

UNA INTERPRETACIÓN MILENARISTA DE KARL POPPER.

Jaume Navarro Vives. Universidad Internacional de Cataluña

Resumen: En este artículo propongo una relectura de las dos primeras obras de Popper en materia de filosofía política (*La Sociedad Abierta y sus enemigos* y *La Miseria del Historicismo*) en clave historicista y milenarista. A pesar de sus críticas a los intentos de atribuir un carácter teleológico a la historia, se pueden interpretar estas dos obras como una nueva versión de la promesa mesiánica del advenimiento de un mundo mejor. La fundamentación ética de su filosofía está presente en esta nueva lectura de las propuestas políticas de Popper.

Abstract: In this article I propose to read the first two books in politics written by Popper (*The Open Society and its Enemies* and *The Misery of Historicism*) from a historicist and milenarist point of view. In spite of his permanent criticism to any attempt to explain history in teleological terms, one may understand this two works as a new version of the messianic promises of a better world. The ethical foundation of his philosophy is present in the reading I propose of Popper's political outlook.

1. Introducción.

El pensamiento de aquellos filósofos que ya forman parte de la historia de la filosofía suele recibir valoraciones distintas según el momento histórico en el que nos encontramos. A veces la actualidad de un determinado pensamiento filosófico es sólo una cuestión de 'moda intelectual'. Sin embargo hay circunstancias objetivas que favorecen la recuperación y la relectura de algunos filósofos. Un motivo nada despreciable, especialmente en el caso de filósofos de los últimos siglos, es algún aniversario emblemático de episodios singulares de su vida: el centenario de su nacimiento, el cincuentenario de su muerte, de la primera edición de su obra más importante... En un plano distinto, se puede dar esta actualidad cuando se ve en aquella filosofía una buena herramienta para comprender y resolver los problemas del momento histórico presente.

En el caso de Karl R. Popper se da la coincidencia de los dos aspectos señalados: en 2002 se cumple el centenario de su nacimiento en Viena. Pero quizás lo más importante sea que el reciente cambio de siglo, con todos los análisis más o menos serios que ha generado, ponen de plena actualidad uno de los temas centrales de su filosofía: el del sentido y comprensión de la historia. Se puede admitir que los dos tópicos centrales del pensamiento popperiano son en la filosofía de la ciencia y en lo que podríamos calificar de filosofía política o filosofía de la historia (en Popper estos dos aspectos forman una unidad).

La cuestión de cuál pueda ser el núcleo central del que se nutra todo su pensamiento, dando así unidad a los dos tópicos, ha sido un tema muy discutido, incluso durante su

vida¹. La reciente propuesta de algunos estudiosos de Popper de radicar toda su filosofía en profundas motivaciones éticas parece que puede dar luces nuevas en la interpretación de sus obras². Una reciente biografía de los primeros años de Popper, escrita por Malachi Haim Hacoheh³, pretende una lectura de las primeras obras popperianas a la luz de los acontecimientos sociales y políticos de la Viena de entre-guerras, para defender que toda la filosofía popperiana es, en el fondo, un pensamiento democrático de izquierdas que se nutre del ambiente intelectual judío de Centroeuropa.

En este artículo me propongo una lectura de las dos primeras obras de Popper en materia de filosofía política –*La Sociedad Abierta y sus enemigos* y *La Miseria del Historicismo*– en el contexto del reciente cambio de siglo. También propongo dicha lectura a la luz de este estudio de Hacoheh. Ya adelanto que, a pesar del importante trabajo que supone esta biografía y de la notable información que aporta acerca de sus ‘años de formación’, me parece que sus conclusiones son un poco precipitadas y poco críticas (usando la terminología popperiana).

2. La Miseria del Historicismo I y II.

Según cuenta el propio Popper en el prólogo, *La Miseria del Historicismo* defiende la tesis fundamental de que «la creencia en un destino histórico es pura superstición y que no puede haber predicción del curso de la historia humana por métodos científicos o cualquier otra clase de método racional»⁴. Esta tesis fue gestándose en el invierno de 1919 a 1920, tras su decepción con el marxismo y con la psicología del individuo de Alfred Adler,⁵ y puesta por escrito durante su ‘exilio’ en Nueva Zelanda. Su publicación

¹ El propio Popper dijo que el indeterminismo podía ser la clave de su filosofía. Otras propuestas han sido el criticismo, el emergentismo, el realismo, el evolucionismo, el realismo...

² Ver, p. ej. Kiesewetter, H., «Ethical Foundations of Popper's Philosophy», en O'Hear, A. ed., *Karl Popper: Philosophy and Problems*, Cambridge Univ. Press, New York 1995, pp. 275-88; Orellana, I., «Presupuestos básicos de la ética de Popper», *Diálogo Filosófico*, 14 (1998), pp. 359-76; Artigas, M., *Lógica y ética en Karl Popper*, Eunsa, Pamplona 1998.

³ Hacoheh, M.H., *Karl Popper –The formative Years, 1902-1945. Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. El autor sostiene que se trata de la primera biografía que se escribe sobre Popper.

⁴ Popper, K.; *La Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid 1981, p. 9.

⁵ El relato autobiográfico del origen de su racionalismo crítico fue expuesto por el propio Popper en diversos lugares. En *Conjeturas y Refutaciones*, Paidós, Barcelona 1981, pp. 57-61, dice: «Entre las teorías que me interesaban, la teoría de la relatividad de Einstein era, sin duda, la más importante. Otras tres eran la teoría de la historia de Marx, el psicoanálisis de Freud y la llamada ‘psicología del individuo’ de Alfred Adler.

La gente decía muchas insensateces acerca de esas teorías, especialmente acerca de la relatividad (como ocurre todavía hoy), pero tuve la fortuna de hallar personas capaces que me introdujeron al estudio de ésta. Todos nosotros (...) estábamos conmovidos por el resultado de las observaciones efectuadas por Eddington del eclipse de sol de 1919, que aportaron la primera confirmación importante de la teoría de la gravitación de Einstein. Fue para nosotros una gran experiencia, que tuvo una perdurable influencia sobre mi desarrollo intelectual.

Las otras tres teorías que he mencionado eran también muy discutidas entre los estudiantes por aquel entonces. Yo mismo entré en contacto personal con Alfred Adler y hasta cooperé con él en su labor social entre niños y jóvenes de los distritos obreros de Viena, donde había creado clínicas de guía social.

Durante el verano de 1919 comencé a sentirme cada vez más insatisfecho con esas tres teorías (...); comencé a sentir dudas acerca de su pretendido carácter científico. (...)

sería paralela a la de *La Sociedad Abierta y sus enemigos*, en forma de tres artículos en la revista *Económica* en 1944 y 1945.⁶ Hacothen sostiene que el orden de escritura sería el siguiente: al llegar a Christchurch Popper escribiría el primero de los artículos, después se embarcaría en la escritura frenética de *La Sociedad Abierta*, para terminar después con el segundo y tercer artículo. Este sería uno de los motivos de la falta de unidad entre el primero de los artículos (que constituye las partes I y II de *La Miseria del Historicismo*) y el resto, siendo un buen reflejo de la transición del pensamiento de Popper durante su exilio en Nueva Zelanda. Sin embargo, la dificultad de comprensión del libro no radicaría sólo en esa falta de unidad, sino en que «eran oscuras tanto el objeto de su crítica como el contexto de su aplicación»⁷.

Para entender la crítica que realiza al historicismo hay que recordar la epistemología que Popper había propuesto en *La Lógica de la Investigación Científica*, publicada en alemán en 1934. El conocimiento científico no consiste en un saber cierto e infalible, empíricamente demostrado, tal como defendían sus contemporáneos del Círculo de Viena. La ciencia, como dirá años más tarde, se mueve a base de Conjeturas y Refutaciones, y sólo cuando una teoría es falsable se puede calificar de científica. Es por ello que el ataque que Popper hace a las concepciones naturalistas y antinaturalistas de la historia (utilizando su terminología), está impregnado de esta idea de ciencia.

Las teorías antinaturalistas de la historia sostendrían que no hay leyes históricas, al menos no del mismo modo que existen leyes en física, es decir, leyes deterministas que permitan una planificación perfecta de las sociedades. Por ese motivo tampoco cabría la posibilidad de realizar ningún tipo de experimento 'social', dado el carácter radicalmente único e irreplicable de todo acontecimiento histórico o social. El único estudio posible sería un conocimiento 'esencialista' y a posteriori de los elementos permanentemente cambiantes, como son el Estado, la Sociedad, el Pueblo... Aunque el punto crucial de esta crítica (como veremos más adelante) reside en el fatalismo al que esta postura

Hallé que aquellos de mis amigos que eran admiradores de Marx, Freud y Adler estaban impresionados por una serie de puntos comunes a las tres teorías, en especial su aparente *poder explicativo*. Estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectuales, que abría los ojos a una nueva verdad oculta para los no iniciados. Una vez abiertos los ojos de este modo, se veían ejemplos confirmatorios en todas partes: el mundo estaba lleno de *verificaciones* de la teoría. Todo lo que ocurría la confirmaba. (...)

