

## RETÓRICA Y/O FILOSOFÍA: ¿PAIDIA Y PAIDEIA? \* LAS DOS CULTURAS

### DOS PAIDEIAS

¿Podemos plantear el tema Isócrates-Sócrates para referirnos a *paideias* opuestas? Opuestas sí, pero no puras. Para hablar de pureza en la oposición, en sentido de seducción-verdad, quizá fuera más exacto tomar como referencia a Gorgias y Platón, aunque no sería más significativo. *Fedro* y *Contra sofistas*, junto a otros discursos de Isócrates, serán nuestra primera base de estudio. Así Platón e Isócrates servirán de paradigma para acercarnos a la verdad de la seducción y a la seducción de la verdad.

Tanto Platón como Isócrates nos muestran dos ideales de cultura que tienen una misma clave: *ser principio formativo*. Esta clave, no debe sorprender que sea común a ambas *paideias*, porque es específica del mundo griego y surge como consecuencia de una concreta visión del individuo ante la sociedad.

Tenemos todavía dos elementos comunes, uno más explícito: el *logos*, y otro implícito: la *intuición* como valor. Su fin también es el mismo: educar al hombre, aunque con una gran diferencia del *genius* o *daimon* que en ellos domina.

El presente trabajo no parte del solo contexto histórico para comprender las realidades de nuestros autores, sino que, a través de su esencia espiritual y del ímpetu que los alimenta, intentaremos entender sus claves, sus caminos y sus fines. Estudiaremos, también, eligiendo diversos paradigmas, la repercusión que el doble modelo teórico-práctico ha tenido en la educación de las

\* «¿Vamos a estimar la retórica sofística como un simple juego de encantamiento —*ηαιδία*— o como una —*ηαιδεία*— de profunda transcendencia humana? De este reflexión, depende, también, el lugar que ocupe en una valoración de conjunto» (F. Segura Naya, 'El concepto sofístico de *paideia* y su articulación on la retórica', en *Revista de Filosofía* 1979, 232).

distintas épocas, nos detendremos algo más en Aristóteles, Cicerón y S. Agustín, para avanzar luego, en la evolución del tema, a base de pinceladas significativas, concluyendo con una breve reflexión final.

La relación entre filosofía y poesía, a lo largo de la historia, cuenta como iniciadores con Platón y su escuela y la antítesis clásica de Isócrates como retórico *de excepción*.

Isócrates encuentra en el hombre la medida real de las cosas. Por ello, la palabra, único distintivo humano frente a los animales<sup>1</sup>, le sirve para desarrollar una forma de cultura más elevada, basada en la educación del hombre por medio del lenguaje, naturalmente entendido, como palabra plena de sentido y en relación a los intereses de la *polis*.

Antes de sacar conclusiones sobre qué *paideia* propone Isócrates, será mejor que estudiemos a través de sus discursos lo que él mismo nos va sugiriendo. Podemos comenzar por *Contra sofistas* por ser considerado como «declaración de principios de Isócrates».

La primera pregunta que surge es contra qué sofistas se pronuncia Isócrates. Él distingue bien la erística —polemistas discutidores—<sup>2</sup>, y la elocuencia política<sup>3</sup>. Los primeros, por olvidar las contradicciones de las obras, acordándose sólo de las existentes entre las palabras<sup>4</sup>. Los segundos, por su falta de interés por la verdad<sup>5</sup>. No podemos dejar de subrayar este interés de Isócrates por la verdad, que le separa, sin duda, de la sofística, netamente convincente. Pero sigamos en nuestra lectura para acercarnos a lo que Isócrates considera su propio modo de pensar y que consiste en adaptar la técnica oratoria a las cualidades de cada uno, desde una orientación en la que retórica y filosofía sean, en última instancia, conceptos idénticos.

Lo que podríamos llamar su método tiene unos pasos bien diferenciados:

1. Elegir el «procedimiento» que se adecúa a cada tema.
2. Combinar.
3. Ordenar.
4. Esmaltar con habilidad además de disponer con ritmo lo cual exige cuidado<sup>6</sup>.

