

Nota acerca del rendimiento socio-cultural de la utopía.
Sobre la necesidad de superar la mentalidad positivista

Summary: *Positivist thought worked, in the context of the occidental culture, a reduction of the expectatives for human improvement, specially in the field of ethics and politics. With its imperative of reduction to 'facts', it has fomented a conformism, apparently realist, that makes impossible all authentic progress. The necessity of proclaiming an authentic sense of Utopia arise from noticing that human reality can be better in the future.*

Resumen: *El pensamiento positivista ha obrado, en el contexto de la cultura occidental, una reducción de las expectativas de mejoramiento humano, especialmente en el campo de la ética y de la política. Con este imperativo de reducción a los hechos, ha fomentado un conformismo, aparentemente realista, que hace imposible todo auténtico progreso. La necesidad de proclamar un auténtico sentido de Utopía deriva de advertir que la realidad humana puede ser mejor en el futuro.*

Comencemos por aclarar bien lo que aquí se entiende por 'mentalidad positivista'. Aunque tiene evidentes concomitancias con determinadas corrientes de pensamiento, dicha mentalidad no consiste propiamente en una tesis filosófica. Se trata, más bien, de una cierta sensibilidad cuyos ingredientes no son solo teóricos sino también -y muy fundamentalmente- prácticos. Es algo que podría ser bien descrito con la expresión alemana *Weltanschauung*: un modo de pensar y un modo de vivir en el que manifiestan su presencia una serie de actitudes y valores. Los valores principales que encarna la mentalidad positivista serían la utilidad, la eficacia, la sencillez, la ponderación y

el dominio. Su principal actitud es el atenimiento a "lo que hay" y, como suele suceder, su deficiencia básica no estriba tanto en el aspecto que subraya o señala -los hechos- como en el que soslaya o margina, es decir, en pretender reducir el ámbito de lo real al de lo fáctico.

Ahora bien, no por no consistir en una pura teoría deja de tener la mentalidad positivista sus fundamentos teóricos, como ocurre con cualquier mentalidad práctica. Entre otras, la principal fuente teórica del *éthos* positivista es la crítica a la Metafísica tal como se ha desarrollado en la filosofía occidental moderna, especialmente en el idealismo trascendental kantiano.

En el contexto de nuestra cultura, decir que el descrédito de la Metafísica ha obrado en favor de la mentalidad característica del positivismo podría parecer una simple obviedad. Pero el asunto deja de ser liviano cuando percibimos que una de las formas más típicas del mencionado descrédito es la pérdida de la fe en los grandes ideales que han movido siempre a los personajes egregios. Vayamos un poco más atrás.

El primer "ensueño de la razón" se encuentra, históricamente, en la tradición parmenídeo-platónica. El modelo en Platón es paradigma o tipo: una hipóstasis absoluta y absolutamente separada de este mundo, existente sólo en otro mundo superior: el *cosmos noetós*. Todo lo que pertenece al mundo sensible es mala imitación (*mimesis*) de las ideas separadas, de modo que su estatuto es el de pseudo-realidad, mera apariencia de ser. En otras palabras, la realidad de las 'cosas' es su parecerse a las correspondientes 'ideas', pero *eo ipso*, su no-serlas.

Ciertamente, suena extraño a nuestros oídos este lenguaje. La mentalidad 'pragmática' que

envuelve en gran parte nuestra cultura, nos ha llevado a ver los grandes ideales como algo extraño a nuestra realidad. Con todo, el carácter 'utópico' de las ideas -y, en el terreno práctico, de los valores- es, precisamente, su mejor 'activo' antropológico, y, aunque parezca paradoja, pienso que tiene una importancia grande para un planteamiento 'realista' de la vida socio-política en el contexto de nuestra civilización, que nos ayude a salir del estado de perplejidad y postración en que nos encontramos. Intentaré mostrarlo con las consideraciones que siguen.

Aquello a lo que el hombre aspira, aunque en sentido estricto es irreal, constituye parte esencial de su realidad. Lo ha visto bien el pensamiento existencialista: Jaspers, Heidegger y, en particular, Sartre, en sus reflexiones sobre la libertad humana. Cada hombre puede ser descrito también por lo que no es pero que, sin embargo, pretende ser.