Un marxista no podía abrir un periódico sin hallar en cada página pruebas confirmatorias de su interpretación de la historia; no sólo en las noticias, sino también en su presentación, y, especialmente, por supuesto, en lo que el periódico *no* decía. Los analistas freudianos subrayaban que sus teorías eran constantemente verificadas por sus 'observaciones clínicas'. En lo que respecta a Adler, quedé muy impresionado por una experiencia personal. Una vez, en 1919, le informé acerca de un caso que no me parecía particularmente adleriano, pero él no halló dificultad alguna en analizarlo en términos de su teoría de los sentimientos de inferioridad, aunque ni siquiera había visto al niño. Experimenté una sensación un poco chocante y le pregunté cómo podía estar tan seguro. 'Por mi experiencia de mil casos', respondió; a lo que no pude evitar de contestarle: 'Y con este nuevo caso, supongo, su experiencia se basa en mil y un casos'.(...)

Con la teoría de Einstein la situación era notablemente diferente. (...) Si la observación muestra que el efecto predicho está claramente ausente, entonces la teoría simplemente queda refutada».

⁶ Sólo en 1954 aparecerían estos tres artículos en la forma de libro que se conoce en la actualidad. Sería en una traducción italiana, y en el libro aparecen cuatro partes: las dos primeras corresponden al primero de los artículos, mientras que las partes III y IV del libro coinciden con el segundo y tercer artículos, respectivamente.

⁷ Hacothen, M.H., *op. cit.*, p. 353.

antinaturalista —y también la naturalista— conduce, el argumento de Popper se basa no tanto en invalidar la comparación entre ciencias sociales y ciencias físicas, sino en negar el carácter determinista de las ciencias físicas tal como lo entendían los positivistas,⁸ a la vez que negar cualquier pretensión de conocimiento de esencias de ningún tipo.

En el otro plato de la balanza se encuentran las posturas pronaturalistas del historicismo, que sostienen una aplicación a la historia del método científico de la física (entendido en términos positivistas). «La sociología se convierte así (...) en un intento de resolver el viejo problema de predecir el futuro»⁹, aunque no a nivel individual, sino colectivo. Pero tal predicción del futuro es, para los pronaturalistas, un mero relato del futuro y no un modo de poder cambiarlo. El futuro colectivo estaría completamente determinado, con lo cual «sólo son razonables aquellas actividades que concuerdan con los cambios inminentes y ayudan a éstos a que ocurran»¹⁰. Esto es, precisamente, lo que sostenía el marxismo: la acción social y política sólo tenía como objetivo acelerar el necesario advenimiento del mundo sin clases, perfectamente predicho por la ley marxista de la evolución social.¹¹

Igual que antes, Popper critica la validez de una concepción científica que lleve a leyes necesarias y deterministas, tanto en física como en las ciencias sociales. Sin embargo, también aquí, es el fatalismo de un futuro necesario lo que quiere eliminar: «¿Puede el historicismo ofrecer esperanza o ánimo a los que quieren ver un mundo mejor? Sólo un historicista que tenga una concepción optimista del desarrollo social, que lo crea intrínsecamente 'bueno' o 'racional', en el sentido de que tiende intrínsecamente a un estado de cosas mejor, más razonable, podría ofrecer una esperanza de esta clase. Pero esta opinión equivaldría a una creencia en el milagro político y social, ya que niega a la razón humana el poder de realizar un mundo más razonable. De hecho, algunos escritores historicistas influyentes han predicho optimistamente la llegada de un reino de libertad, en el cual los asuntos humanos podrían ser planeados racionalmente. Y enseñan que la transición del reino de la necesidad, en el que actualmente sufre la humanidad, al reino de la libertad no puede ser hecha por la razón, sino —milagrosamente— sólo por la dura necesidad, por las ciegas e inexorables leyes del desarrollo histórico, a las que nos aconsejan que nos sometamos.»¹²

De la mano de esta crítica aparece otra acerca del concepto de progreso. Según la postura pronaturalista del historicismo que Popper acaba de exponer, es coherente hacer coincidir lo progresivo con lo bueno: «El historicista puede ir aún más lejos. Puede añadir que la actitud más razonable que se pueda tomar es la de acomodar el propio sistema de valores a los cambios futuros. Realizado esto, se puede llegar a una forma justificable de optimismo, ya que cualquier cambio es para mejor si es juzgado por este sistema de

⁸ Hacothen sostiene, basado en un estudio de la correspondencia entre Popper y Hayek de este periodo, que uno de los objetivos centrales de esta primera parte de *La Miseria...* es hacer una dura crítica a la filosofía positivista de Neurath.

⁹ *La Miseria...*, p. 56.

¹⁰ *Ibidem*, p. 63.

¹¹ Ésta fue, de hecho, la respuesta que recibió Popper ante los trágicos incidentes que tuvieron lugar en 1919 y que segaron la vida de compañeros suyos en una manifestación. (cfr. Popper, K.; *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Tecnos, Madrid 1977, p. 45-6).

¹² *La Miseria...*, p. 64

valores»¹³, lo cual estaría radicalmente en contra de la ‘actitud crítica’ defendida por Popper a lo largo de toda su obra.

3. Platón, enemigo de la Sociedad Abierta.

Lo que pretendía ser una aclaración y fundamentación al artículo anterior acabó convirtiéndose en una magna obra de dos volúmenes, que constituiría su aportación a la guerra y a la paz posterior: *La Sociedad Abierta y sus enemigos*. Es difícil decir nada nuevo sobre un libro acerca del cual tanto se ha escrito, y cuyo influjo va mucho más allá del ámbito especulativo. Es suficiente con escuchar algún discurso electoral de cualquier político occidental para acabar oyendo la expresión ‘sociedad abierta’ como sinónimo de libertad, tolerancia y progreso. La misma fundación creada por George Soros está convirtiendo la ‘Sociedad Abierta’ en uno de los instrumentos por excelencia en el proceso de democratización de los países del Este. Parece claro que Popper concebía este libro como un proyecto de gran importancia que serviría para la reedificación del mundo tras el desastre de la guerra; guerra de la cual el único derrotado iba a ser el nazismo de Hitler. Los avatares de la publicación del libro y la urgencia que Popper le quiso imprimir son una buena muestra de la conciencia que Popper tenía de la trascendencia de su obra.¹⁴

Uno de los elementos habituales del racionalismo crítico de Popper es el aborrecimiento de cualquier argumento de autoridad. Nada debe ser aceptado por tradición, por autoridad o por ningún otro tipo de dogmatismo. Toda verdad es conjetural y refutable y, por tanto, debe ser aceptada sólo críticamente. Es por eso que uno de los objetivos de Popper en *La Sociedad Abierta* es poner en entredicho la autoridad de los filósofos que más han influido, a su juicio, en la historia del historicismo político: Platón, Hegel y Marx. Lo llamativo del caso es que para llevar a cabo dicha crítica Popper se fija en las condiciones históricas que llevaron a estos filósofos a proponer sus recetas historicistas, con lo que parece que esté estableciendo una nueva ley de la historia: siempre que apuntan signos de emergencia de Sociedad Abierta, aparece una corriente que, añorando el pasado tribal, demanda la vuelta a la Sociedad Cerrada. Evidentemente Popper no estaría de acuerdo con esta afirmación, pero intentaré mostrar por qué la lectura de este libro me sugiere esta interpretación.

Conviene recordar que «una de las características que definen la actitud mágica de una sociedad ‘cerrada’, primitiva o tribal, es la de que su vida transcurre dentro de un círculo encantado de tabúes inmutables, de normas y costumbres que se reputan tan inevitables como la salida del sol, el ciclo de las estaciones u otras evidentes uniformidades semejantes de la naturaleza. La comprensión teórica de la diferencia que media entre la ‘naturaleza’ y la ‘sociedad’ sólo puede desarrollarse una vez que esa ‘sociedad cerrada’ mágica ha dejado de tener vigencia.»¹⁵ Esa diferenciación entre naturaleza y sociedad está íntimamente ligada con un elemento de su epistemología que tanto en los primeros

¹³ *Ibidem*, p. 67-8.