1 Para este trabajo hemos usado la edición Isocrate, *Discours I-III. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Georges Brémond*, Paris, Les Belles Lettres 1956. Los tomos I y III en su segunda edición y el II en la tercera. En las citas indicaremos el título de la obra de Isócrates, el volumen y la división interna. Esta primera cita corresponde a *Panégryrique* II, 48; *Nicolés* II, 5; *Sur l'échange* III, 253-256.

2 *Contre les sophistes* I, 2-8.

3 *Ibid.*, 9 ss.

4 *Ibid.*, 7.

5 *Ibid.*, 9.

6 *Ibid.*, 16-17.

Todo ello supone una gran valentía y sólo es posible, si se tiene una naturaleza adecuada, además de un conveniente aprendizaje y una práctica suficiente. La valentía que envuelve todo el proceso está referida a la capacidad de tener una opinión propia <sup>7</sup>.

La crítica básica que late en todo el discurso es una crítica a la que cualquier filósofo que se precie se sumaría; nos referimos a su total rechazo hacia quienes disfrazan la verdad.

Cuando habla de la filosofía de la dialéctica, huye de los que prometen enseñar sin saber, al igual que entre los retóricos rechaza radicalmente a los ignorantes.

No soporta a los maestros pensadores que, creyéndose poseedores de la inteligencia, se autoconvierten en enseñantes de sabiduría y hasta pretenden transmitir la felicidad <sup>8</sup>.

En suma, Isócrates sólo considera transmisible la *doxa* y nunca la *episteme*. Aquí la distancia con Platón es abismal, al igual que cuando considera la virtud como no enseñable <sup>9</sup>.

Para contrarrestar un discurso tan atípicamente sofista, acerquémonos a otro, más retórico, aunque, como veremos, la contraposición con los sofistas anteriores es verdaderamente fundamental.

La crítica ahora va dirigida a quienes «tras elegir un argumento extraño y paradójico han podido hablar de él de manera adecuada» <sup>10</sup>. Discusión que para nada sirve. Entre sus criticados están Gorgias, por aquella afirmación de que nada existe. También Zenón «que intentó mostrar una misma cosa como posible e imposible» <sup>11</sup>. Tampoco Meliso se libra de sus críticas. No podemos evitar reconocer que el talento metafísico que Isócrates demuestra aquí, es escaso. Entiende sólo que cualquiera puede desarrollar un discurso falso sobre cualquier tema, cuando los argumentos son mucho más jugosos. Propone llegar a una verdad objetiva como exponente de la realidad experienciada y también como canon educativo que sirva para el mundo de la política teórica y práctica.

En definitiva, es no sólo preferible, sino más importante, lograr una opinión razonable sobre cosas útiles que una sabiduría exacta sobre lo inútil. En sentido, sin duda, lo da la preferencia por destacar poco en lo grande antes que mucho en lo pequeño.

7 Ibid., 17; *Sur l'échange* III, 11.

8 Se refiere Isócrates con esta crítica a la erística.

9 *Contre les sophistes* I, 21.

10 *Hélène* I, 1.

11 Ibid., 3.

Según Isócrates, el descenso a lo indigno (tarea sofística) es sólo un refugio para los débiles<sup>12</sup>. El «inferior» es tan flojo que necesita quedar por encima aparentando superioridad. La expresión de Isócrates, a este respecto, es tan ajustada como lúcida: «es fácil exagerar con palabras las cosas pequeñas, pero difícil lograr la grandeza de las que así son»<sup>13</sup>.

Como idea final Isócrates nos dice que él no pretende escribir como otro —alusión a Giorgias—, una defensa de lo que Helena hizo, sino sólo expresar que, finalmente, la belleza dirige incluso a la fuerza.

Acerquémonos ahora, aunque sea sólo brevemente, al discurso que presenta una de las ideas más fundamentales de Isócrates referida a la oratoria. Se trata del *Panegírico*. Su idea fundamental, el poder de la palabra: «tenemos por naturaleza esta única peculiaridad respecto a todos los animales»<sup>14</sup>, y además añade: «sabios e ignorantes parece que se distinguen, sobre todo, en esta cuestión»<sup>15</sup>.

