. LA SOFÍSTICA GRIEGA

Después de enunciar los rasgos generales de la sofística y de sus continuaciones históricas, conviene exponer las características propias de la sofística griega. Basta la conciencia histórica corriente para comprobar que las claves de la sofística griega se repiten en otras crisis. La sofística griega, en tanto que es una conciencia crítica sin propuestas de solución, constituye un diagnóstico claro de la invalidez de la física presocrática, es decir, del uso de la inteligencia

humana tal como se llevó a cabo por los presocráticos, es decir, se declara falso el intento de enfrentamiento racional con el universo. Leídos desde esta perspectiva, los fragmentos de los sofistas que nos han llegado resultan diáfanos.

El testimonio de Gorgias (aprox. 483-392 a. C.) es el más claro al respecto. Según se desprende de una sentencia suya que recoge Sexto Empírico, «no sabemos si el ser existe o no existe; si existe no se puede conocer, y si se puede conocer no se puede decir». Si se acepta que el pensamiento es incapaz de tomar contacto con el ser, la secuencia lógica de las tres expresiones sofísticas de Gorgias es neta: pues si el ser y el pensamiento – la verdad – están incomunicados, también lo están el pensamiento – la verdad – y el lenguaje.

Esta triple sentencia, sacada del contexto en que fue enunciada, es una tesis escéptica. Pero, en rigor, Gorgias no sostiene el escepticismo, pues esa actitud no le interesa por carecer de agudeza. Además, la actitud escéptica es posterior y afecta no sólo a la conciencia griega, sino también al pensamiento romano.

En definitiva Gorgias presupone que si el ser existe es estrictamente uno, como había dicho Parménides. Pero en ese caso no es posible pensarlo porque el discurso racional no es estrictamente uno, pues en tanto que discursivo es plural, se articula según enunciados y éstos, a su vez, se vinculan con conectivos silogísticos. Efectivamente, si el pensamiento es complejo no puede ser adecuado con la estricta unidad del ser. La unidad del ente es, sin duda, propia del pensamiento presocrático desde Tales de Mileto. Pero si tal presupuesto no sirve, el pensamiento está desasistido de la realidad.

Por otro lado, la prueba de que el pensamiento humano está desasistido de la realidad se aprecia al tener en cuenta el fracaso de la razón cuando se aplica a la solución de la hegemonía en Grecia, como se ve en las Guerras del Peloponeso, un acontecimiento importante de la historia griega, tal como Tucídides puso de manifiesto. Los proyectos racionales con los que se enfocaron esas guerras estaban bien pensados, pero fracasaron en la práctica, hasta el punto de llevar a la ruina a Atenas y a Esparta. En suma, no existía un saber práctico capaz de hacerse cargo de la vida política a que dio lugar el intento hegemónico de Atenas.

En resumen, nuestro pensamiento está desvinculado del ser porque éste, como dijo Parménides, es estrictamente unitario mientras que nuestro pensar no lo es. Además, nuestro pensamiento tampoco rige en la vida social. Por tanto, lo que cada uno sabe no se lo puede decir a los demás de manera que lo entiendan de la misma manera que lo entiende uno. Así pues, el intento de comunicación del pensamiento, que estriba en el lenguaje, añade a la desvinculación de pensamiento y ser la independencia del lenguaje respecto del pensamiento. Esto último afecta asimismo a la vida práctica la cual no es posible sin lenguaje, pero este último no garantiza la validez de la razón práctica.

En suma, como dice Gorgias, nuestra vida social es imposible sin lenguaje, pero si éste no está fundado en el pensar, y si el pensar, que se expresa en

el lenguaje, no puede ser entendido del mismo modo por los muchos que lo usan, es claro que nuestro lenguaje carece de respaldo real, y por eso es equívoco en la comunicación interindividual.

La crisis, tal como la entiende Gorgias, era muy fuerte, pues, contrariamente a lo que se pensaba, con ella no conocemos la realidad ni podemos fundamentar la vida práctica. Por tanto, los supuestos de la vida griega ya no funcionan y, consecuentemente, su proyección dinámica es nula. De acuerdo con esto, Gorgias tiene conciencia de lo crítico de la situación, pero no trata de buscar supuestos nuevos, sino de hacer posible la vida humana en tan difícil situación. Esa actitud es posible en tanto que el rendimiento del lenguaje no es nulo, pues usándolo se convence a los demás.

