

TEXTOS Y GLOSAS

¿Antiutópico, pragmático, conservador, reaccionario?

A la memoria de Karl Raymond Popper

El 17 de septiembre de 1994 falleció K. Popper en Londres, lleno de años, de obras publicadas y de controversias en torno a su legado intelectual. No es normal que sea «noticia» y que los «medios de comunicación de masas» le dedique a un filósofo-político tantas páginas. Y menos aún que la controversia en torno a su persona y obra continúe inmediatamente después de su muerte, pues ya se sabe que, al menos entre nosotros, «sublata causa, tollitur effectus». Sin duda, fue un hombre que despertó iras y pasiones; querido y respetado por unos y criticado acerbamente por otros.

No deja de admirar también, que se considere fundamentalmente como filósofo de la política a un hombre cuya ocupación académica fue la filosofía de la ciencia (desde 1945 Presidente del departamento de Filosofía, Lógica y Metodología Científica de la Universidad de Londres y Profesor también en el London School of Economics). Y es que Popper no se subió al carro de la historia después de la caída del muro de Berlín y cuando el pensamiento neoliberal se había convertido ya en el «modelo hegemónico».

¿Fue Popper un intelectual, esto es, una persona culta, en el más amplio sentido de la palabra, que toma partido público en los problemas sociales y permanece independiente ideológicamente, como, por ejemplo, Ortega y Unamuno? O, por el contrario, ¿nos encontramos ante un ideólogo neoconservador? De ser lo último, habría que pensar, que lo fue por experiencia y convencimiento.

Austríaco (Viena 1902), nacionalizado británico después, de padres judíos, pero educado en el protestantismo, fue comunista hasta los 16 años. Y algunas de sus obras más concidas como *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) y *La miseria del historicismo* (1957) fueron escritas y publicadas cuando Hitler y Stalin, y sus respectivas ideologías, trataban de dominar el mundo.

Popper estuvo, aunque fuera ocasionalmente, relacionado con la vida intelectual española: en 1984 participó en un simposio, celebrado en Madrid,

en torno a su pensamiento bajo el título «La sociedad abierta y sus amigos»; en 1991 fue investido doctor «honoris causa» por la Universidad Complutense, y participó en un encuentro organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. También dictó una conferencia sobre la muerte del marxismo en Sevilla en 1992.

Para bien o para mal, estimo que Popper, junto con Hayek y Friedman (frente a Sartre y Marcuse), debe ser considerado como uno de los más influyentes creadores del modelo de pensamiento neoconservador y/o liberal imperante. Quizás por esto, ideologías «neoconversas», como el socialismo, hayan tratado de captar su figura en los últimos años de su vida.

Mi única intención en estas líneas es hacer –«sine ira nec studio»– una breve presentación de un hombre, con quien se puede o no estar de acuerdo, pero que ha sido «noticia», sobre todo durante la última década. Y para ello nos fijaremos únicamente en las dos «especialidades» en las que más destacó: la filosofía de la ciencia y la filosofía política.

1.- *Filósofo de la ciencia* (Epistemólogo)¹

Sus émulos le consideran como socrático del siglo xx, kantiano no ortodoxo, que al enunciar su racionalismo crítico, establece el denominado «criterio de falsación Popper», («criterio de falsabilidad», principio de refutabilidad) como base del método de investigación científica y criterio de demarcación entre la ciencia y lo que no lo es.

Sus adversarios, por el contrario, creen que fue un Mc'Donalds filosófico que ofreció comida rápida a todo el mundo: un publicitario capaz de dar con simplificaciones mágicas de filosofía, inteligibles y digeribles para políticos, literatos, periodistas y demás congéneres. El primer posmoderno en un siglo crecientemente posmoderno. Algo así como quien ofrece «panem et circenses».