¹⁴ Cfr. Hacoen, M.H.; *op. cit.* capítulo 9; Kiesewetter, H., «El nacimiento de ‘La Sociedad Abierta y sus Enemigos’ de Karl Popper», *Anuario Filosófico*, 34 (1) 2001; Kiesewetter, H., «Wie Karl Poppers ‘The Open Society and Its Enemies’ das Licht der Welt erblickte», en *Karl Popper, Leben und Werk*, pp. 51-103, Eigenverlag, Eichstätt 2001.

¹⁵ Popper, K.; *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, 1ª edición, 6ª reimpression, Paidós, Barcelona 1994, p. 67.

capítulos de *La Sociedad Abierta* como en la primera parte de *La Miseria* ya había aparecido: su crítica a lo que él llama esencialismo. Para Popper las preguntas del tipo ‘¿qué es?’ no tienen sentido y deben desaparecer del conocimiento científico y, por extensión, de todo tipo de conocimiento.

Popper modela un panorama histórico de la Antigua Grecia a medida para sus objetivos. La emergente democracia griega, fruto de la toma de conciencia de la libertad y responsabilidad de cada uno de los individuos que la componían, habría sufrido algunos problemas serios y esta situación la habrían aprovechado los soñadores de un pasado mejor para imponer sus tesis inmovilistas. Según Popper, la incertidumbre ante los cambios sociales que le tocó vivir habría llevado a Heráclito a establecer algo fijo, una ley de ese cambio; y en el caso de Platón, a luchar por la asimilación de la sociedad a su Forma Pura Ideal propia. Tanto Heráclito como Platón y Aristóteles son enmarcados por Popper en un contexto de intrigas políticas y luchas por el poder, que les habría conducido al aborrecimiento de todo cambio social. La sociedad perfecta sería aquella que mejor se asimile a su Forma propia; es decir, al estado antes de la ‘caída’. Por tanto, cualquier cambio debe ser interpretado en términos de regresión, de alejamiento de la situación ideal.

La interpretación de Platón como un reaccionario no es original de Popper. Ya la habían llevado a cabo algunos, pero nunca con tal beligerancia. Esta visión de Platón, y que Popper proyecta en todos los totalitarismos, pone la bondad del Estado por encima de la justicia de cada uno de los ciudadanos. Después de su defensa del nominalismo, con el consiguiente peligro de relativismo que eso implica, Popper intenta establecer qué se debe entender por justicia: «la mayoría de nosotros, especialmente los que tenemos una formación general humanitaria entiende por ‘justicia’ algo semejante a esto: (a) una distribución equitativa de la carga de la ciudadanía, es decir, de aquellas limitaciones de la libertad necesarias para la vida social; (b) tratamiento igualitario de todos los ciudadanos ante la ley, siempre que, por supuesto, (c) las leyes mismas no favorezcan ni perjudiquen a determinados ciudadanos individuales o grupos o clases; (d) imparcialidad de los tribunales de justicia, y (e) una participación igual de las ventajas (no sólo de las cargas) que puede representar para el ciudadano su carácter de miembro del estado.»¹⁶ Pero en la interpretación popperiana, Platón odiaba, por encima de todo, cualquier tratamiento igualitario de los ciudadanos y la independencia de pensamiento.¹⁷ «La moralidad –dice– no es sino higiene política.»¹⁸

Un elemento interesante, aunque marginal para este estudio, es que Popper no defiende la democracia por encima de los totalitarismos como el mejor de los sistemas posibles. El gran error de Platón es hacerse la pregunta de ‘¿quién debe gobernar?’.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 96.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 123, dice: «En resumen, podemos decir que la teoría platónica de la justicia, tal como ha sido expuesta en la República y en otras obras posteriores constituye una tentativa deliberada de sofocar las tendencias igualitarias, individualistas y proteccionistas de la época, para restablecer los principios del tribalismo sobre la base de una teoría moral totalitaria. Al mismo tiempo, Platón se muestra fuertemente impresionado por la nueva moralidad humanista, pero en lugar de combatir al igualitarismo con argumentos, elude su discusión. Sin embargo, esto no le impide recurrir a los sentimientos humanitarios, cuya fuerza conoce perfectamente, y ganarlos para la causa del gobierno totalitario de clase, a cargo de una raza naturalmente superior.»

¹⁸ *Ibíd.*, p. 112.

pensando que se puede confiar en un hombre, algunos o todos. La pregunta importante es «¿en qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no puedan ocasionar demasiado daño?»¹⁹ Hecha esta aclaración Popper defiende que «vista desde este ángulo, la teoría de la democracia no se basa en el principio de que debe gobernar la mayoría, sino más bien, en el de que los diversos métodos igualitarios para el control democrático, tales como el sufragio universal y el gobierno representativo, han de ser considerados simplemente salvaguardias institucionales, de eficacia probada por la experiencia, contra la tiranía, repudiada generalmente como forma de gobierno, y estas instituciones deben ser siempre susceptibles de perfeccionamiento.»²⁰

Poco más adelante Popper se plantea algo que recuerda mucho la subida de Hitler al poder por vías democráticas. «Y en caso de que llegara un día en que el voto de la mayoría destruyese las instituciones democráticas, entonces esta triste experiencia sólo serviría para demostrarle que no existe en realidad ningún método perfecto para evitar la tiranía. Pero esto no tendrá por qué debilitar su decisión de combatirla ni demostrará tampoco que su teoría es inconsistente.»²¹ Este es uno de los puntos más difíciles en la coherencia del pensamiento político de Popper: la cuestión del fundamento de la bondad de su sistema. Por doquier, pero especialmente en el capítulo 24 de *La Sociedad Abierta*, Popper habla de decisión, de fe irracional en la razón, lo cual deja en el aire la posibilidad de otras posturas. A primera vista da la impresión de que en el fondo Popper cree que existe algo parecido a la naturaleza humana,²² con unos mínimos de ética común, pero su epistemología le impide ir más allá de esa fe irracional en la razón.²³

Hay una palabra que aparece constantemente y que se constituye como uno de los conceptos básicos en los que apoyar la Sociedad Abierta: el humanismo o humanitarismo. De hecho es éste el elemento principal sobre el que se fundamenta el inevitable desarrollo de la nueva Sociedad, una vez abandonado el tribalismo. «Pero –se pregunta– ¿cómo habremos de explicar el hecho de que atenienses ilustres como Tucídides estuviesen al lado de la reacción, en contra de estas nuevas evoluciones? Los intereses de clase no constituyen, a mi juicio, una explicación suficiente (...) El punto principal parece ser que –si bien ya existía la sociedad abierta y había comenzado, en la práctica, a desarrollar nuevos valores, nuevas formas igualitarias de vida– le faltaba algo todavía, especialmente para la clase ‘culta’. La nueva fe de la sociedad abierta –su única fe posible: el Humanismo– comenzaba sí, a imponerse, pero no se hallaba todavía claramente formulada.»²⁴

¹⁹ *Ibidem*, p. 125.

²⁰ *Ibidem*, p. 128.

²¹ *Ibidem*, p. 129.

²² En *ibidem*, p. 393, Popper dice que «el hecho de que la actitud racionalista tenga más en cuenta el argumento que la persona que lo sustenta es de una importancia incalculable (...) se establece, así, lo que podría llamarse ‘unidad racional del género humano’, lo cual también lleva a pensar en una idea de ‘naturaleza humana’ de tipo ‘esencialista’ en la terminología popperiana.

²³ De hecho ésta fue la cuestión más espinosa de la relación de Popper con su discípulo W. Bartley III. Éste acusaba a Popper de fideísta, con lo que toda su postura ética quedaba sin motivación profunda. El silencio de Popper acerca de esta dura polémica, que llevó a una seria enemistad entre ambos, ha dejado este episodio sin mucha documentación. De las pocas declaraciones al respecto que hizo Popper, una vez muerto Bartley, en una conferencia dada en Japón, ha sido estudiada en Artigas, M., *op. cit.*

²⁴ *La Sociedad Abierta...*, p. 180.

Comprender el concepto de humanismo en Popper no es, a mi juicio, nada trivial, más teniendo en cuenta el permanente rechazo en sus obras a dar definiciones rigurosas de los conceptos que maneja. Popper es heredero de una sociedad europea de raíces judeo-cristianas, con la inevitable influencia del puritanismo y de los ideales de la Ilustración. Sin embargo, Popper proyecta en Pericles, Herodoto, la escuela de Gorgias, Demócrito y, sobre todo, Sócrates, el advenimiento de esta «nueva fe en la razón, en la libertad, en la hermandad de todos los hombres, la nueva fe y, a mi entender, la única fe posible»²⁵. Un elemento importante de esta ‘nueva fe’ es la referencia constante a lo que él llama individualismo. La Sociedad Abierta se caracteriza por ser aquella en la que cada uno de los individuos es realmente libre y, en consecuencia, realmente responsable de sus actos y sus decisiones. De ahí que, para muchos, el descubrimiento de una libertad tan radical sea un motivo de temor al error, de indefensión, de soledad... lo cual habría llevado en tiempo de los griegos, igual que ahora, a la reacción contra la Sociedad Abierta para volver a la ‘infancia’ de la sociedad, al tribalismo.