La conclusión de Gorgias es, en último término, que el lenguaje no tiene valor comunicativo o de información, sino que es una fuerza para vencer a los otros. Esta postura no es un estreno de los sociólogos actuales, sino que se encuentra ya claramente en la sofística griega. En su discurso de elogio a Helena, que es retórico o simplemente de orador, Gorgias lo prueba al formular la pregunta de si Helena es culpable por haber desencadenado la guerra de Troya. Sostiene que no, porque los discursos de Paris eran tan convincentes que le quitaron toda responsabilidad. Así pues, la conducta humana es enteramente moldeable por la habilidad del maestro en retórica. Al parecer la publicidad y la propaganda en nuestros días están afectadas de una sobrecarga retórica.

Si con el lenguaje no se trata de tener razón ni de resolver problemas prácticos, sino de vencer o ganar al adversario en el torneo social, se debe sostener que el lenguaje toca las fibras más hondas de la conducta humana, a la que troquela, como sostiene modernamente Skinner. Es la fascinación de Helena ante los discursos de Paris.

Eso mismo le decía Gorgias a Sócrates: yo soy capaz de curar a un enfermo mejor que un médico, porque el médico no puede convencer al enfermo para que tome los remedios y, en cambio, yo sí puedo. Con esto se declara resueltamente que el lenguaje es la técnica primordial y, por tanto, se repite la convicción de la magia antigua. Pero ahora se añade que el lenguaje es, simplemente, una técnica de dominación de hombres. Al hablar no se trata de expresar la solución de problemas teóricos, sino únicamente de ganar al adversario; no se pretende tampoco encontrar supuestos nuevos para la vida social, sino de adaptarse a la crisis y sacar ventaja en la nueva situación.

De este modo quedan enunciados los rasgos de la conciencia crítica en su primera fase, y ahí se encuentran las raíces de nuestra propia sofística. La penetración típica de la mente griega les llevó a descubrir la peculiaridad de las características más importantes del pensamiento propio de las épocas de crisis.

Otro gran sofista fue Protágoras de Abdera (486-396 a. C.), fuertemente criticado por Platón, quien entiende como blasfema la sentencia según la cual

es el hombre, y no Dios, la medida de todas las cosas. En cambio, Aristóteles entendió *in melius* esta máxima al notar que Protágoras se refería con ella a las cosas útiles fabricadas (*krémata*).

5. INDICACIONES SOBRE ALGUNA REPOSICIÓN DE LA SOFÍSTICA

En el último Medievo la primera tesis de Gorgias es repetida por el nominalismo. Según éste movimiento lo únicamente interesante es el lenguaje. Al famoso terminismo de los nominalistas sólo le interesan las palabras. Es la conclusión a que llegó Ockham. Ahora bien, si las ideas universales no tienen correlato real, tampoco la catolicidad de la Iglesia la tiene. Lo único que cuenta es el individualismo. De suyo el individualismo es sofístico, y más el religioso, que es abundante en Europa a partir de la Reforma. Asimismo, en la Revolución Francesa se dio una gran preocupación por el estatuto del lenguaje, que en el s. XIX reaparece en Humboldt.

En el s. XX Wittgenstein ha vuelto a reponer la preocupación por el lenguaje, que ha terminado en la teoría de juegos lingüísticos, en los que, en último término, se resuelve la lógica. Según esta teoría, el lenguaje se usa para esto o para lo otro, pero carecemos de su clave universal. Esta tesis ya fue formulada dos siglos antes por el Vizconde De Bonald. Heidegger, pensador más influyente que Wittgenstein, fue dominado, en su última fase, por la misma preocupación. El existencialismo también es una filosofía de crisis, como se nota, por ejemplo, en el nihilismo de Sartre.

Actualmente se detecta lo que se llama manipulación social, es decir, la desvinculación entre el lenguaje y la verdad. Así, por ejemplo, un anuncio publicitario que diga que tal bebida es la chispa de la vida es rematadamente retórico y se proclama o difunde sólo para vender. De este modo se acepta que para lucrarse ventajas económicas hay que persuadir. Ahora bien, persuadir es incitar a aumentar el consumo. El consumismo se puede definir como aquel modo de organizar un sector de la vida prescindiendo de cualquier criterio de verdad. La sociedad consumista contiene rasgos sofísticos.

6. LOS INTENTOS DE SUPERACIÓN DE LA SOFÍSTICA

En Grecia la victoria sobre la sofística se produce bastante pronto. Esta fue la tarea de los grandes socráticos. Aristóteles asumió la sentencia de Protágoras sobre la capacidad factiva humana y, asimismo, la de Gorgias acerca del lenguaje, a la que engloba en una visión más amplia que la transforma en un tratado de psicología descriptiva general: la *retórica*. Seguramente otro pensador sofístico del Renacimiento, Maquiavelo, se inspira en la retórica del Estagirita.