1. Aunque Popper, debido a la vinculación que establece entre el «criterio de falsabilidad» y las «sociedades abiertas», frecuentemente trata ambos temas en sus obras, podríamos considerar de carácter principalmente epistemológico, ordenadas por orden cronológico en su publicación original, las siguientes:

a) *Lógica de la investigación científica* (1934). Tecnos. Madrid 1973.

b) *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*. (1962). Paidós. Barcelona 1982.

c) *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista* (1972). Tecnos. Madrid 1982.

d) *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual* (1974). Tecnos. Madrid 1977.

e) *El yo y su cerebro* (1977). Escrita en colaboración con Eccles, está dedicada al problema mente-cuerpo, y se abre a una concepción dualista (cuerpo-alma) que rememora las clásicas posiciones del platonismo y el cartesianismo.

f) *Postscriptum a la lógica de la investigación científica. I: Realismo y el objetivo de la ciencia. II: El universo abierto, un argumento a favor del indeterminismo. III: Teoría cuántica y cisma en la física*. (1982). Tecnos. Madrid 1985.

Lo primero que se puede constatar, es que su concepción del método científico y su oposición a varias tesis fundamentales del neopositivismo, dominante a partir del Círculo de Viena, al que pertenecía, dieron lugar a fuertes controversias. En la mayoría de sus planteamiento, especialmente agrio fue su debate con Ludwid Wittgenstein y Tomas Kunhn (filósofos del lenguaje).

Manténían los neopositivistas del Círculo de Viena el carácter inductivo de la ciencia, el criterio de verificabilidad para separar los enunciados científicos de los que no lo eran y, como seguidores de Hume, una actitud rabiosamente antimetafísica. Para los neopositivistas frases como «Dios existe» no es que fueran difíciles de catalogar como verdaderas o falsas, o que fuera vano el intento de hacerlo, sino que ni siquiera tenían sentido: eran pseudo-proposiciones.

Frente a ellos, Popper sostuvo el carácter hipotético deductivo de la ciencia, la falsabilidad como criterio de demarcación entre la ciencia y la pseudociencia, y que, expresiones como la referida a la existencia de Dios, eran perfectamente significantes, aunque cayeran del lado de la metafísica por no poder someterse a falsación o refutación. Las teorías científicas son siempre conjeturas refutables; no hay método infalible ni “episteme”, sólo “doxa”.

Según él, el criterio de validación de las teorías científicas sigue un camino negativo: no podemos decir que una hipótesis sea cierta, sino temporalmente; sólo podemos decir que es falsa. Frente al criterio de falsabilidad el problema de significado (del positivismo lógico) es casi irrelevante.

La ciencia avanza descartando errores y sin poder presumir de haber alcanzado la verdad definitiva. La lucha por la supervivencia entre teorías científicas rivales se asemeja a la mantenida por las especies en la evolución biológica, según la teoría darwiniana. La búsqueda de la verdad es una continua experimentación, un ejercicio de «ensayo y error» («trial and error») que va acercando al individuo a la verdad por descarte y a un ritmo lento, gradual, no exento de retrocesos y pasos laterales, que no garantiza llegar alguna vez a destino. Ya Einstein había anticipado algunas de estas ideas cuando (en su correspondencia inédita) escribía que la naturaleza nunca dice “sí”, sino sólo “no” o “quizá”. La asimetría entre confirmación y refutación hace que el progreso científico proceda por conjeturas y refutaciones, no por comprobaciones.

Para él, lo definitivo de una teoría científica no es que pueda ser verificada, que nunca podrá serlo del todo, sino que en principio pueda ser falseada, cosa perfectamente realizable. Para verificar completamente, por ejemplo, la proposición «todos los cisnes son blancos», habría que examinar un número posiblemente ilimitado de casos, mientras para refutarla bastaría con mostrar un cisne negro.

Del «criterio de falsación», Popper concluye que doctrinas como el marxismo, el psicoanálisis (la metafísica) y otras similares, que alardeaban de científicas, pueden ser laboriosas y hasta interesantes y sugerentes, pero no científicas, ya que no permiten que la deducción pueda llevarse hasta alcanzar proposiciones que puedan ser sometidas a falsación.

Popper identificó también el peligro de confundir ciencias históricas con ciencias naturales y de aplicar a las primeras la metodología de las segundas.