La utopía filosófica es el ideal más antiguo de nuestra civilización. Los griegos pensaban que la filosofía es un ideal plenario: la aspiración al saber completo. Su posesión total es estrictamente 'utópica' (*ouk tópos*), está "fuera de lugar". Todo hombre -ya lo dijo Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*- tiende por naturaleza a la sabiduría, pero es esta una tendencia que, por darse en un intelecto limitado como el humano, se verá siempre, en cierta manera, frustrada. Al hombre no le es dado alcanzar el saber absoluto, al que sin embargo tiende guiado por un impulso espontáneo. Nunca llegará a ser sabio. Se quedará en 'filósofo': amante de la sabiduría. Es el mensaje de Sócrates que nos transmite Platón en el *Banquete* (202e).

Por afortunada que pueda ser la inteligencia de un hombre, la sabiduría nunca llegará a estar a su alcance; la filosofía, como tal, será siempre un punto intermedio entre la ignorancia absoluta y el saber pleno. La filosofía se queda en una mera aspiración, algo así como una pasión inútil. Pero esa también es su mejor virtud. El saber que no se sabe es ya saber algo, y muy importante. Esta sabiduría 'socrática' es justamente la humildad intelectual del que aspira rectamente, el auténtico comienzo de la filosofía y la mejor garantía de que, aun dentro del misterio y la interrogación permanentes, se puede ganar algo de luz.

Consideraciones análogas, *mutatis mutandis*, podrían hacerse sobre la igualdad, la justicia social, la paz, la libertad y todos aquellos ideales por los que los grandes hombres han luchado, llegando incluso a la disposición de dar la vida por ellos. En tanto que ideales, su única vigencia es propositiva, son propósitos, están puestos por delante de nuestra realidad a mano. No pueden ser tenidos en plenitud sino solo pre-tendidos; están en un futuro no dado y, en último término, no dable. Con todo, su preciosidad nos apela, demanda nuestra consideración y exige de nosotros una estima. Son, por decirlo así, irrealidades -de las que solo podemos tener noticia en forma de prógnosis, de proyecto- y que, sin embargo, necesitamos para poder explicar nuestra propia realidad humana. Un hombre es lo que es de hecho, pero también consiste, de algún modo, en lo que no es, en sus ideales: por ellos puede ser caracterizado con bastante precisión. Pero esto, ¿cómo es posible? Responde Milán-Puelles: "No, desde luego, ese modo de irrealidad que es lo futuro, sino la actividad de anticiparlo en la imaginación, tiene el valor de un efectivo ingrediente de nuestro ser; pero sin la presencia irreal, pura y simplemente intencional, de lo futuro en la efectiva realidad de nuestra vida no sería ésta lo que en efecto es".¹ En definitiva, sigue diciendo este autor, "en todo uso de la libertad -también en el uso práctico- lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser".²

Kant aborda la cuestión de la utopía en la 'Dialéctica trascendental' de su *Crítica de la razón pura*.

Las limitaciones del conocimiento humano quedan patentes tras el análisis trascendental, tal como se lleva a cabo en las dos primeras partes de la mencionada obra: la Estética y la Analítica trascendental. La sensibilidad aparece como verdadero conocimiento merced a que las sensaciones -de suyo caóticas debido a su multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*)- quedan estructuradas por el espacio y el tiempo, que no son propiedades de las cosas sino del modo de conocerlas, es decir, estructuras del sujeto cognoscente y, por ello, puramente subjetivas y *a priori*. También el entendimiento queda legitimado en sus aspiraciones merced al carácter objetivo -sintético- de sus juicios: las categorías puras *a priori* de las que el

sujeto está previamente dotado antes de conocer, encuentran su complemento hilemórfico en el ámbito de los fenómenos, de la experiencia posible. Las ideas de la razón pura, sin embargo, por trascender enteramente ese ámbito de lo fenoménico, quedan deslegitimadas en su pretensión cognoscitiva. Son pensamiento puro. Yo puedo pensarlas sin contradicción; es más, debo acudir a ellas -especialmente a la idea de la libertad y a la de Dios- en el terreno de lo práctico como claves de la bóveda que sostienen externamente la coherencia del organismo moral y jurídico legal³ y que tienen sobre él una "función reguladora".