El Estagirita se ocupó también de responder a la aporía que surge al considerar la realidad del universo como rigurosamente unitaria, puesto que te-

niendo ésta carácter estructural es accesible al pensamiento enunciativo. Gorgias, como los fisiólogos presocráticos, no se dio cuenta de que el ente físico es susceptible de análisis. La respuesta aristotélica consiste en la conocida teoría de las cuatro causas. La pluralidad causal implica la composición del ente físico. Por su parte, el ser unitario que buscaba Parménides es la causa primera, el acto puro de ser, que es, como tal, la forma más alta de conocer – *noesis noeseos* –. De esta manera se recupera la física presocrática en términos de teodicea.

Aristóteles suelda la verdad con el ser, a la vez que establece la distinción entre ambos al declarar en un pasaje, muy comentado en nuestra época, según el cual el ser se dice de muchas maneras. Sobre la pluralidad entitativa volvió en el último siglo la filosofía analítica, aunque entendiéndola reductivamente, es decir, de modo sofístico, a saber, como distinciones lingüísticas. La deriva sofística de la filosofía del lenguaje se puede superar si se enfoca desde la solución aristotélica entre la teoría de la intencionalidad y del análisis causal.

En tanto que nuestro lenguaje proposicional tiene que ver con el ser, también es claro que se puede expresar lingüísticamente; de esta manera se establece la coherencia entre la estructura del pensar y la lingüística. De acuerdo con esto también es coherente el *logos praktikós*, es decir, la teoría acerca de la conducta práctica del hombre y de la sociedad. La propuesta aristotélica respecto de la razón práctica se encierra en su *Ética* y en su *Política*. En cambio, la retórica del Estagirita no es propiamente *logos praktikós*, porque, como él mismo dice, su lógica es débil, ya que sólo lo es de indicios, pues a partir de vestigios se puede construir un razonamiento verosímil, pero no estrictamente verdadero. A eso llama Aristóteles *entimema*.

Aristóteles no desecha la retórica porque, como filósofo realista, advierte, que mucha gente no se atiene al *logos praktikós*. Esta excepción no deja de ser inquietante, porque, por una parte, conviene sostener que el hombre es capaz de dominar su conducta, es decir, de encontrar razón a su vida práctica, pero, por otra, hay que admitir que puede no atenerse a ella. Sin embargo, la retórica no se define rigurosamente como el uso técnico-pragmático del lenguaje, sino como medio de persuasión que presenta lo verosímil, lo que en muchas ocasiones hay que admitir, puesto que el hombre no es omnisciente. Pero, en cualquier caso, es pertinente reducir la retórica estableciendo cuanto antes la racionalidad práctica. Persuadir no es más que aprovecharse de la psicología humana, pero la vida práctica se funda, en último término, en la verdad. De no ser así, la práctica sería trágica y carecería de sentido y, por lo tanto, no sería propiamente práctica.

La Inquisición aprovechó el planteamiento aristotélico al objetar a Galileo que su física funcionaba con base en indicios, con los que sólo se podían establecer hipótesis. Como se sabe, Galileo pensaba que él no fingía hipótesis. En la distinción entre lo hipotético y lo verdadero se centra la discusión acerca del estatuto de la física matemática.

Es oportuno insistir en la solución que buscaron los griegos, restaurando la filosofía teórica de manera que con ella sea posible establecer el uso práctico de la razón. Pero por otro lado hay que encontrar la peculiaridad que hace que la razón práctica se distinga de la teórica. Esta distinción está bastante desarrollada en Aristóteles. Para él la teoría es la forma más alta de vida en cuanto que su fin es intrínseco, a diferencia de la razón práctica, que versa sobre los medios. En cambio, Platón, en la *República*, parece confundir los dos *logoi*; en *Las leyes*, y quizá también en *El político*, se dio cuenta que no puede ser así. *Las leyes* es una clara confesión que la *República* confunde ambos *logoi*.

Aristóteles vincula el *logos* práctico con lo que llama *frónesis*. La base de esa vinculación es la virtud de la prudencia. La solución aristotélica sigue siendo, en cierto modo, modélica, y en ella hay muchos elementos válidos para afrontar la crisis que hoy padecemos. Ser prudente lleva consigo admitir que aunque la razón práctica es fundamentalmente verdadera, su uso humano no es infalible. De acuerdo con ello, la tesis de la infalibilidad, propia de la tecnocracia, es sofística. La tecnocracia no es prudente en cuanto no se atiene a la ley moral. Pero no está enteramente desligada de ella, porque en último término tiene que medirse con la verdad.