Por otra parte, aunque existan verdades objetivas –afirma Popper–, nuestro conocimiento de ellas es siempre tentativo y provisorio, pues la verdad es una búsqueda sin fin. El ejercicio de ensayo y error no altera, según él, la verdad misma: apenas nuestra captación de la verdad. Por esto mismo, él odiaba en la Historia del Pensamiento todo vestigio de verdad científica con pretensiones de teoría universal².

El intelectual vienés también tomó partido en la debatida cuestión de la neutralidad valorativa de la ciencia y de los científicos, cuando afirmó que en la formación de la teoría: «todas las descripciones científicas de hechos reales son selectivas en sumo grado»³. Pero en seguida aclara que aunque tal selección es inevitable, en modo alguno prejuzga la objetividad de la descripción, al menos, mientras el científico sea consciente y consecuente. Toda teoría, a la vez que posibilita cualquier lectura, la condiciona.

A pesar de la gran importancia que él asignó a la ciencia y al método científico, nunca consideró que el ámbito de éstos coincidiera con el de lo relevante. Mas allá de la ciencia se encuentran la moral, el misticismo y la religión, que en absoluto carecen de valor. Simplemente no son ciencia.

Al menos a primera vista, ésta pudiera considerarse una de las principales insuficiencias del pensamiento popperiano: la falta de un verdadero planteamiento «científico» de los problemas radicales de la existencia huma-

2. En su obra *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones* (1962). Paidós. Barcelona 1982, reformuló así su «criterio de falsabilidad»: «(1) Es más fácil obtener confirmaciones o verificaciones para casi cualquier teoría, si son confirmaciones lo que buscamos. (2) Las confirmaciones sólo cuentan si son el resultado de «predicciones riesgosas», es decir, si, de no basarnos en la teoría en cuestión, habríamos esperado que se produjera un suceso que es incompatible con la teoría, un suceso que refutara la teoría. (3) Toda «buena» teoría científica implica una prohibición: prohíbe que sucedan ciertas cosas. Cuanto más prohíbe una teoría, tanto mejor es. (4) Una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible no es ciencia. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio. (5) Todo genuino «test» de una teoría es un intento por desmentirla, por refutarla. La testabilidad equivale a la refutabilidad. Pero hay grados de testabilidad: algunas teorías son más testables, están más expuestas a la refutación que otras. Corren más riesgo, por decirlo así (...) Es posible resumir todo lo anterior diciendo que «el criterio para establecer el status científico de una teoría es su refutabilidad o su testabilidad».

3. Cfr. «La lógica de las ciencias sociales», en Th. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo. Barcelona 1973, pp. 103-105 y 111-113.

na. Él pudiera contestarnos, como hacen otros intelectuales, que es un científico, y esos temas caen fuera del ámbito de la ciencia. De todas formas, la falibilidad humana que Popper reitera no debe confundirse con el relativismo moral y cultural.

No considero que sea arriesgado afirmar que hoy la mayoría de los epistemólogos están de acuerdo, en considerar como ciencia todo saber racional-positivo metódicamente controlado y sistemáticamente organizado. Por tanto, cualquier tipo de saber, sea religioso, filosófico, humanista, etc., que no se enmarque dentro de esos parámetros, no es asumido como científico. Esto no quiere decir que no sea relevante, incluso superior al considerado en el momento actual como estrictamente científico, y que pueda ser denominado «sabiduría», o de cualquier otra forma que se juzgue adecuada.

Es necesario también advertir que el concepto de ciencia ha estado y está sometido a la historia. Baste recordar que en tiempo de los griegos era un saber definitivamente cierto y demostrado, pues se obtenía a partir de las causas del fenómeno objeto de estudio. La certeza sólo podía venir de principios teóricos; la ciencia experimental les sonaba a pura herejía. Con René Descartes (1596-1650), se consideraba científico, el saber inmediato, claro y distinto, obtenido mediante la deducción a partir de axiomas evidentes. Kant había pretendido garantizar de una vez por todas la verdad de la física newtoniana, considerando sus teoremas como juicios sintéticos a priori, necesariamente válidos en cualquier experiencia posible. Francis Bacon y John Stuart Mill veían en la inducción el método infalible de la ciencia empírica.