«El remedio –dice– no reside en la detención de las transformaciones políticas, pues ésa no puede procurarnos la felicidad. Jamás podremos retornar a la presunta inocencia y belleza de la sociedad cerrada; nuestro sueño celestial no puede realizarse en la tierra. Una vez que comenzamos a confiar en nuestra razón y a utilizar las facultades de la crítica, una vez que experimentamos el llamado de la responsabilidad de contribuir a aumentar nuestros conocimientos, no podemos admitir la regresión a un estado basado en el sometimiento implícito a la magia tribal. Para aquellos que se han nutrido del árbol de la sabiduría, se ha perdido el paraíso. Cuanto más tratemos de regresar a la heroica edad del tribalismo, tanto mayor será la seguridad de arribar a la inquisición, a la Policía Secreta y al gangsterismo idealizado. Si comenzamos por la supresión de la razón y la verdad, deberemos concluir con la más brutal y violenta destrucción de todo lo que es humano. No existe el retorno a un estado armonioso de la naturaleza. Si damos vuelta, tendremos que recorrer todo el camino de nuevo y retornar a las bestias. (...) Pero si queremos seguir siendo humanos, entonces sólo habrá un camino, el de la sociedad abierta. Debemos proseguir hacia lo desconocido, lo incierto y lo inestable sirviéndonos de la razón de que podamos disponer, para procurarnos la seguridad y libertad a que aspiramos.»²⁶

4. *Marx y la nueva profecía historicista.*

Como si de una ley histórica se tratara, Popper conjetura que el advenimiento del cristianismo supuso una amenaza al judaísmo e, igual que había sucedido en Grecia con Platón, el judaísmo se vio movido a ‘defenderse’ tribalizándose, convirtiéndose en una Sociedad Cerrada. La aparición de Hegel tendría una explicación semejante: ante los ideales de la Revolución Francesa, que harían emerger de nuevo una incipiente Sociedad Abierta, el Imperio Germano, en la figura de Hegel, se vería forzado a construir un sistema filosófico como escudo protector ante la posibilidad de cambios semejantes en el Imperio. Es al hablar de Hegel cuando queda más explícito un aspecto omnipresente en toda la

²⁵ *Ibíd.*, p. 181.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 194-5.

obra: la finalidad exclusivamente política de toda filosofía. Tanto la interpretación de Heráclito, de Platón y Aristóteles, como ahora de Hegel y más adelante de Marx, está hecha en clave de dominio político. No hay la más mínima muestra de intentar comprender esas filosofías como lo que son: intentos de comprender el mundo. Influidos por un cierto marxismo, Popper parece incapaz de comprender que haya otros móviles, más allá del poder y del dominio absoluto sobre la sociedad, capaces de mover la inquietud intelectual de los grandes pensadores de la historia; y critica a aquellos que, como Toynbee, acusan este tipo de interpretaciones de anacronismos históricos.

Popper ve en Hegel un continuador de las tesis platónicas, en lenguaje más «altisonante e histérico»²⁷, y origen de todos los totalitarismos de su momento. Éstos se caracterizan con seis notas distintivas, con las cuales pretende identificar a Marx, a Nietzsche, a Jaspers y a Heidegger. Estas notas de los totalitarismos modernos serían: a) el estado es la encarnación del Espíritu; b) la afirmación del estado, frente a otros, en la guerra; c) el éxito histórico es el único juez moral del estado; d) la guerra, el destino y la fama son los bienes más deseables; e) el papel central del Gran Hombre; f) el ideal de la vida peligrosa frente al aburguesamiento y la mediocridad.

Pero el gran protagonista del segundo volumen de *La Sociedad Abierta* es Marx, contra quien lleva a cabo una crítica tan radical como antes ha hecho con Platón. Es cierto que en este caso Popper dedica algunos elogios a Marx, que no había dedicado a Platón, acerca de sus buenas intenciones y valentía.²⁸ Sin embargo, «Marx es responsable de la devastadora influencia del método del pensamiento historicista en las filas de quienes desean defender la causa de la sociedad abierta. (...) Marx creyó ver su misión específica en la liberación del socialismo de su trasfondo sentimental, moralista y visionario. El socialismo debía pasar de la etapa utópica a la científica; debía basarse en el método científico de la causa y el efecto y en la predicción científica.»²⁹

El reciente libro de Hacohen sostiene que toda la filosofía popperiana es de signo claramente socialista. Citas como la anterior ayudarían a sostener esta tesis. Pero para ello sería necesario delimitar muy bien qué se entiende por socialismo y cuál es su relación con el marxismo. Estos términos, de marcado carácter político y no meramente filosófico, tienen la inconveniencia de la falta de un significado bien definido. No es éste el lugar de hacer un análisis del término 'socialismo', pero no se debe olvidar que algunos de los aspectos, todavía hoy presentes entre las filas de los partidos de la socialdemocracia, deben su origen a tesis marxistas y hegelianas. Así sucede, por ejemplo, con la concepción del Estado, no sólo como garante de las libertades, sino como agente único, o al menos principal, encargado de suplir al máximo las necesidades de los ciudadanos. Echando una mirada global al pensamiento de Popper, no parece que una tal idea del Estado pueda encajar con su filosofía.

²⁷ *Ibidem*, p. 225.

²⁸ *Ibidem*, pp. 268-9, dice: «no puede dudarse del impulso humanitario que mueve al marxismo. (...) No se puede hacer justicia a Marx sin reconocer su sinceridad. Su amplitud de criterio, su sentido de los hechos, su desconfianza de las meras palabras y, en particular, de la verbosidad moralizante, le convirtieron en uno de los luchadores universales de mayor influencia contra la hipocresía y el fariseísmo. Marx se sintió movido por el ardiente deseo de ayudar a los oprimidos y tuvo plena conciencia de la necesidad de ponerse a prueba no sólo en las palabras sino también en los hechos».

²⁹ *Ibidem*, p. 270.

La crítica fundamental de Popper a Marx consiste en su pretensión de haber dado con la ley de la historia. Ésta no es, como muchos 'marxistas mediocres' creen la lucha de clases, sino las leyes inexorables de la economía a la que todas las clases están sometidas irremediabilmente. Igual que en *La Miseria del Historicismo*, una de las peores consecuencias a las que tal concepción conduce es el fatalismo, la incapacidad de que las personas, individual o colectivamente, puedan ser protagonistas activos de la historia. La misma pertenencia a una clase, tema tan subrayado en los escritos de Marx, y gracias al cual parece que debería llegar la nueva sociedad sin clases, es criticado por Popper como una nueva forma de tribalismo: lo importante no son los individuos singulares, tan importantes para el humanitarismo popperiano, sino la clase social. Sólo en el momento en que hay una toma de conciencia profundamente arraigada de pertenencia a una clase, con la consiguiente disolución de la singularidad de cada individuo, tendrá lugar el advenimiento del mundo definitivo.

El análisis que hace Popper de la filosofía marxista se mueve en dos planos: el especulativo y el práctico. Desde el punto de vista especulativo, el marxismo es una variante del monismo hegeliano, que pone al Estado por encima de los individuos. Además, la ley dialéctica de la lucha de clases como necesaria para la consecución de un mundo más justo es una falacia, porque la misma ley dialéctica volverá a aparecer una vez alcanzada la situación de clase única. Sería ingenuo pensar que los hombres son tan iguales, o que su disolución dentro de esa clase única pueda ser total, y que jamás aparecerían diferencias en el seno de la clase, con lo cual la ley dialéctica estaría siempre en funcionamiento.