7. LA RESPUESTA A LA CRISIS UNIVERSAL: LA REVELACIÓN CRISTIANA

La última respuesta histórica a la crisis es formulada por el idealismo alemán y, en especial, por Hegel, el de mayor proyección histórica. Una breve referencia a este pensador y a sus continuadores neomarxistas puede servir de orientación para entender mejor la solución cristiana. Como filosofía del absoluto, la hegeliana, es una magnificación de la presencia, que se alcanza con el procedimiento dialéctico. De acuerdo con la urdimbre temporal de la eternidad, la filosofía idealista es la superación de todas las alienaciones. Pero de este planteamiento surge una gran dificultad, que consiste, en última instancia, en que la magnificación del presente histórico lleva consigo la descalificación del futuro que, según Hegel indicó un año antes de su muerte, habría de ser mera locura, es decir, simple coda irracional. Esta apreciación se corresponde con la conocida descalificación de la esperanza, que repetidamente expresa el gran pensador alemán.

La teología de Hegel es gnóstica, en cuanto que confunde las dos venidas de Cristo y, consecuentemente, no aprecia la importancia de la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía. El peculiar pesimismo que esto provoca en la continuación de la historia de la filosofía posterior se acentúa en los pensadores neomarxistas aludidos, desencantados de la futurología dialéctica de Carlos Marx, que no en vano era judío de raza.

La revelación veterotestamentaria está intrínsecamente abierta a la esperanza, como se expresa en el pasaje de la victoria de Jacob sobre Esaú. La impor-

tancia de la esperanza se ha agigantado en el cristianismo. En efecto, si se profundiza en la crisis de la humanidad, se concluye que consiste esencialmente en el pecado, que atraviesa la historia humana desde su comienzo. La gravedad de la crisis humana es tal que requiere la Encarnación del Hijo de Dios para ser superada. Pero dicha superación es imposible, de hecho, sin la Cruz.

Como declara San Pablo en la carta a los Efesios (1, 2-11), Dios Padre nos ha bendecido en Cristo con toda bendición espiritual, ya que nos eligió antes de la creación del mundo para que fuéramos santos, y nos predestinó a ser hijos adoptivos en Cristo, en quien tenemos la redención y el perdón de los pecados por su sangre. Nos dio a conocer el misterio de su voluntad llevándolo a cabo en la plenitud de los tiempos al recopilar en Cristo todas las cosas, tanto las del cielo como las de la tierra. De ese designio divino hemos sido constituidos herederos y, por tanto, sellados con el Espíritu Santo, que es prenda de nuestra herencia. Que Cristo sufrió es un dato histórico. Luego, el dolor, tanto corpóreo como anímico, es en Cristo expresión del Padre y, en consecuencia, revelación.

La relevancia de la Encarnación y muerte de Cristo es expuesta por San Pablo en su carta a los Filipenses (11, 5-11): Cristo Jesús, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable ser igual a Dios, sino que se anonadó tomando forma de siervo, y se humilló haciéndose obediente hasta la muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le otorgó un nombre que está sobre todo nombre. Estas verdades han sido últimamente recordadas en la encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI.

Con este documento pontificio concuerda mi interpretación de la existencia humana que he descrito como carácter de *además*, especialmente en el tomo 1º de la *Antropología trascendental*. Esta noción pone a salvo a la existencia humana, entendida como libertad, de las veleidades a las que sucumbe en algunas ocasiones, a la vez que une el carácter personal y colectivo de la existencia humana. Apunta también a la vinculación entre los planos natural y sobrenatural. Tal línea de investigación ya fue emprendida por Gregorio de Nisa, padre griego del s. iv, que entiende la esperanza como *epéktasis*, palabra griega con la que se denomina el carácter creciente de la tensión hacia Dios. De acuerdo con ello, la sustancia espiritual inmaterial escapa a todo confín y se renueva constantemente.

ABSTRACT: *In this article, the author briefly addresses the crisis periods western culture has undergone, from the Greek civilization up to the 20th century. The Greek sophists can be regarded as an example of a line of thought which acknowledges the crisis, but considers it unsurpassable and tries to take advantage of it. Aristotle responded to this "philosophy of crisis", but Hegelian philosophy is also a reply. However, in Hegel's thought hope loses importance, while Christian revelation centers precisely on Hope.*

KEYWORDS: *sophists, hope, Aristotle, Hegel, culture.*