A toda costa hemos de evitar, además, el reduccionismo cientista que equipara realidad con realidad empírica, y conocimiento con conocimiento experimental. Si este reduccionismo ha podido conseguir una victoria tan aplastante respecto al conocimiento teológico y filosófico (racional) es, en buena parte, gracias al éxito práctico de las ciencias de la naturaleza: desde la penicilina a la energía eléctrica, hasta la predicción del tiempo y el correo electrónico, casi todo aquello sobre lo que se «monta» hoy nuestra vida. Lo que la teología ha explicado son cosas como «el cielo, gracia, juicio, Dios», es decir, nada real.

Y si no podemos hipostasiar el concepto de conocimiento «científico», mucho menos el de método, al que debemos considerar simplemente, como el proceso que debe seguir la mente humana para llegar al conocimiento de la verdad. El «prejuicio naturalista» que considera que el criterio epistemológico de las ciencias naturales ha de ser considerado como un criterio científico universal, carece de consistencia. La constitución de una ciencia depende de la solidez de sus resultados, no de las reglas metodológicas, por importantes que éstas puedan ser.

Conclusiones. - De esta primera parte podríamos concluir:

a) Que los modelos científicos, se basen en la verificabilidad (neopositivistas) o falseabilidad (Popper) son históricos y dependen del mismo avance de la ciencia, como ha demostrado, entre otros Kuhn. Aunque pueda parecer, por lo expuesto, más «fácil» y convincente la falseabilidad, no tiene sentido hipostasiar a uno en base a su vigencia en un tiempo y en un ámbito concretos y particulares.

b) La distinción rígida entre ciencias naturales y humanas en base a su diferente metodología se ha mostrado inconsistente. En ambos tipos de ciencias intervienen hipótesis y modelos operatorios, aunque cada cual tenga su procedimiento específico de verificación a partir de las exigencias de su objeto. Es más, como afirma Salvador Giner ⁴ : existen ciencias humanas, como la sociología, por ejemplo, «que son disciplinas bidimensionales, con todo el atractivo y todas las dificultades que ello entraña». Es necesario que ambos tipos de investigación se integren ⁵, sin olvidar la advertencia que Peter L. Berger hace a la teología respecto de la sociología, y que podemos hacer extensiva a todo el conocimiento no-científico: «El teólogo tendrá que preocuparse (del sociólogo) siempre que su posición implique afirmaciones sujetas a ser empíricamente contradecidas (sic) ... se apoya en ciertos presupuestos sociohistóricos, v. gr., que la religión, en sí misma, es un factor constitutivo de bienestar psicológico» ⁶.

c) Carece de sentido presentar competitivamente ambos tipos de conocimientos, el «científico» y el no-científico. Lo propio de la ciencia es la inteligibilidad de lo real. Pero esa inteligibilidad puede efectuarse desde diferentes puntos de vista. La unidad de la ciencia no se contradice con la pluralidad de las ciencias. El mismo Papa Juan Pablo II afirmó en 1988, que la ciencia «puede purificar la religión del error y la superstición», mientras que la religión «puede purificar la ciencia de la idolatría y absolutos falsos». Y ya el gran sociólogo Max Weber escribió: «Nos hemos ocupado de los aspectos más superficiales y más groseros (desde el punto de vista religioso) de la vida de las religiones; pero son aspectos reales, que a menudo por su misma exterioridad y tosquedad, fueron los que más poderoso influjo ejercieron en el orden externo» ⁷.

4. Cfr. *Sociología*. Editorial Península. Barcelona 1979, pág. 19.

5. Cfr. MILANESI, G., *Sociologia della Religione*. Trad. española: *Sociología de la religión*. Centro Catequístico Salesiano. Torino-Leuman 1973, pp. 18-19.