Otro de los presupuestos marxistas atacados por Popper, es el de la imposibilidad de reformas en el seno de la sociedad capitalista para hacer más humano el propio sistema capitalista. Debido a la ley inexorable de la historia, no tiene ningún sentido plantear posibles reformas, ni siquiera a pequeña escala, con tal de conseguir objetivos concretos. El planteamiento marxista sólo concibe una victoria final y definitiva, siendo cualquier otro intento intermedio un medio de retrasar la victoria final. Cualquier reforma social que implicara alguna mejora en las condiciones de vida de la clase trabajadora sólo conduciría a un conformismo, a una pérdida de conciencia de clase y, como consecuencia, a un irresponsable retraso del advenimiento del 'paraíso'. Al contrario de lo que sucede con la actitud humanitarista popperiana, a Marx no le preocupa lo más mínimo el sufrimiento de los oprimidos, ya que cuanto mayor sea éste, más rápido llegará el final de la historia. En este sentido, una de las dos ambigüedades de Marx hace referencia a la necesidad del uso de la violencia para la consecución de sus fines.³⁰ (La segunda de las ambigüedades se refiere a la necesidad del atrincheramiento en el poder de los gobernantes para garantizar la transición y el mantenimiento de la utopía marxista, haciendo explícita referencia al caso ruso, donde el hundimiento de la burguesía no comportó la desaparición de la oligarquía política³¹).

Visto desde el punto de vista práctico, Popper sostiene que la historia de muchos países occidentales, especialmente los Estados Unidos, Gran Bretaña, Canadá y algunas democracias de los países nórdicos de Europa son una rotunda negación de la profecía

³⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 335.

³¹ Hacothen, *op. cit.* capítulo 9, sostiene que *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* es un libro que ataca sólo el totalitarismo nazi. Es cierto que las referencias explícitas al totalitarismo soviético son pocas (no nulas), pero todo el volumen dedicado a Marx está lleno de referencias implícitas al modo de llevar a cabo la revolución en Rusia.

de Marx. En esos países se han conseguido muchos de los objetivos que Marx perseguía (semana de 48 horas, seguridad social, impuestos proporcionales a la riqueza de los contribuyentes, educación libre, medios de transporte públicos...) sin necesidad de ninguna revolución, ni de la desaparición total de las clases sociales. Es más, estas mejoras sociales han ido de la mano de la emergencia de una clase media cada vez más extendida y la mejora de condiciones económicas y sociales de la llamada clase trabajadora.³² En este sentido hace un análisis muy cínico de la alegría —y consiguiente pasividad— con la que los marxistas acogieron el advenimiento del régimen nazi, creyendo que con él se aceleraría la utopía marxista.

En este punto Hacohen lanza una dura acusación a Popper en su libro, especialmente en los capítulos 7 a 9, diciendo que fruto de su emigración a un país de la Commonwealth, y de su intensa relación epistolar con Hayek, Popper acabó dejándose deslumbrar por la sociedad del bienestar que se estaba consiguiendo en muchos países occidentales de tradición liberal. Según esta interpretación habría una ruptura en el pensamiento popperiano de antes y después del exilio, que se habría ido fraguando durante sus años en Nueva Zelanda. Quizás la solución a este problema no sea tanto decir, como hace Hacohen, que Popper era un socialista en sus tiempos de Viena, transformado en liberal durante su exilio y posterior instalación en Londres, sino en aclarar que el objetivo principal de Popper era la extensión del humanitarismo. Que este humanitarismo fuera de cuño socialista o liberal (moderado en cualquier caso) sería una cuestión secundaria.³³ Esto entroncaría con la lectura en clave ética de la obra de Popper, a la cual me refería al principio de este trabajo. 5. *La Miseria del Historicismo III y IV*.

Después de su crítica al historicismo Popper se centrará en defender la posibilidad de llevar a cabo lo que él llama una ‘ingeniería social fragmentaria’, frente a la ‘ingeniería utópica’ de los historicistas. «El punto de vista característico del ingeniero fragmentario es éste. Aunque quizá abrigue algún ideal concerniente a la sociedad ‘como un todo’ —su bienestar general quizá—, no cree en el método de rehacerla totalmente. Cualesquiera que sean sus fines, intenta llevarlos a cabo con pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente.»³⁴ En cambio, «la ingeniería social utópica u holística, como opuesta a la ingeniería social fragmentaria, nunca tiene un carácter ‘privado’, sino sólo ‘público’. Busca remodelar a ‘toda la sociedad’ de acuerdo con un determinado plan o modelo; busca ‘apoderarse de las posiciones clave’ y extender el poder del Estado... hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad’, y busca, además, controlar desde esas ‘posiciones clave’ las fuerzas históricas que moldean el futuro de la sociedad en desarrollo: ya sea parando ese desarrollo, ya previendo su curso y adaptando la sociedad a dicho curso.»³⁵ En el fondo de esta crítica subyacen dos aspectos fundamentales de la teoría del conocimiento popperiana. En primer lugar, el carácter provisional

³² Cfr. *La Sociedad Abierta...*, capítulo 18.

³³ Por ejemplo, en *La Sociedad Abierta...*, p. 369, Popper afirma que el socialismo podría haber aparecido en Rusia y Europa Central «como fruto de una fe en el humanitarismo, combinada con el uso crítico de nuestra razón con el fin de transformar el mundo». Y unas páginas antes (p. 362) elogia el intervencionismo moderado de los países occidentales (Estados Unidos y Gran Bretaña), gracias al cual se han obtenido muchos de los objetivos humanitarios que el mismo Marx también se había propuesto.

³⁴ *La Miseria...*, pp. 80-1.

³⁵ *Ibidem*, pp. 81-2.

y necesariamente crítico de todo conocimiento, nos debe llevar a una cautela que impida decisiones demasiado absolutas que, en caso de ser incorrectas, llevarían a grandes desastres. Teniendo en cuenta que los desastres sociales suelen transformarse en sufrimiento de personas individuales y concretas, debe evitarse cualquier tipo de reforma global de la sociedad. Pero hay un segundo aspecto de importancia capital. La epistemología popperiana, ya lo hemos visto, huye de todo 'esencialismo', es decir, del conocimiento de las esencias de las cosas. Pero la sociedad como un todo es el objeto por excelencia que los 'holistas' pretenden conocer para poder reformar. Para Popper no existe nada que sea 'la sociedad' o, de existir, es imposible que conozcamos su esencia. Tanto los historicistas como los holistas «pasan por alto un hecho importante (...) –el hecho de que un 'todo', en el sentido aquí usado, no puede ser objeto de investigación científica.»³⁶

La ingeniería fragmentaria entronca muy bien con la 'ética' que Popper defiende en el capítulo 24 de *La Sociedad Abierta*, y que denomina con el nombre de 'actitud racional' y humanitarismo (aunque no son sinónimos, ambos términos tienen una fuerte connotación ética en el pensamiento popperiano). Ahí dice que «nuestra obligación es ayudar aquellos que necesitan nuestra ayuda, pero no la de hacer felices a los demás, puesto que esto no depende de nosotros y más de una vez sólo significaría una intrusión indeseable en la vida privada de aquellos hacia quienes nos impulsan nuestras buenas intenciones. La exigencia política de métodos de tipo gradual (a diferencia de los utópicos) corresponde a la decisión de que la lucha contra el sufrimiento se convierta en un deber, en tanto que el derecho a preocuparse por la felicidad de los demás sea un privilegio circunscrito al estrecho círculo de nuestros amigos. (...) Pero tenemos este derecho gracias y debido a que pueden librarse de nosotros en cualquier momento, porque pueden poner fin a su amistad cuando lo deseen. Pero el empleo de medios políticos para imponer nuestra escala de valores sobre los demás es una cuestión muy diferente. el dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención: he ahí los problemas eternos de la moral pública (...). Los valores 'superiores' deben ser excluidos, en gran medida, del programa y librados al imperio del 'laissez faire'. De este modo, cabría decir: ayudad a vuestros enemigos, asistid a aquellos que sufren, aun cuando los odiéis; pero amad tan sólo a vuestros amigos.»³⁷

Consecuente con esta concepción del 'bien' que debe ser buscado en política, Popper sostiene que «este método –la ingeniería fragmentaria– puede ser usado, más particularmente, para buscar y combatir los males mayores más urgentes de nuestra sociedad, en vez de buscar y combatir por un bien último (a lo que se inclinaban los holistas). Pero una lucha sistemática contra entuertos definidos, contra formas concretas de injusticia y explotación y sufrimientos evitables, como la pobreza o el paro, es una cosa muy diferente del intento de realizar un modelo ideal y distante de sociedad.»³⁸ Los utópicos –marxistas o no– podrían acusar a Popper de pusilanimidad y verter la misma crítica que él lanzaba en el capítulo 11 de *La Sociedad Abierta* contra Aristóteles y su doctrina del 'justo medio'.³⁹

³⁶ *Ibidem*, p. 88.

³⁷ *La Sociedad Abierta...*, pp. 403-4.

³⁸ *La Miseria...*, p. 105.