Tal es la doctrina kantiana de la subrepción trascendental de la razón pura: la ficción de realidades que son pensables sin contradicción, pero en absoluto cognoscibles.⁴ El único modo de acceder a ellas es, para el regiomontano, la vía del postulado, la "fe filosófica".⁵ Estas realidades en sí expresan los 'ideales' de la razón pura, necesariamente frustrados en cuanto pretenden ser conocimiento, pero a los que la razón humana -espontáneamente metafísica- no puede renunciar. Debo actuar "como si" (*als ob*) Dios existiese, o "como si" yo fuese libre, aun en la inteligencia de que nunca podré saber si Dios existe realmente, o si realmente soy libre.⁶ Es la tesis más netamente agnóstica que ha conocido la modernidad.⁷

La democracia liberal representa quizá hoy el ideal más característico de la civilización laica, aquella en la que la tesis de la soberanía popular se entiende como la posibilidad que el hombre tiene, también como ser social, de decidir sobre sí mismo y sobre su destino de manera absoluta y absolutamente desligada de cualquier relación de dependencia con respecto de lo sobrenatural. He aquí la proyección política de la ficción kantiana de una absoluta autonomía práctica de lo humano. En otro tiempo, la convicción del origen divino del poder daba a quienes les era adjudicado en conciencia concomitante de sus propios límites, con independencia de que en muchas ocasiones esa conciencia quedase cegada por la mala voluntad o por las pasiones. Pero el hecho es que todos los poderosos tenían augures como consejeros.

La pérdida de dicha conciencia ha conducido, por un lado, al diseño de la teoría del Estado soberano, en el cual todo debe ser calculado *etsi Deus non daretur*, y, por otro -quizá como conse-

cuencia de lo anterior- a la reproducción estructural de las malas pasiones en el ejercicio del poder político, ya completamente cerrado a toda exigencia de límites de índole moral, plenamente autárquico y autoconsistente. Como dice J. L. Aranguren, "a partir de Maquiavelo, al verse en la *res publica* lo estable, establecido o instituido en ella -*lo Stato*-, empezó a autonomizarse el orden político -la 'razón de Estado'-, del orden y la razón éticas. Y la razón de Estado comenzó a significar, desde entonces, razón estratégica y, si se me permite la inversión de términos de la conocida expresión, 'política como continuación de la guerra por otros medios', en suma, competitividad y, técnicamente, juego para ganar, *game* y no *play*."⁸

Los hombres de todas las épocas han visto estos ideales -la sabiduría, la santidad, la justicia social, la igualdad, la libertad, la democracia y la paz- como cualidades valiosas que nos apelan y nos exigen a todos, con independencia de que estén fácticamente dadas y de que su existencialización histórica en las personas y las sociedades haya estado más o menos lastrada de las imperfecciones propias de toda realización humana. Hoy en día, sin embargo, la tan traída "crisis de valores" -que no es otra cosa que el éxito cultural de los planteamientos básicos del positivismo- parece que nos ha ocultado su valiosidad. La pretensión de 'realismo' se nos antoja como la necesidad de tener los pies bien pegados al terreno, y apartar nuestra mirada de las "bellas teorías" de antaño. Quien está acostumbrado a mirar las estrellas en el firmamento, más fácilmente tropieza con la "cruda realidad". O, dicho con otras palabras, quien se propone grandes metas probablemente se quede frustrado. Moraleja: nada de ensueños, a conformarse con "lo que hay".⁹ Como viene a decir H. G. Gadamer, el hombre realista y experimentado aparece como *esencialmente no-dogmático* y la experiencia está ligada a la esencia histórica del hombre, es experiencia de la finitud del hombre, que no es dueño del tiempo ni del futuro. Auténtica experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud, aquella en la que la capacidad de proyectar encuentra su límite, aquella que es juiciosa comprensión de los límites dentro de los cuales el futuro está todavía abierto para el proyecto y la expectativa

humana o, más bien, aquella en que se comprende el carácter finito de toda expectativa y de toda proyección de sentido por parte del hombre.