Para Isócrates el *logos*, en sus dos aspectos espíritu y lenguaje, es símbolo de *paideia*. En este sentido, el retórico es, sin duda, el verdadero representante de la cultura.

En *Nicocles* vuelve sobre la importancia de la palabra como distintivo humano y causa de toda clase de bienes supremos<sup>16</sup>. Ahora la palabra reaparece con toda su fuerza, es guía de la acción y del pensamiento, además de señal inequívoca de inteligencia. No cabe duda de que se convierte en la clave de sus dos preocupaciones fundamentales: la vida y la política. Preocupación es la última en la que sus teorías tuvieron mucho más éxito que las de Platón.

Para terminar este acercamiento a algunos diálogos de Isócrates, tomamos *Antidosis* en donde aparece la idea, importantísima, de transformar la retórica en educación auténtica y verdadera y lograr que su contenido sea sobre las cosas supremas.

En este discurso, distingue Isócrates las tres finalidades de su obra:

1. Su carácter —manera de ser—.
2. Su habitud —manera de vivir—.
3. Su *paideia* —la enseñanza a la que se dedica—<sup>17</sup>.

12 Ibid., 10.

13 Ibid., 13.

14 *Panegyrique* II, 48.

15 Ibid., 49.

16 «C'est grâce à la parole que nous formons les esprits incultes et que nous éprouvons les intelligences; car nous faisons de la parole précise le témoignage le plus sûr de la pensée juste; une parole vraie, conforme à la loi justice, est l'image d'une âme saine et loyale» (*Nicoclés* II, 7).

17 *Sur l'échage* III, 6.

Además, subraya de nuevo el valor de la palabra para convencer, aclarar y determinar la ley y la belleza. No sólo es fuente de cultura, sino que es guía de la acción y del pensamiento además de clave vital y política. También nos propone aquí un ideal del sabio tan interesante como peligroso: «considero sabios a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones»<sup>18</sup>. Con esto queda claro su pensamiento de que la naturaleza humana no puede lograr una ciencia. Desde luego, el argumento que tanto interés suscita se puede utilizar como esquema *ad hoc* para justificar unas determinadas experiencias vividas.

Por fin, para Isócrates, quien quiera convencer no desatenderá la virtud por crédito y verosimilitud. El tono, a este respecto, es mucho más sofista que el profundo deseo ético de antaño. Y, por último, la *pleonexia*, tomó en Isócrates todo su sentido creador frente al desprecio que tal idea despertaba en Platón<sup>19</sup>.

Tal como proponíamos en la introducción *Fedro* será el diálogo de Platón que tomaremos como referencia en nuestro trayecto.

Aunque el tema del discurso de *Lisias* es si se debe favorecer al amante, lo que llama más la atención de Isócrates es lo *claras, pulidas y exactamente torneadas* que son todas sus expresiones<sup>20</sup>. «En discurso de esta clase no debe alabarse la invención sino sólo la disposición»<sup>21</sup>. Es necesario saber con certeza sobre qué se delibera para no hacer de todo una pura confusión<sup>22</sup>.

El sofista lleva la realidad a su contrario, sin conocer las cosas<sup>23</sup>. Así engaña, sobre todo, en cuestiones en las que la gente tiene las más vagas nociones, es decir, en todo el terreno de lo discutible<sup>24</sup>. Hay que acercarse a las poderosas fuerzas. Poderosas, pero de tejido flojo.

La retórica tiene que estudiar, y hasta diseccionar, el alma, además de contar con un aparato técnico lo suficientemente sofisticado tanto para proveer de ideas como para extender, en el más amplio sentido de la transmisión, la virtud y la comprensión que se quiera imprimir. Para esto es preciso conocer con certeza el *ser de la naturaleza* a la que va dirigido el discurso<sup>25</sup>. El proceso tiene unos pasos y son explicados inmediatamente<sup>26</sup>. La clave del éxito

18 *Ibid.*, 271.

19 *Ibid.*, 281.

20 *Fedro* 234 e.

21 *Ibid.*, 236 a.

22 *Ibid.*, 237 c.

23 *Ibid.*, 262 b.