6. BERGER, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós. Barcelona 1971, pág. 251.

7. WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península. Barcelona 1969, p. 26.

d) Si en Occidente, desde el siglo XVII hasta nuestros días, ha existido el dualismo determinista de las «dos culturas» (Newton, Descartes, Leibniz, Hawking): la ciencia propiamente dicha (que, basada en las «leyes de la naturaleza» nos conducen a certezas en un mundo intemporal) y el mundo de la teología, la filosofía, la sociología y el humanismo (el pensamiento es una categoría aparte), incluso los últimos avances en el campo de la física (mecánica cuántica y relatividad) permiten superar este conflicto de las dos culturas. De aquí que el nobel de química Prigogine defienda la necesidad de una nueva racionalidad basada en la incertidumbre, en la inestabilidad, en el caos. El universo en el que vivimos (y puede que no en el que nos gustaría vivir) es inestable, existe el caos generalizado y podemos extraer probabilidades y no certezas. «Lejos de estar llegando al final de la ciencia, como sugiere Hawking, sólo estamos comenzando a poder producir una visión coherente del Universo».

2.- Como filósofo político.- ⁸

Nos limitaremos en este apartado a considerar dos de sus obras más representativas: *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*.

En el pensamiento de K. Popper, el «criterio de falsabilidad» y la defensa de la «sociedad abierta» frente a los totalitarismos, están vinculadas. Considera que el carácter provisional y precario de la verdad es el mejor argumento en defensa de las sociedades abiertas (liberales). En este punto, al menos, la «teoría crítica de la sociedad» representada por Adorno y Habermas, viene a coincidir plenamente con el «racionalismo crítico» sustentado por Popper y Albert.

Juzgo que no descubriría la Atlántida si asevero que Karl R. Popper, junto con Isaiah Berlin ⁹, F. A. Hayek y Friedman, está considerado como uno de los teóricos más brillantes del liberalismo actual.

8. Las principales obras de Popper en este capítulo son:

a) *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945). Paidós. Barcelona 1981.

b) *La miseria del historicismo* (1957). Alianza. Madrid 1973.

c) *En busca de un mundo mejor* (1992). Paidós. Barcelona 1994. El libro más genérico de Popper en el que aborda desde cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento hasta otras vinculadas a la política y al arte.

9. *El fuste torcido de la humanidad: capítulos de historia de las ideas*. Trad. de José Manuel Álvarez-Flórez. Prólogo de Salvador Giner. Península. Barcelona 1992.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), su obra más famosa, trata de los regímenes totalitarios, encarnados entonces por Hitler y Stalin. Popper, heredero de la tradición de Burke, Macaulay, Locke, Jefferson, Smith y Tocqueville, recoge sus principios del liberalismo, humanismo y antidogmatismo. Este estudio, considerada como una exposición sistemática del pensamiento político liberal contemporáneo, dedica parte de su contenido a refutar la «República» de Platón (utopismo clasista) en lo referente al papel de la élite en la mejora de la sociedad: «el liderazgo político es una estupidez –afirmó en un simposio de Viena–, y continuaba: « el inglés H.G. Wells dijo en una ocasión una cosa muy bonita y muy simple: «Las personas adultas no necesitan caudillos».

Según Popper, la sociedad no debe organizarse bajo el espejismo de ideales utópicos, vengan de las muchas variantes del marxismo o del Sermón de la Montaña, sino guiarse por el propósito de remover obstáculos concretos y desterrar situaciones injustas. Cuanto más pequeño sea un paso político, tanto menores serán sus daños, caso de que tenga que ser corregido: «trabajar más en la eliminación de situaciones concretas inaceptables que en la realización de ideales abstractos».

Para muchos esta obra encierra la glorificación del libre mercado y de la filosofía capitalista, incluido el FMI y el BM. Sin duda es un «optimista» del capitalismo, junto con Hayek y Friedman (frente a Sartre y Marcuse) cuando afirmaba: «No creo que hayan existido nunca sociedades mejores que las occidentales. ¡Por supuesto que no son perfectas! Pero están abiertas a las reformas, están incluso ávidas de reformas». El mundo occidental es el mundo más justo que he conocido»¹⁰.