³⁹ En *La Sociedad Abierta...*, pp. 199-200, dice Popper: «Aristóteles, pese a su estupenda erudición y asombroso alcance, no era un hombre de gran originalidad. Lo que le agregó al conjunto de las doctrinas platónicas fue, en esencia, sistematización y un ardiente interés por los problemas empíricos, especialmente los biológicos. (...) En [los escritos de Aristóteles] no se ve ninguna huella del conflicto trágico y desgarrador que rezuma la obra platónica.

La respuesta la encontramos en *La Miseria del Historicismo* cuando dice Popper que «los holistas rechazan la actitud fragmentaria como demasiado modesta. Pero este rechazo no está de acuerdo con lo que hacen en la práctica, porque en la práctica siempre se refugian en una aplicación irreflexiva y chapucera, aunque ambiciosa y despiadada, de lo que es esencialmente un método fragmentario sin su carácter cauto y autocrítico. (...) De los dos métodos sostengo que uno es posible, mientras que el otro simplemente no existe: es imposible.»⁴⁰

La posible aplicación de la ingeniería fragmentaria a la resolución de problemas concretos sería posible gracias a la nueva concepción del conocimiento científico que Popper había desarrollado en *La Lógica de la Investigación Científica* una década antes: la solución no estaba en distinguir entre ciencias físicas y ciencias sociales, sino en desposeer a las primeras del carácter determinista e inmutable que muchos les atribuían. «En resumen —dice— no parece haber ninguna base para la verosímil afirmación historicista de que la variabilidad de las condiciones históricas hace inaplicable el método experimental a los problemas de la sociedad o para la afirmación de que, en este punto, el estudio de la sociedad es fundamentalmente diferente del estudio de la naturaleza. Es cosa totalmente distinta el admitir que, en la práctica, es a menudo muy difícil para el sociólogo escoger y variar a voluntad sus condiciones experimentales.»⁴¹

Esta misma crítica la extiende a aquellos que, como Marx, ha calificado en la segunda parte de *La Miseria del Historicismo* como posturas pronaturalistas. Ataca la euforia evolucionista que se respiraba en muchos ambientes intelectuales en la década de los 40, y de la que, según él, se nutrirían todas las supuestas leyes históricas. En esta primera etapa de su pensamiento, Popper se mantiene muy prudente acerca del carácter científico del evolucionismo, dado que una ley universal del evolucionismo haría referencia a un único proceso histórico, no repetible. «No podemos esperar experimentar una hipótesis universal ni encontrar una ley natural aceptable para la ciencia si siempre nos vemos reducidos a la observación de un proceso único. Ni tampoco puede la observación de ese único proceso permitirnos el prever su desarrollo futuro.»⁴² En esta línea critica a aquellos que, como hizo Platón, Maquiavelo, Vico, Spengler y Toynbee, entre otros, comparan los ciclos de la vida con el desarrollo de los pueblos y las civilizaciones. Y vierte sobre ellos una crítica genuinamente popperiana cuando dice que «es claro que todos estos casos de repetición implican circunstancias profundamente diferentes y que quizá ejerzan una influencia importante sobre desarrollos futuros. No tenemos, por tanto, ninguna razón válida para esperar que alguna repetición aparente del desarrollo histórico siga llevando un curso paralelo al de su prototipo. No hay duda de que, una vez creamos en una ley de ciclos vitales que se repiten (...) encontramos con toda seguridad su

En lugar de los perspicaces y penetrantes relámpagos platónicos y del atrevimiento de sus ideas, hallamos aquí la seca sistematización y el afán, compartido por tantos escritores mediocres de épocas posteriores, de resolver los asuntos de toda índole, mediante la emisión de un 'juicio sano y equilibrado' que a todos haga justicia; lo cual significa, a veces, pasar por alto refinada y solemnemente el punto esencial. Esta exasperante tendencia sistematizada por Aristóteles en su famosa 'doctrina del justo medio' es una de las fuentes de su crítica, tantas veces forzada y hasta fatua, a Platón».

⁴⁰ *La Miseria...*, pp. 82-3.

⁴¹ *Ibidem*, p. 110.

⁴² *Ibidem*, p. 123.

confirmación histórica en casi todas partes. Pero es éste meramente uno de los muchos casos de teorías metafísicas aparentemente confirmadas por los hechos; hechos que, si se examinan más de cerca, resultarán haber sido seleccionados a la luz de las mismas teorías que deberían poner a prueba.»⁴³

Popper critica fuertemente el uso que hace Toynbee de términos dinámicos y evolutivos en su magna obra, buscando una explicación en clave de leyes físicas. Popper no niega que pueda haber causalidad en los acontecimientos históricos; lo que niega es la existencia de leyes deterministas con las que se pueda predecir el futuro. «La miseria del historicismo es, podríamos decir, una miseria e indigencia de imaginación. El historicista recrimina continuamente a aquellos que no pueden imaginar un cambio en su pequeño mundo; sin embargo, parece que el historicista mismo tenga una imaginación deficiente, ya que no puede imaginar un cambio en las condiciones de cambio.»⁴⁴ Por eso elogiará relatos históricos como los de Tolstoi en *Guerra y Paz*, donde se ve claramente que el ‘futuro está abierto’⁴⁵ y que depende sólo en grado ínfimo de las previsiones humanas más racionales.⁴⁶

La Miseria del Historicismo termina con una idea que ya está presente al principio de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* con su reconstrucción de la situación que condujo a Heráclito y a Platón a oponerse a la emergente Sociedad Abierta y a defender una Sociedad Cerrada: el miedo al cambio, el miedo a la novedad, a la libertad y a la consiguiente posibilidad de errar. «¿No serán los historicistas los que tienen miedo al cambio? ¿Y no será quizá este temor a cambiar lo que les hace tan absolutamente incapaces de reaccionar racionalmente ante la crítica y lo que hace que los demás acojan tan bien sus enseñanzas? Ciertamente parece como si los historicistas estuviesen intentando compensar la pérdida de un mundo inmutable aferrándose a la creencia de que el cambio puede ser previsto porque está regido por una ley inmutable.»⁴⁷

6. Humanitarismo popperiano.

La Sociedad Abierta y sus Enemigos es un libro informado de una profunda carga ética. Tanto la misma existencia del historicismo como su crítica, proceden de una motivación moral: la de hacer un mundo mejor. Como hemos visto, la crítica a Platón y, sobre todo, a Marx (no así en el caso de Hegel) tiene un cierto aire de indulgencia porque tanto el origen como el relativo éxito de sus historicismos expresan «su deseo de dar expresión a una insatisfacción profundamente arraigada, frente a un mundo que no se acerca, ni siquiera lejanamente, a nuestros ideales morales ni a nuestros sueños de perfección (...)». El historicismo es en sí mismo, con mucho, una reacción contra el peso de nuestra civilización y su exigencia de responsabilidad personal.»⁴⁸

Este último punto es central para comprender qué es la Sociedad Abierta: un estado de cosas en el que el hombre individual es protagonista de su vida, sin condicionantes

⁴³ *Ibidem*, p. 125.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁵ Expresión que Popper utilizará con mucha frecuencia en las últimas décadas de su vida.

⁴⁶ Cfr. *La Miseria...*, capítulo 31.

⁴⁷ *La Miseria...*, p. 176.

⁴⁸ *La Sociedad Abierta...*, p. 19.

externos que le impidan la realización de su proyecto vital. Y para defender esta postura Popper necesita de una ética común a todos los hombres (aunque ya se ha señalado anteriormente que Popper debe hacer grandes equilibrios, no siempre suficientemente coherentes, para evitar hablar de naturaleza humana y, de este modo, caer en lo que él llama 'esencialismo'). «El hombre —dice— ha creado nuevos universos: el lenguaje, la música, la poesía, la ciencia y, el de mayor importancia aún, la ética, con su exigencia moral de igualdad, libertad y ayuda a los necesitados. (...) [Sin embargo,] la teoría de que las decisiones morales nos pertenecen no significa que éstas sean enteramente arbitrarias.»⁴⁹ Y en una nota a pie de página explica «los que son, a mi juicio, los principios más importantes de la ética humanitarista e igualitaria. (1) Tolerancia con todos los que no son intolerantes y que no propician la intolerancia (...) (2) El reconocimiento de que todo apremio moral tiene su base en los apremios del dolor y del sufrimiento (...) (3) La lucha contra la tiranía o, en otras palabras, la tentativa de salvaguardar nuestros principios mediante los recursos institucionales de una legislación más que por medio de la benevolencia de las personas que detentan el poder.»⁵⁰

El valor de la persona humana, individual y concreta, juega un valor principal en su planteamiento. No se trata de una simple defensa de la libertad al estilo 'hippie' de los años 60 y 70, sino que tiene un componente de compromiso muy importante y que hace hincapié en la 'responsabilidad de vivir' y a que 'toda la vida es solucionar problemas'.⁵¹ De hecho, uno de los obstáculos más poderosos en el camino hacia la Sociedad Abierta lo constituye «nuestro temor de aceptar que caiga exclusivamente sobre nosotros toda la responsabilidad de nuestras decisiones éticas, sin ninguna posibilidad de transferencias a Dios, a la naturaleza, a la sociedad, a la historia. Todas esas teorías éticas tratan desesperadamente de encontrar a alguien, o quizás algún argumento, que nos libre de esa carga. Pero no podemos eludir tal responsabilidad; cualquiera sea la autoridad que aceptemos, seremos nosotros quienes aceptamos; si nos negamos a comprender esa verdad tan simple, sólo estaremos tratando de engañarnos a nosotros mismos.»⁵² En este sentido hace un elogio al cristianismo, al menos tal como se entiende en los países democráticos, por ser una religión edificada «sobre las ideas de responsabilidad personal y la libertad de conciencia»⁵³.