24 *Ibid.*, 263 b.

25 Todo el que enseñe técnicamente a otro el ser de la elocuencia deberá mostrar con exactitud el ser de la naturaleza de aquello a lo cual va a aplicar los discursos. Y esto será, sin duda, el alma. Cf. *Fedro* 270 e.

26 *Fedro* 271 a-271 e.

está, como vemos, en conocer la naturaleza del ser a quién está dirigido el discurso, para poder aplicar los argumentos determinados que lograrán convencerle de las cosas precisas que se pretenda. Así, el arte de la oratoria luce en toda su belleza y perfección. Lo verosímil, capaz de convencer porque es probable a los ojos de la mayoría, frente a la verdad, que es la preocupación del filósofo. El técnico en discursos enumera, distingue, sintetiza, pero el dialéctico escribe con ciencia. Su discurso es vivo y lleva simiente <sup>27</sup>.

En el diálogo hay una referencia a Isócrates, Fedro le pregunta a Sócrates por su camarada:

S. «¿A quién te refieres?

F. Al hermoso Isócrates. ¿Qué mensaje le llevarás Sócrates?

S. Me parece que desde el punto de vista de sus cualidades naturales es demasiado superior para ponerle en parangón con la elocuencia de Lisias y además su temperamento es más noble... La mente de ese hombre ama por así decirlo, de un modo natural la sabiduría» <sup>28</sup>.

Alabanza ésta que hace de Isócrates, insospechable en *Protágoras* o en *Gorgias*. Fedro representa una nueva fase en la evolución de la actitud de Platón hacia la retórica. Ahora comienza a entender que no es una *paideia* de apariencias puras, negadora de la verdad. El problema que preocupa a Platón es saber si, para expresar un pensamiento, es necesario conocer la verdad. Aquí está la clave de la diferencia esencial que hay entre ambas *paideias*. En cualquier caso, y como señala Jaeger, engañar al auditorio, logrando que saque conclusiones falsas a partir de apariencias, supone un conocimiento ajustado del método dialéctico <sup>29</sup>. A pesar de todo, Platón nunca pone en duda la superioridad de la dialéctica filosófica.

Como podemos notar a lo largo de nuestras reflexiones, los sofistas frente a Sócrates pueden compartir una búsqueda común: espíritu y saber al servicio de la comunidad. Pero, el camino es tan diferente como la educación para el poder (estado griego) en el caso de los sofistas y la educación para el autodomínio (estado interior) en el caso de Sócrates. Isócrates no era un sofista más y ahora se nos antoja más cerca de otros ideales de lo que nos parecía al principio. Desde luego intentó infundir a la retórica un contenido objeti-

27 Esto nos recuerda aquel capítulo *De los nombres de Cristo*, en donde fray Luis de León nos habla de su deseo de palabras que les vengan «como nacidas» a las cosas. Cf. el capítulo «Brazo de Dios» en *Obras completas castellanas*, Madrid, EDICA 1951, 2.ª ed., corregida y aumentada, 519 ss. Igualmente cf. el «prólogo» a la Exposición de *El Cantar de los Cantares*, 61-66.

28 Fedro 278 e-279 a.

29 W. Jaeger, *Paideia*, México F.C.E. 1985, 9.ª reimpresión, 990.

vo que le fuera propio, que la librara de ser un mero instrumento de la política y que, además, consiguiera modificar paulatinamente al hombre para lograr su ennoblecimiento. Así la crítica de Platón a la retórica como amoral no es válida en el caso de Isócrates.

## LAS DOS CULTURAS

Como hemos visto, Isócrates representa una postura distinta de la filosofía que, sin obviar el dilema sofística-filosofía, se aleja de la dialéctica, eligiendo el camino y las consecuencias de la retórica. Él será el inspirador de posturas, sobre la retórica, más profundas y elaboradas. Podemos recordar cómo Aristóteles se debatió, en sus comienzos entre las dos *paideias* y su final decisión y entrega a la dialéctica no le impidió reelaborar y hasta dignificar la retórica. Su actitud mental ya totalmente madura cristaliza en su *Retórica*. Sin embargo, *Grilo* y *Protréptico* son pasos ineludibles para comprender evolución de sus ideas.