El resultado último de todo esto es que nos hemos vuelto muy mezquinos.

La magnanimidad es quizá la gran carencia de nuestro tiempo. El atenimiento a los hechos ha obrado un empequeñecimiento de la fe, incluso en el propio hombre. Si se me permite la simplificación, diría que a la épica dieciochesca siguió la lírica romántica del diecinueve que, a su vez, fue sustituida en nuestro siglo por la pragmática neoburguesa. Hablo de predominancia, no de exclusividad, pero repito que es una simplificación. Los revolucionarios franceses todavía se mataban por la libertad, la igualdad y la fraternidad. Un siglo más tarde se moría por el honor del estado soberano, encarnación 'ectípica' de esos tres ideales. Hoy en día morimos por unos palmos de tierra, delimitación 'fáctica' de todo lo anterior.

Quizá uno de los puntos más significativos del legado de la modernidad cultural en Occidente es la pérdida de la utopía. Ya no somos capaces de levantar la mirada sobre el barro que nos rodea con la ilusión de encontrar algo que no sea barro. Afirma M. De Corte: "La descomposición moral puede, en efecto, tomar dos formas, en apariencia opuestas, pero siempre asociadas: se efectúa bien por una aspiración a lo alto, hacia las nubes, bien por una caída hacia abajo, en el fango. Esta simultánea atracción de la utopía y de la inmundicia, del intelectualismo moral y del acanallamiento de las costumbres es una ley absolutamente general, cuya trágica aplicación sufren todos los países".¹⁰

En medio de la desconfianza hacia el hombre que nuestro siglo heredó de la moderna filosofía de la sospecha, la llamada ética dialógica pareció venir a levantar un poco la 'moral', a elevar las expectativas del hombre sobre sus propias posibilidades de convivir como un ser racional. Si bien no pretendió restituir la utopía, definitivamente enterrada, sí concitó esperanzas que parecían ya perdidas. Con todo, no logra desembarazarse de esa visión pesimista y alicorta del hombre que ha heredado nuestro tiempo, en particular del pensamiento político ilustrado.

Al contrario que Dios, cuando creó al hombre, Rousseau pensó que es muy bueno que este esté solo. De ahí salió la ficción del Robinson Crusoe. Hobbes también fue por esa línea y llegó a describir la sociedad como la selva del *homo homini lupus*. Como resulta que ya vamos siendo muchos y el planeta es limitado, tenemos que ponernos de acuerdo para no acabar devorados unos por otros. Finjamos, pues, el Leviatán, esto es, dejemos a la entrada los puñales, escondamos nuestra miserable condición tras una corbata y sentémonos a negociar. Sé que quien está sentado delante de mí es mi enemigo potencial. También sé que la idea que él tiene de mí se corresponde exactamente con la que tengo yo de él. Sé que soy un egoísta irremediable, y que los demás lo saben, pero me consuela el pensamiento de que ese mismo concepto lo tiene, de sí propio, cada uno de los que se han sentado a negociar: mi baja condición es conocida y compartida por el que tengo al lado y por el conjunto total de los hablantes. Por ello mismo, todos sabemos que él único modo de que lo que nos decimos no sea un diálogo de sordos es que ocultemos lo que realmente somos y que cada uno esté dispuesto a renunciar a una pequeña parcela de su interés egoísta: para eso nos hemos sentado. Cada uno va exponiendo ordenadamente sus demandas y sus ofertas. Si logramos un buen encaje mercantil de las de cada uno con las de los demás, podremos levantarnos orgullosos de la mesa y hacernos una foto "de familia".