Contra Bertrand Russell y otra mucha gente y cínicos que afirman, que «somos demasiado listos, pero moralmente demasiado malos, creo –dice

10. Otras muestras de su fervor neocapitalista y defensor de la sociedad americana, podrían ser estos pensamientos, entresacados también de su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*: En el Oeste vivimos actualmente en el mejor mundo social (en el mejor sistema social) que haya existido nunca, y eso a «pesar de la alta traición de la mayoría de los intelectuales, que anuncian una nueva religión pesimista... que es una mentira grosera». Nunca antes ha existido una sociedad tan dispuesta a la reforma, que es el resultado de una «nueva disposición ética al sacrificio, una disposición que ya se mostró en las dos guerras mundiales, y por ambas partes»: deber en Alemania; patria, libertad y paz en el Oeste, y en ambas partes compañerismo. «Creo - afirma - que la fuerza del comunismo yace en su apelación a la ética; algo parecido ocurre con el pacifismo». Europa debe prestar menos importancia al ejemplo malogrado de la Revolución Francesa y más al «extraordinario ejemplo de la revolución americana. Pues América ha demostrado que la idea de libertad personal, como la intentó Solón de Atenas, y como la elaboró I. Kant, no es un sueño utópico. El ejemplo americano ha demostrado que una forma de gobierno de libertad no es sólo posible, sino que puede superar con éxito las dificultades más grandes», mediante la división y repartición del poder, y mediante el control mutuo de los diversos poderes. «Es una idea que ha inspirado a todas las democracias».

Popper– que somos demasiado buenos y demasiado tontos». No estamos intelectualmente suficientemente desarrollados y nos dejamos impresionar por teorías que apelan a nuestra moral, y no nos situamos frente a ellas de forma suficientemente crítica.

En un congreso de Hannover –Popper confiesa– que defendió estas ideas y fue acompañado de un «recital de pitos», «y me sentí feliz porque podía figurarme –o creer– haber defendido la libertad»¹¹.

Y como buen capitalista remarcaba también que «cada libertad debe conllevar una responsabilidad libremente aceptada».

En una, al menos aparente contradicción dentro de su concepción popperiana de la «sociedad abierta», basada en la discrepancia, la crítica y el antidogmatismo absolutos, Popper establece la «paradoja de la tolerancia: la tolerancia ilimitada nos lleva fatalmente a la desaparición de la propia tolerancia. En nombre de la tolerancia, debe indicarse el derecho a no tolerar la intolerancia». Nada pues, del «prohibido prohibir» de la revolución del 68, o poner la otra mejilla del Evangelio. ¿Dónde queda el «antidogmatismo absoluto»? Incongruencia muy frecuente también en nuestras democracias cuando se intenta prohibir o descalificar a aquellos grupos o ideologías que propugnan, mediante medios pacíficos, otros modelos de organización social. No es mía la frase, pero considero que si la libertad no es plena, no merece tal nombre. Hablo de libertad, no de otra cosa.

Conocida es la triada tipológica que Popper establece, respecto al concepto de historia: interpretación nacionalista o racista de la historia (debida al influjo de Hegel); interpretación clasista de la historia («concepción materialista de la historia», «materialismo histórico» (Marx y Engels); e interpretación cínica de la historia (basada en la avidez). Y no sin cierto desparpajo afirma Popper que «esta (tercera) teoría me parece irresponsable, precisamente porque parece apoyarse en una cierta plausibilidad».

Frente a estas interpretaciones, nuestro autor rechaza todas las concepciones deterministas de la historia y, frente a ellas, el suyo era un universo «abierto»: no existe algo así como una ley del progreso, ni siquiera en la ciencia y en la técnica, ni siquiera como probable.

Debemos hacer, dice, un «claro corte entre pasado y presente, por un lado, y futuro por el otro ... Todo lo que mi optimismo nos puede dar con vistas al futuro es esperanza». El futuro está ampliamente abierto (no es una prolongación del pasado y del presente) y sobre él podemos influir, lo que presupone la libertad, pero sobre él no sabemos nada. La pregunta básica no ha de ser «¿Qué vendrá?» sino «¿Qué debemos hacer?»).

11. Cfr. «La libertad contra el cinismo»(1991) y *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945).

Sin duda, se nos hace una llamada a la acción y no a la especulación o la contemplación, y Popper estaría de acuerdo con lo que aseverara Michael Oakeshott: sabemos tanto hacia donde irá la historia como cuál será la próxima moda en cuestión de sombreros .