*Grilo* es un diálogo que podríamos clasificar dentro del estilo platónico. En él Aristóteles no parece dudar cuando niega a la retórica la categoría y hasta el nivel de arte. Desde luego, para nada supera el ámbito de la opinión y no se acerca, en modo alguno, a la verdad. Esta, por otro lado, no interesa mucho a algunos retóricos o al menos, en algún caso, se duda de que el hombre pueda alcanzarla. En definitiva, no aparece como muy útil. Otro aspecto fuerte que critica Aristóteles es el fallo moral que, permite defender cualquier tema y su contrario. En este caso veíamos que Isócrates queda exento de esa crítica.

El espíritu que percibimos en *Protréptico* es casi contemplativo. La idea de que el amor al conocimiento es lo máximo porque supone amor a la vida, es clave.

Además en esta obra hay un aspecto que tendrá una dilatada influencia futura. Nos referimos a la importancia que da al sentido de la vista<sup>30</sup>. ¿Podemos interpretarlo como expresión de su elección? Su ideal de cultura no es la basada en el oír sino en el ver. Tránsitos parecidos dominarán la historia, sirviendo de expresión del *daimon* de cada época.

Su elaboración más madura es *Retórica*. Comienza, en el primer libro, definiéndola como conocimiento orientado a la persuasión. Inmediatamente compara dialéctica y retórica con estas palabras: «la retórica es correlativa de la dialéctica pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conoci-

30 *Protréptico* I, 20.

miento común a todos y no corresponden a ninguna ciencia determinada»<sup>31</sup>. La oratoria no es ya, para Aristóteles, un mero juego de palabras, sino que nace de lo verosímil elevándose incluso a la verdad. La idea verdaderamente trascendente consiste en la consideración de la retórica como método. Sin ella difícilmente podrá transmitirse la verdad. Así queda acentuado el carácter técnico que hace que sirva de complemento de la dialéctica. Aquella afirmación de Platón en la *República* que constataba la discordia entre la filosofía y la poesía como ya antigua<sup>32</sup>, queda parcialmente superada por Aristóteles al refundir los valores formales de Isócrates, poniéndolos —no ya como fines, sino como medios— al servicio de la dialéctica para lograr una coordinación tan perfecta como profunda de lo más legítimo de cada escuela. Logra, a este respecto, una postura mucho más madura y plena que Platón y que no siempre en esencia, será igualada a lo largo de la historia. El modelo más netamente isocrático llega a Roma y triunfa con Cicerón. La suma de la *educatio* es lo que él entendió como elocuencia<sup>33</sup>. Pensamos que su espíritu no era sofisticado sino más bien filosófico, en el sentido de que su retórica es *ratio dicenci* que debe nutrirse de extensos y elaborados conocimientos generales, artes, ciencias y filosofía. Como podemos comprobar, nada tiene que ver con la belleza y convicción verbal como fin único y fundamental. Así el arte de hablar exige justeza, a la vez que su guía última es la sabiduría. El ideal de la *humanitas* se plasma con esta interpretación y sirve de transmisor para llegar a quien tuvo sensibilidad para oírlo, como Agustín de Hipona o Varrón. Mención breve merece Quintiliano, que en su *Institutio oratoria*, con elaboraciones más bien técnicas y compendiadoras, podríamos interpretarlo como «existiendo» frente a Cicerón.

Con Agustín asistiríamos a una conversión «paralela» de su formación retórica al modo isocrático a su genio interior de explorador en búsqueda constante de la verdad. El *qué* precisará el *cuál*. Lo que entienden por filosofía precisará, pues, su elección.

Agustín sigue hasta la época de la conversión el camino de la educación retórica. Su modelo intelectual fue Cicerón como receptor de la tradición griega, a la vez que romano por excelencia. Así el ideal de la *educatio* determina lo que podríamos llamar el primer paso de su proceso que acaba, según él mismo nos relata, en escepticismo<sup>34</sup>. A partir de aquí reflexionará sobre su lectura de *Hortensio*<sup>35</sup> y, desde este momento, comienza el proceso que lle-

31 *Retórica* I, 1354 a.