Hacemos muy bien en creernos barro, pero no es tan bueno que no esperemos encontrar en los demás -e incluso en nosotros mismos- otra cosa que barro. El ensayo contemporáneo del consensualismo y, más concretamente, el de una ética comunicativa (Habermas, Apel) disimula mal su origen en este concepto profundamente pesimista del hombre. La pretensión de mediar entre la razón práctica y la razón técnico-estratégica, después de haber negado la capacidad humana de captar lo valioso en sí, constituye una vía muerta, un camino sin salida. No percibir esta vertiente aporética revela, ciertamente, una gran ingenuidad." En la versión habermasiana de la ética consensualista solo se busca una serie de condiciones de procedimiento, es decir, no axiológicas sino formales, para que se verifique un "diálogo libre de dominio" (*Herrschaftsfreidialog*) que garantizará consensos significativos y eficaces a la hora de organizar la vida social. Tales condiciones,

como señala A. Cortina, serían principalmente las siguientes: que ningún afectado sea eliminado del diálogo, que su posición en la discusión no sea coaccionada por la violencia física o moral, que todos tengan igual derecho a la intervención y a la réplica y que sus aportaciones tengan una incidencia efectiva en el resultado.

Esto es algo que puede ser muy útil para organizar una "mesa de negociación", para resolver conflictos políticos o de intereses; pero es ilusorio pensar que sirva para constituir una ética. En efecto, como dice J. Ballesteros, "aun atendiendo a la perspectiva a largo plazo y a la pretensión de extensión de la razón comunicativa, el pensamiento de Habermas y Apel, sin duda alguna el intento más ambicioso de mantener la validez de la Modernidad política en el momento presente, se sigue enfrentando a aporías irresolubles (...) Tales aporías estarían conectadas con la supervaloración del diálogo y con la exigencia de universalización. Por lo que se refiere al primer punto, el planteamiento de los autores citados se inscribe dentro de la lógica del decisionismo moderno, que reduce la verdad a la opinión, y que desconoce la existencia de principios éticos supraconvencionales, como los 'derechos inalienables, dados por Dios', de que hablaba Jefferson. Ello hace pensar que todo depende de la posibilidad de llegar a un consenso. Pero las injusticias del mundo no se remedian tan solo con el diálogo, requieren la aceptación de la realidad tal cual es y del esfuerzo solidario: dos límites que la ética dialógica no parece tener en cuenta".¹²

Gran parte de las perplejidades e incertidumbres en las que se ve envuelta la civilización occidental contemporánea tienen su base en el éxito cultural de la mentalidad positivista que, por el imperativo de atenerse solo a lo dado y conformarse a ello, impide en definitiva todo progreso a mejor. Por ello resulta necesaria la superación de tal mentalidad, y pienso que a ello puede contribuir ciertamente la reivindicación de un concepto de utopía que sea coherente con el realismo metafísico. De esta forma, es preciso aclarar que aquí no se invoca el utopismo fácil de la falsa ilusión desarraigada de la historia -que también está constituida por hechos- y de la realidad humana; las nociones de libertad y de razón práctica -que están en la base de todos los grandes ideales a los

que me he referido en estas páginas- tienen, por el contrario, un *tópos* y un *crónos* bien concretos. La cuestión no es mirar solo al futuro como un absoluto *ex novo*, prescindiendo de la historia y obviando el presente -esa es la utopía falsa y violenta-, sino evitar quedarse embotado en la superficie de la pura facticidad. Se trata, en definitiva, de reivindicar expectativas más elevadas sobre lo que el hombre puede dar de sí frente a los efectos paralizantes de la actitud conformista.

Todos los grandes progresos humanos son efectos de tantas otras utopías 'contrafácticas' que hacen ilegítima la reducción positivista de la realidad a los hechos. La humanidad ha experimentado cambios profundos que no habrían sido posibles desde una mera aceptación de lo dado.

Notas

1. Cfr. Antonio Milán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, p. 428.

2. *Ibid.*, p. 832. "La filosofía no solventa tal vez ningún embrazo empírico, pero por lo menos deja al desnudo que el ser humano se halla constantemente enfrentado a obstáculos y a aflicciones que no le dejan en paz. 'Lo que hay' se le hace eternamente problemático al hombre y éste acaba, entonces, produciendo irrealidades" (cfr. O. Fullat, "Filosofía de la educación: concepto y límites", *Educación* nº 11, 1987, p. 13).