Para Vico y Herder, historicismo era una palabra que definía la relación irrompible que, según ellos, había entre los pensamientos y las acciones del hombre y el contexto histórico en el que ellos se producían. Esta reflexión los llevaba a pensar que los juicios de valor expresados en determinado momento de la historia eran deudores esclavizados del escenario social y político en que veían la luz. Algo que hoy la sociología considera debe estudiar con detenimiento la sociología del conocimiento.

Pero el historicismo que rechaza Popper, el del siglo xx, es el intento de encontrar en la historia ciertas leyes universales de carácter científico que permiten la doble función de explicar todos los acontecimientos pasados y presentes y anticipar el futuro. Según él, el historicismo es una constante de la cultura occidental desde los tiempos de los griegos hasta hoy, y la piedra de toque de los totalitarismos. El hombre no puede gobernar el curso de la historia porque ésta no se somete a leyes inexorables que, conocidas, es posible variar. No acepta la creencia, común al totalitarismo e historicismo, en un destino absoluto de la humanidad dirigido a un fin último –el Estado ideal– que desemboca en una sociedad cerrada sin crítica ni libertad. «La historia en sí misma no tiene ni meta ni sentido..., pero podemos decidimos a proporcionarle ambas cosas».

Así Popper compartiría la tesis de Schopenhauer de que la historia es un «infinito tema de estudio» porque hay tantas historias como individuos. «La historia –afirma el de Viena– no fue escrita por Dios sino por los profesores de historia». Pensaba que la historia era fruto de una selección arbitraria, llena de limitaciones, generalmente circunscrita al ámbito del poder político, que deja fuera alguna de las manifestaciones más trascendentales de la vida humana, el arte, por ejemplo. «La historia del poder político no es sino la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa incluyendo, sin embargo, alguna de las tentativas para suprimirlo». Atribuía a los historicistas un miedo cerval a la responsabilidad, a la obligación de actuar sin libreto.

El pensador vienés se preocupó así, en desmontar el pensamiento totalitario, con su obsesión por lo que él mismo llamó la «ingeniería social» o «tecnología social», según las cuales la acción política parte de un gran esquema de conjunto que abarca todas las actividades sociales.

Entre libre albedrío y determinismo, Popper defiende la «teoría de la suspensión»: «la vieja imagen de un mecanismo de causas que están todas en el pasado y un pasado que nos conduce hacia un futuro no es adecuada para

nuestro mundo no determinista. Lo que nos impulsa hacia adelante es el señuelo del futuro y sus posibilidades. La propensión no es una propiedad de la persona o del objeto, sino de la persona en una situación». Él describía el mundo como un campo de propensiones interactivas, de tendencias que compiten sin desenlace predeterminado.

Estimo que aunque, al menos desde una visión científica e intramundana, la historia no tenga un fin predeterminado (determinismo), y esté superada ya desde san Agustín, al menos, la «visión cíclica» de la historia, no se puede negar que existen constantes o, al menos probabilidades constatables. El hombre de hoy es básicamente el mismo de ayer y el mundo no parte de cero. Las conquistas y los fracasos del pasado, para bien o para mal, condicionan nuestro futuro. Y, por lo anotado anteriormente, tampoco creo que un pensador social pueda descartar que, desde una visión trascendente de la historia, ésta pueda tener una finalidad humanizadora plenificante hacia el punto Omega.

3.- *Marxismo y Democracia.*

Entre los temas estrella de la obra popperiana no podemos dejar de considerar el marxismo y la democracia.

El pensamiento de Popper respecto al *marxismo* podríamos resumirlo en las siguientes proposiciones: 1) es inadmisibles justificar una sola muerte en el altar del futuro; 2) la suposición de que el hombre pueda gobernar el curso de la historia porque ésta se somete a leyes inexorables y, conociéndolas, resulta posible variarlo, no sólo es inconsistente sino aberrante; y 3), que un sistema que se propone a sí mismo como «ciencia» no puede pasar de lo propositivo a lo imperativo. Del teorema «la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases» es ilícito concluir un «proletarios del mundo ¡uníos!, sólo podéis perder las cadenas».

Lo que intenta demostrar Marx en las tres últimas páginas de su libro «*Miseria de la filosofía*» (1847) es que el marxismo tiene como meta, demostrar científicamente que el socialismo tiene que triunfar con necesidad histórica.