32 *República* 607 b-c.

33 *De oratore* 2, 3-4. En este texto Cicerón llama a Isócrates «pater elo quentiae».

34 *Obras de San Agustín*, t. II, Madrid, EDICA 1946: *Las Confesiones*, v, 14.

35 En el libro III de *Las Confesiones* se decanta San Agustín por el *ideario* de pensamiento.



vará a nuestro autor al descubrimiento del «mundo inteligible» como medida de verdad, que logrará decidirle por la dialéctica y no por la retórica. Con esto, no debemos entender que rechace la argumentación retórica, sino que la integra a la lógica en un proceso que asciende para llegar a la sabiduría transcendental —verdad real para él— desde la cultura humanística —impulso primero—, pasando por la ciencia dialéctica —apariciencia intermedia—. En este esquema interpretativo que proponemos, tres tradiciones, la helenístico-romana, la greco-platónica y la cristiana, se subordinan para culminar en la verdad religiosa. Para Agustín la belleza y el estilo retórico no estorban a la verdad, siempre que se subordinen a ella y no se antepongan a su sustancia.

Parece que el itinerario europeo ha estado más influido por la racionalidad socrática, aunque, al igual que en el pensamiento cristiano de la edad media, existe una «lucha» entre la tradición bíblica y la novedad interpretativa de los filósofos. ¿Comienza en el siglo XIII la larga querrela entre ciencias y letras de manera pura y dura?

Santo Tomás, desde la perspectiva filosófica, hizo un intento de conciliación, con escaso éxito para el siguiente siglo. Así razón, para la filosofía, y fe, para la teología, lograrán la aridez de la ausencia de poesía<sup>36</sup>.

Durante los siglos XV y XVI el ideal de formación representado por los humanitas conducirá a un antimedievalismo y como ya hemos señalado, será Cicerón, maestro de elocuencia, representante de la vena de los poetas, pero sin desprecio de las aportaciones filosóficas. No podemos olvidar que ya en la obra de Petrarca latía un aprecio hacia la dialéctica, pero como medio válido eficaz y necesario, nunca como fin en sí.

En la modernidad, la guerra de humanistas y racionales es patente, y con victoria de la racionalidad, de nuevo. Con el paso del tiempo, el golpe asestado por Galileo a los meros intereses humanísticos frente a la habitud, a la costumbre de la verdad, es verdaderamente importante<sup>37</sup>. Verdad y vida aparecen ser las banderas de esta lucha<sup>38</sup>. Descartes estimados, como él mismo confiesa en la primera parte del *Discurso del método*, de la poesía, hará, por fin, causa de las matemáticas. El resultado no se deja esperar. La filosofía «surge» como conocimiento claro, distinto, evidente y hasta indiscutible, con tan inegable éxito que por el momento, quedará abierta la herida en su instante más sangrante, seguramente por la prepotencia del vencedor que inau-

36 G. de Lagarde en *Le naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age. II. Secteur social de la Scolastique*, Louvain, Nauwelaerts 1958, 29 ss., señala la desolación del mundo despojado de toda poesía.

37 Así lo entenderá C. P. Snow en su obra *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid 1977, 11 ss.

38 J. Bronowski propone esta lúcida interpretación en *Ciencias y valores humanos*, Barcelona 1967.

gura un tiempo sordo y prosaico<sup>39</sup>. Quizá el único bálsamo lo fabrique Vico, que en su *Ciencia nueva* admite la separación y el valor diferente de los buscadores de últimas fuentes los transmisores filólogos. El romanticismo seguirá este espíritu interpretativo de lo humano, llámese poesía-filosofía o antiguos-modernos.

La ilustración pretenderá la directriz última de la razón, pero Rousseau tendrá un notable aprecio de lo sensible y lo moral que podemos interpretar oponiéndose o diferenciándose de una estricta educación por las ciencias o por las artes sin más.