3. De la misma manera que el orden moral es enteramente autónomo del de la razón pura teórica que posee *a priori* los 'noumenos' (Dios, alma, mundo), el orden jurídico también lo es de ambos. Aunque lo moral y lo legal son especies de 'lo práctico', el filósofo regiomontano defiende su consistencia autónoma en *Der Streit der Fakultäten*. Antes se consideraba lo moral como fundamento de lo jurídico. Con Kant, lo jurídico pasa a estar "en función" de lo moral. En palabras de A. Wellmer, "ética y teoría del derecho concuerdan en lo que se podría designar como principio de la universalización de normas. En este sentido, la formalidad del concepto kantiano de derecho refleja directamente el carácter formal del imperativo categórico. Ahora bien, la legislación jurídica es una legislación para acciones, mientras que la ética lo es para máximas del actuar (o en su caso la voluntad) (...) Esto resulta claro si se ponen en relación mutua ambas ideas de un contexto de vida intersubjetivo devenido práctico-racional, que Kant deriva respectivamente del concepto de la moral y del concepto del derecho: la idea de un "reino de los fines" y la idea de una "pura república". Kant construye la distinción de tal manera que una positivación del derecho racional sea pensable sin una correspondiente 'moralización' de los ciudadanos; es más, supone que el establecimiento de una situación civil de derecho es empírico-psicológicamente el *presupuesto* para un progreso moral de la especie humana" (Cfr. A. Wellmer, "Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx, en VV.AA. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 27).

4. "La negación kantiana de la posibilidad de un conocimiento humano de las cosas en sí no se refiere de manera exclusiva a las esencias de ellas, sino que también incluye su

existencia, que según Kant es pensada, pero no conocida. De lo cual, a su vez, se infiere que lo que en resolución viene Kant a decir es que existe en nosotros la necesidad de pensar-la, no que esté dada ella misma como algo externo a nuestro pensamiento e independiente de él" (cfr. A. Milán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 46).

5. Es verdad que acerca de algunos asuntos son más ciertos los balbucesos de la fe que las peroraciones de la razón pura, pero ello no implica que para afirmar la fe (sobrenatural) haya que prescindir completamente de la razón, como piensan, en general, los protestantes. Tenemos fe de aquello que no podemos demostrar racionalmente, pero la razón sí puede demostrar, al menos, que lo que creemos es creíble, no absurdo y grotesco. Según la tesis católica, la fe es un don enteramente sobrenatural, gratuito y, por lo mismo, inalcanzable mediante las solas fuerzas naturales; pero la fe también es un conocimiento: nos proporciona noticias sobre la realidad, si no por vía racional o experiencial, sí por la autoridad de quien nos da esa noticia. Aunque es verdad que nuestras categorías cognitivas no pueden agotar de modo exhaustivo el ámbito de la realidad que a través de la fe nos es dado -como tampoco podemos conocer exhaustivamente ninguna otra realidad-, también lo es que tenemos cierta capacidad de expresar lo divino con nociones humanas que, si bien no son adecuadas para desvelar el misterio, sí que nos capacitan para entenderlo algo más, por lo menos para entender que la fe no es absurda. De ahí que Kant no tenga razón cuando dice que necesitó negar la razón para hacer un lugar a la fe. Lo que sabemos por la fe lo conocemos, obviamente, por medios extraracionales, pero ello no implica que el conocimiento de fe sea un conjunto de irracionalidades. Tal es el fundamento de la doctrina católica de los *preambula fidei*, a saber, la posibilidad de conocer naturalmente -por medio de la luz de la razón natural- verdades concernientes a Dios que, sin reducir el fondo último de misterio que acompaña a la fe, sí al menos contribuyen a esclarecerlo un poco. Vid., sobre esto, J. M. Barrio, "Kierkegaard y el escándalo moderno ante la fe", *Folia Humanistica* XXVI:304, septiembre-octubre 1988, pp. 351-357.