La ética no sólo aparece en Popper a la hora de hacer una crítica al historicismo, sino que está impregnando también su teoría del conocimiento. Es por ello que una y otra vez, Sócrates aparece como un modelo a seguir en la búsqueda de la verdad. «Llamamos 'verdadero racionalismo' al de Sócrates, esto es, a la conciencia de las propias limitaciones; a la modestia intelectual de aquellos que saben con cuánta frecuencia yerran y hasta qué punto dependen de los demás aun para la posesión de este conocimiento; a la comprensión de que no debemos esperar demasiado de la razón, de que todo argumento raramente deja aclarado un problema, si bien es el único medio para aprender, no para

⁴⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 479.

⁵¹ Estas dos expresiones hacen referencia al título castellano y alemán de uno de los libros que recopilan escritos de Popper. *La Responsabilidad de Vivir*, Paidós, Barcelona 1995.

⁵² *La Sociedad Abierta...*, pp. 81-2.

⁵³ *Ibidem*, p. 74.

ver claramente, pero sí para ver con mayor claridad que antes.»⁵⁴ De ahí nace la fuerza de la razón: de su saberse limitada. Popper se definió a sí mismo como el último de los ilustrados, de esa corriente que tenía una fe ciega en la razón. Pero tomando como punto de partida la limitación de ésta. Sólo así, siendo conscientes de los límites de la razón, se puede sacar el máximo provecho a esta capacidad humana.

En los escritos del período de Nueva Zelanda Popper subraya el carácter ético de la búsqueda de la verdad, a la vez que se inclina hacia un decisionismo. Las elecciones epistemológicas no están unívocamente determinadas por razonamientos, ni siquiera por una discusión racional bien llevada. Popper critica, en 1944, a aquellos que «creen que sus metas o fines no son materia de elección o de decisión moral, sino que pueden ser científicamente descubiertos por ellos dentro de su campo de investigación»⁵⁵. En el capítulo 24 de la *Sociedad Abierta* Popper, después de desarrollar y comparar su posición racionalista con lo que él llama el irracionalismo, subraya el tema de la decisión moral. Una decisión que no es ciega, que viene apoyada (no demostrada, ni siquiera justificada) por las consecuencias. «El análisis racional de las consecuencias de una decisión no hace racional la decisión; no son las consecuencias las que determinan nuestra decisión; somos siempre nosotros los que decidimos. Pero un análisis de las consecuencias concretas y su clara representación a través de lo que llamamos 'imaginación' equivale a la diferencia que media entre una decisión tomada a ciegas, y otra con los ojos bien abiertos; y puesto que usamos muy poco nuestra imaginación, con harta frecuencia resolvemos las cosas a ciegas.»⁵⁶

Ante la comparación de las consecuencias de las dos posibles alternativas, Popper dice que «en mi caso personal, me habían inducido a inclinarme por el primero. Quisiera repetir que la decisión es, en gran medida, de carácter moral. Es la decisión de ceñirse uno mismo a la razón. He ahí, pues, la diferencia entre las dos concepciones; en efecto, el irracionalismo también se sirve de la razón pero sin ningún sentimiento de obligación y la deja y la vuelve a tomar a su antojo, en cualquier momento. Pero para mí la única actitud digna de ser considerada moralmente justa es aquella que reconoce que, al igual que a nosotros mismos, debemos tratar a los demás hombres como seres racionales.»⁵⁷ Elección moral. Y en función de ella el racionalismo crítico que implica y necesita, a la vez, el realismo tanto ontológico como epistemológico. Pero si todo se apoya en una decisión, nada garantizaría —como sostiene J. Naydler⁵⁸— que el suyo sea un programa factible. Porque como elección que es, sería fácil caer en el subjetivismo y en el relativismo de los mismos fundamentos. Popper olvida a veces la afirmación que hiciera en la *Lógica de la Investigación Científica* de que todo nuestro saber no se apoya sobre roca firme, sobre fundamentos incommovibles. Algunas veces, en sus exposiciones, se revela un Popper atrapado en las redes del racionalismo y, por ello, necesitado de fundamentos para su epistemología y su filosofía socio-política. Uno de esos fundamentos, quizás el principal, lo constituye una convicción profundamente arraigada en la entraña misma de todo su planteamiento. Una fe en la humanidad, en cada uno de los hombres.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 395.

⁵⁵ *La Miseria...*, p. 88.

⁵⁶ *La Sociedad Abierta...*, pp. 399-400.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 406.

⁵⁸ Naydler, J., «The poverty of popperism», *Thomist*, 46 (1982), pp. 92-107.

7. El milenarismo de Popper.

A grandes rasgos dos son las corrientes en filosofía de la historia que se repiten una y otra vez: la teoría cíclica o del eterno retorno de lo mismo, y la teoría teleológica, donde la historia se ve bajo una perspectiva lineal con un fin al que se dirige. Ambas posibilidades se engloban dentro de lo que Popper ha calificado de historicismo. Sin embargo, la segunda de estas posturas incluye el concepto de milenarismo: la idea de que hay un tiempo definitivo, de plenitud, que constituye, de algún modo, el final de la historia. Desde el Génesis hasta las promesas de los defensores y detractores de la llamada 'globalización', aparece constantemente la promesa de un mundo definitivo, en el que se habrá alcanzado el estado perfecto. Ante afirmaciones como ésta, Popper habría contestado con una frase que ya ha aparecido antes: el futuro está abierto. Sin embargo, si consideramos esa promesa mesiánica en términos más amplios de lo que hace Popper, quizás nos llevemos la sorpresa de que su Sociedad Abierta no es sino una promesa más del advenimiento de un mundo mejor y definitivo.

El primer párrafo de *La Sociedad Abierta* ya nos induce a pensar en términos de un mundo que apunta hacia nuevos y definitivos tiempos. «En él [se refiere al libro] se esbozan algunas de las dificultades enfrentadas por nuestra civilización, de la cual podría decirse, para caracterizarla, que apunta hacia el sentimiento de humanidad y razonabilidad, hacia la igualdad y la libertad; civilización que se encuentra todavía en su infancia, por así decirlo, y que continúa creciendo a pesar de haber sido traicionada tantas veces por tantos rectores intelectuales de la humanidad. Se ha tratado de demostrar que esta civilización no se ha recobrado todavía completamente de la conmoción de su nacimiento, de la transición de la sociedad tribal o 'cerrada', con su sometimiento a las fuerzas mágicas, a la 'sociedad abierta', que pone en libertad las facultades críticas del hombre.»⁵⁹

Con todo lo que se ha dicho, el milenarismo popperiano no sería estático, al estilo de su presentación de Platón. Se trataría mejor de una situación en la que todas las libertades estarían garantizadas por un tipo particular de Estado. «No puede haber libertad si ésta no se halla asegurada por el estado, e inversamente, sólo un estado controlado por ciudadanos libres puede ofrecerles una seguridad razonable.»⁶⁰ Y defiende la tecnocracia por encima de los adoradores del Estado: «dejemos que los cultores del estado lo sigan adorando, pero exijamos que se les brinde la oportunidad a los tecnólogos institucionales, no sólo de mejorar el engranaje interno del estado, sino también de construir una organización más amplia para la prevención de la delincuencia internacional.»⁶¹

La Sociedad Abierta tiene un nacimiento necesario. Igual que se ha dado la emergencia de los hombres, del lenguaje, del conocimiento y de la ciencia, la emergencia de los primeros indicios de sociedad abierta, tal como nos explica en su recreación histórica del mundo de Platón, es un proceso natural que sucede en todos los pueblos cuando abandonan el estado de tribalismo en el que todo acontecimiento es atribuido a fuerzas ciegas de la naturaleza, de los dioses o del destino. Ese proceso natural puede ser, sin embargo, conscientemente querido y defendido: «Debemos admitir, sí, que la estructura de nuestro medio social es obra del hombre en cierto sentido, que sus tradiciones e