Y por fin la crisis del siglo XIX de la que nos alimentamos aún hoy, y que busca caminos intermedios que consigan soluciones más óptimas que la deshumanización de la ciencia o el humanismo «irracional». Ciertamente, nuestra época, con espíritu de transición, tiene un modo de pensar en filosofía, propio de la filología. Espíritu que late al lado de la ciencia oficial y hasta de la técnica dominante. La actitud mental que domina cada época es la que dirige, en última instancia el espíritu, a pesar de apariencias contrarias. Podemos empezar recordando a Heidegger que, en su *Carta sobre el humanismo*, propone un lenguaje abierto que remite la palabra y el pensamiento a la poesía<sup>40</sup>. ¿Isócrates contra Platón de nuevo? ¿Logos-palabra o logos-razón? Tal vez ambas, pero con medida en un logos profundo, más cercano a la razón histórica que a la razón pura.

Si Heidegger representa la postura poética, hasta casi mística, Wittgenstein es su contrapartida, sobre todo el Wittgenstein del *Tractatus*.

Aún contamos con otras posturas que, aunque no sean tan extremas, no son menos interesantes. Por ejemplo, la de Max Weber o aún mejor la de Popper<sup>41</sup>. Lo propongo por ser, sin duda, un buscador de sentido y, a la vez, un buscador de causas.

Por fin, Perelman colma el espíritu de una época plena de opiniones con su teoría de la argumentación antiabsolutista<sup>42</sup>, que presenta una filosofía regresiva frente a la «filosofía primera».

La batalla, como vemos, continúa y los valores de los que cada postura se adueña, van haciendo más difícil discernir sus capacidades netas. Ya no

39 P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid 1941, 293 ss.

40 *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus 1966, 2.ª ed. Pueden verse en concreto frases de las pp. 7 y 66.

41 Cf. K. R. Popper - J. C. Eccles, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor 1982. En la parte primera, escrita por K. R. Popper, se hace una larga crítica al materialismo, especialmente en las pp. 3-40, 58-112.

42 Ch. Perelman, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, J. Vrin 1977, 23.

podemos hablar de una retórica pura desde el sentimiento sin diferencias frente a una filosofía cuyo contenido sea el resultado de la elaboración histórica de las «diferencias». Quizá la filosofía podamos ahora interpretarla desde el sentimiento como vuelta a lo indiferenciado. Con este punto de vista la filosofía deja de serlo para convertirse precisamente en sentimiento.

Tal vez, el momento de transición que atravesamos pueda ser comparado con la situación histórica que hizo que surgiera la sofística. Y al igual que entonces, el proceso pueda evolucionar sin rupturas.

El verdadero éxito del espíritu retórico, puede darse en la educación, pues incide directamente en el proceso mismo de aprender. Aprender a aprender. El éxito, en última instancia, quedará avalado por los resultados. No es tan directa y clara la valoración en filosofía, porque la racionalidad tampoco es unívoca y no siempre es por principio. Esto es, constituida desde la raíz con total autonomía y no simplemente creencia elevada a «razonable».

Ciencia y utopía, en fin, parecen ser el equipaje último de la versión posmoderna de la antigua contienda de culturas.

Sin duda, en cualquier área de la realidad hay dos «espíritus» que se traducen en modos de consideración bien diversos que como Prometeo y Epimeteo suponen un ¿eterno?, conflicto: «conflicto entre la racionalidad positivo-técnica y la imaginación utópica»<sup>43</sup>. ¿Habrà una tercera vía ya verdadera? Sólo con una nueva actitud objetiva ante la realidad será posible<sup>44</sup>.

MARÍA LUISA GARCÍA GARCÍA

43 Cf. S. Álvarez Turiénzo, 'La actividad educativa entre tradición y modernidad', en *Cultura y educación*, Buenos Aires, Docencia 1984, 103. Él propone una tercera vía: «Max Weber ofrece una tercera alternativa, expresada en su modo de entender la acción en la que por una parte se mira al sentido subjetivo y por otra a la incidencia y respuesta social». Cf. también 'Doble modelo de teoría y práctica educativas', en *Cultura y educación*, Buenos Aires, Docencia 1986. El autor muestra tanta sensibilidad como genio.

44 Si MacWeber fue luz, su brillo, ¿tenue ya?, no acabó con la penumbra.