6. "Lo singular del imperativo categórico reside en que siendo en sí un puro pensamiento problemático, se nos impone por su forma como una ley (...) El imperativo categórico implica la libertad como una condición indispensable de su facticidad, como un postulado o imperativo práctico *a priori*, pero a la vez nos aclara y manifiesta el verdadero sentido de la libertad, que es el sentido moral: si se finge 'como si' existiera la libertad moral y el deber, *eo ipso* existen (...) Cuando en la práctica nosotros nos comportamos 'como si' los objetos de las ideas de Dios y la inmortalidad estuvieran dados, (...) sus ideas reciben realidad, aunque exclusivamente práctico-moral" (cfr. I. Falgueras, "Aprovechamiento de la perplejidad en la filosofía de Kant", *Anuario Filosófico*, XXIV/2, 1991, pp. 224-226).

7. Tampoco la hermenéutica gadameriana, aunque pretende ser una auténtica ontología, considera filosóficamente relevante la reflexión humana sobre los interrogantes fundamentales: las razones de la finitud humana, el acceso a la verdad y al ser, la relación entre temporalidad y eternidad.

Gadamer parte de la convicción de que Dios no es un tema filosófico y ello implica que la filosofía queda condenada a no poder decir nada sobre las cuestiones relativas al sentido último de la vida humana. "He destacado -declara este autor- que digo considerando vinculante la crítica kantiana de la razón pura, y que las proposiciones que, solo dialécticamente, se remontan de lo finito a lo infinito, del objeto de la experiencia al ser en sí, de lo temporal a lo eterno, me parecen únicamente conceptos liminares de los que la filosofía no puede deducir ningún conocimiento en sentido propio" (cfr. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 19-20).

8. Cfr. "Ética comunicativa y democracia", en VV.AA. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, ed. cit., p. 209. "Decía Churchill que la democracia es un régimen político abiertamente malo, pero un poco menos malo que todos los demás. Yo he vuelto la frase al revés: la democracia es un régimen tan bueno, tan bueno, que se nos aparece como un régimen ideal y, por tanto, irrealizable. Es la *democracia como moral*. Sin dejar de tender hacia ella, conformémonos con mantener la tensión permanente entre la praxis ética y la *tekhne* política, entre el entendimiento colectivo o voluntad general y la *competencia* política que, por muy al servicio de la colectividad que se ponga, es siempre *competitiva*; y, en suma, entre la ética y la política" (p. 218).

9. La psicoterapia de V. Frankl se basa justamente en lo contrario: invitar al hombre a buscar metas muy altas: "Resulta claro por qué me parece justo atribuir al hombre motivaciones elevadas. Si luego se me dice: 'Usted sobrevolara al hombre, lo presiona', responderé simplemente: 'No. Lo llevo a donde pueda aterrizar'. Si tomo al hombre por lo que debería ser, le hago llegar a lo que verdaderamente puede ser; si, por el contrario, lo tomo por lo que es, le llevo a ser peor de lo que es, le arruino. Esta no es una frase de mi instructor, sino de Goethe: 'Si tomamos al hombre como es -dijo-, lo empeoramos; si lo tomamos como debería ser, hacemos de él aquello que puede llegar a ser'" (cfr. V. Frankl, "Neurosis y sentido de la vida", *Nuestro Tiempo* XLV:264, junio 1976, p. 30).

10. Cfr. M. De Corte, *Encarnación del hombre*, Barcelona, Labor, 1952, p. 89.

11. Buen ejemplo de dicha ingenuidad 'postcrítica' creo que lo proporciona este texto: "La política, ciertamente, no se identifica con la moral, y casi pierde toda relación con ella, si entendemos por 'moral', con el Kant de *La paz perpetua*, el mundo de las palomas, y por 'político', el de las serpientes. Pero no es este el caso de una ética como la discursiva, que tiene por necesario apelar a la racionalidad estratégica, con vistas a construir un mundo en que los hombres no se vean obligados a ser, unos para otros, solo estrategas; es menester mediar la posible utopía de la comunicación con el pragmatismo de la estrategia, si no queremos condenar a los hombres a la frustración" (A. Cortina, "Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico", en VV.AA. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, op. cit., p. 223).

12. Cfr. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 80.