⁵⁹ *La Sociedad Abierta...*, p. 15.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 116.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 118.

instituciones no son ni la obra de Dios ni de la naturaleza, sino el resultado de las acciones y decisiones humanas, pudiendo ser modificadas, asimismo, por éstas; pero insistimos en que esto no significa que hayan sido diseñadas conscientemente... En la actualidad las cosas pueden empezar a ser de otro modo, debido al avance, si bien lento, de nuestro conocimiento de la sociedad, esto es, debido al estudio de las repercusiones involuntarias de nuestros planes y acciones; y día llegará en que los hombres sean, incluso, los creadores conscientes de una sociedad abierta y, de este modo, de buena parte de su propio destino.»⁶²

Es evidente que la Sociedad Abierta no tiene nada que ver con el concepto hegeliano de un Estado total, sino que, siguiendo con la terminología habitual de Popper, se trataría más de una actitud de los estados, de los pueblos y las naciones, que nunca se atrincheran en su propia identidad para justificar la exclusión de los demás. Popper no está defendiendo un estado único, aunque sí se refiere a un cierto orden internacional que trascienda los territorios y propicie el desarrollo de las sociedades abiertas, al estilo de lo que hoy es, o se dice que es, la ONU. La influencia de Kant en este aspecto –igual que en muchos otros de su filosofía– es manifiesta.

¿Cuál es la esencia de esa Sociedad Abierta? Aunque sea una definición negativa, ésta consistiría en la ausencia de todo totalitarismo, de toda negación de las libertades personales y en la lucha contra todo lo que suponga sufrimiento de las personas. La ingeniería fragmentaria posibilitaría estos objetivos, y sólo habría otro enemigo al que temer y contra el que luchar tanto como el dolor ajeno: cualquier enemigo de la Sociedad Abierta. Nos encontramos aquí ante la vieja falacia de que la tolerancia sólo tiene un límite: el de la lucha contra los intolerantes.

A lo largo de este artículo se han hecho referencias a la biografía de Hacoheh. Este autor defiende que el origen de la Sociedad Abierta hay que buscarlo, casi exclusivamente, en el contexto de la élite cultural judía de la Europa Central anterior a la Segunda Guerra Mundial. Ése fue el ambiente en el que su padre (aunque converso al protestantismo) y su abuelo se movieron. Ése fue el ambiente en el que Popper, a pesar suyo, se movió, y donde surgió un cosmopolitanismo asimilacionista. En el fondo de la Sociedad Abierta está, según Hacoheh la ‘cuestión judía’ y el miedo a la xenofobia.⁶³ Una atenta lectura

⁶² *Ibíd.*, p. 279.

⁶³ Hacoheh, M.H., *op. cit.* especialmente capítulo 7: «Red Vienna, the ‘Jewish Question’, and Emigration, 1036-1937’. Transcribo algunas citas de este capítulo, traducidas por mí:

«Él asoció la ‘cuestión judía’ con su retirada de la política, su crítica al socialismo y su emigración. (...) Algunas de sus opiniones acerca de los judíos, del anti-semitismo y la política socialista son insostenibles, en algunos puntos incluso contradictorias, pero son una clave para entender los orígenes de la Sociedad Abierta. (...) A pesar de su abandono de la política, las revoluciones científicas y políticas siguieron íntimamente ligadas a su filosofía. Después del ‘Anschluss’, cuando la crítica pública al socialismo ya no podía herir la causa democrática, lanzó su ‘Miseria del Historicismo’. La crítica al socialismo austríaco le proporcionó el impulso a su proyecto político. Debemos La Sociedad Abierta a la política austríaca de entre-guerras». (p. 291)

«¿Por qué Popper no tomó parte en la lucha contra el fascismo? En su Autobiografía contestó a sus potenciales críticos diciendo que ‘con tanto antisemitismo en el ambiente, el mejor servicio que un buen socialista de origen judío podía hacer era no tomar parte en esa lucha. La prudencia dictaba alejarse de la política para no causar más antisemitismo. (...) Era una estrategia cuestionable que violaba su ideal universal de ciudadanía, pero que habla acerca de la política asimilacionista judía y de los orígenes de su cosmopolitismo». (p. 302-3)

«Él presentó sus ideas de la cuestión judía como derivadas de su cosmopolitismo. Pensaba que el antisemitismo manifestaba la natural hostilidad de los autóctonos hacia los extranjeros. La asimilación era un imperativo moral,

de esta biografía, sin embargo, da la impresión de que Hacohen no perdona a Popper el hecho de haber renegado de su condición de judío. Una entrevista personal hecha por el autor a Popper me parece que pone de manifiesto este motor de la biografía: «los judíos –dice Popper– estaban en contra del racismo de Hitler, pero el suyo da un paso más. (...) Nunca pensé que los sionistas se convertirían en racistas. Esto me hace sentir avergonzado de mi origen.»⁶⁴

Ese mundo mejor que supone la Sociedad Abierta es un objetivo para toda la vida. Es posible que parte del análisis que hace Hacohen en su libro esté en lo cierto, pero es importante señalar que este autor minusvalora o incluso desprecia otras fuentes de influencia sobre Popper que él mismo reconoció en muchas de sus obras: el papel de la cultura cristiana de occidente (tal como hemos citado antes), su descubrimiento de la Commonwealth y los Estados Unidos como ámbito parecido a lo que él entiende por Sociedad Abierta, los ideales de la Ilustración, y sobre todo, la importancia de la ética de todo su planteamiento. La Sociedad Abierta no surgió como defensa hacia una amenaza personal,⁶⁵ sino como un intento positivo de establecer un modelo de sociedad coherente con su epistemología y con sus valores éticos.

8. Conclusión.

Popper pretende hacer una crítica a todos aquellos que ven un sentido a la historia. Huyendo de planteamientos positivistas, niega la existencia de leyes históricas deterministas que conducirían a la fatalidad de conformarse con el curso inexorable de los acontecimientos, o a intentar servirse de tales leyes para construir un ‘mundo perfecto’. Sin embargo, no son sólo sus planteamientos epistemológicos los que le conducen a tal actitud. Toda la obra popperiana está impregnada de una fuerte carga ética, sostenida en conceptos –imprecisos en muchas ocasiones– tales como humanitarismo o racionalismo. Su propuesta social, delineada en *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, está influido por los acontecimientos del momento histórico en el que fue escrito, pero no parece que constituya –como pretende defender Hacohen– un intento de defender una socialdemocracia por encima del liberalismo moderado. Por encima de ambos sistemas emerge con contundencia su ‘fe en la humanidad’, en lo que él llama individualismo; y su llamamiento a hacer una Sociedad Abierta en la que la libertad responsable de los ciudadanos juega un papel central.

y la nacionalidad y religión judía eran un impedimento para el cosmopolitismo. Entendía mal la relación entre asimilacionismo y cosmopolitismo: la asimilación bajo la amenaza violaba el cosmopolitismo. Fue precisamente el fracaso de la asimilación que dio lugar al cosmopolitismo. Los judíos asimilados en Centroeuropa rechazaron su identidad judía pero fracasaron en su intento por ser aceptados en sus naciones. (...) El cosmopolitismo era un requisito para la asimilación, y no al revés». (p. 304)

«El pánico mortal al antisemitismo explica la voluntad de Popper de forzar el cosmopolitismo. La marginación de los judíos dio lugar, primero a sueños cosmopolitas, pero hizo imposible su realización. Los judíos liberales y asimilacionistas imaginaron que una comunidad cosmopolita los aceptaría. Pero el antisemitismo siempre les dejaría con un desesperanzado cosmopolitismo. El sueño siempre chocaba con la realidad. El antisemitismo era algo dado, un hecho inmutable, una respuesta natural, aunque despreciable, a los extranjeros por parte de la población autóctona». (p. 307)

⁶⁴ Entrevista a Popper, en Hacohen, M.H., *op. cit.*, p. 305.

⁶⁵ Hacohen hace muchas veces análisis psicológicos de Popper en los que pretende ver posibles ‘traumas’ que modelarían su pensamiento.

Paralelamente, y a pesar de su radical crítica a todo sentido en la historia, parece intuirse una continuidad con los planteamientos de cuño milenarista que han impregnado toda la filosofía de la historia, especialmente desde la Ilustración. La Sociedad Abierta, con todos los matices que se han considerado, podría considerarse como una nueva promesa de un 'mundo definitivo' en el que reinará la paz, y donde todos los individuos podrán desarrollarse en libertad.

* * *