Algo en lo que nuestro vienés es original y opino, muy acertado, es su insistencia en que la trampa de la demostrabilidad científica de la ineludible necesidad histórica del socialismo, impone una profunda obligación moral de colaborar con el movimiento y con el partido a la venida del socialismo, con el fin de que todo cuanto tiene que venir encuentre la menor resistencia posible; también cuando esto signifique que hay que apoyar cosas ante las que se siente repugnancia moral, o se vea que los comunistas mienten y emplean medios moralmente reprobables. Pues, si el socialismo tiene que llegar, luchar contra su venida es clara y realmente criminal.

En consecuencia, todos los hombres, excepto aquellos que luchan por el socialismo, tienen como fin el beneficio propio y sólo eso. Si intentan detener la llegada del socialismo, son entonces culpables de todas las víctimas humanas que tienen que producirse por la revolución. Es la codicia de estos criminales lo que obliga a los revolucionarios a derramar sangre. Se trata de un mecanismo que lleva necesariamente a la corrupción personal y que abre el camino al terrorismo político.

En vez de someter a comprobación crítica la demostrabilidad científica de la ineludible necesidad histórica del advenimiento del socialismo, los marxistas suelen apoyarse en el asentimiento de otros, que, a su vez, se habían amparado en otros, llegando a la bancarrota intelectual. Por eso Raymon Aaron podía aseverar: «el marxismo es el opio de los intelectuales».

Aunque la venida, de una sociedad sin clases no se haya cumplido, como lo demuestra sobre todo la historia reciente, los dirigentes del partido han formado una «nueva clase dominante» que engaña a sus súbditos, desconfía de ellos, pero exige su confianza. Esa ha sido la fuente de la disciplina de partido.

Todas estas consideraciones, que enjuicio acertadas, no nos pueden hacer olvidar que en el marxismo ha existido una utopía y unas expectativas de justicia social que si otros sistemas de pensamiento, como el neoconservadurismo o el liberalismo, no satisfacen, resurgirán de nuevo en formas «neoconversas» o en otros movimientos o ideologías. La situación del Tercer y Cuarto Mundos lo está exigiendo ya, y esto sí, aunque no le gustara a Popper, es una necesidad histórica. Voces tan autorizadas como la de Juan Pablo II, infatigable adversario del comunismo, ya lo han expresado. Y esto se afirma sin caer en el papanatismo de pensar, que lo que ha muerto es el «socialismo real» y no el sistema marxista.

No estaría demás reconocer también, que junto a la justicia social y otras muchas cosas, el liberalismo, en su conjunto, se muestra impotente para prever y comprender el reciente ascenso del nacionalismo, problema para el que no tiene ninguna solución que ofrecer.

Por *democracia*, como tal, suele entenderse el sistema político que permite a los ciudadanos participar en la adopción de decisiones políticas o elegir representantes para los cuerpos de gobierno.

Pero, Popper parece rebajar bastante el listón. Comienza por afirmar que la expresión «gobierno del pueblo» es una mistificación grosera, pues quienes realmente gobiernan son los políticos, los partidos, el Tribunal Constitucional, los «media» y los grupos de intereses.

Resumiremos su pensamiento comentando algunos pasajes de una de sus obras¹².

Para él, la esencia de la democracia no lo constituye el gobierno popular, cosa posiblemente irrealizable, sino que «la diferencia entre una democracia y una tiranía es que en la primera es posible sacarse de encima el gobierno sin derramamiento de sangre; en una tiranía, eso no es posible».

«La democracia como tal no puede conferir beneficios al ciudadano y no debe esperarse que lo haga (...) La democracia no suministra más que un armazón dentro de la cual los ciudadanos pueden actuar de una manera más o menos organizada y coherente. Somos demócratas, no porque la mayoría tenga siempre razón, sino porque las tradiciones democráticas son las menos malas que conocemos.

Si la mayoría se define en favor de la tiranía, un demócrata no necesita suponer por ello que se ha revelado alguna inconsistencia falta (sic) de sus opiniones. Debe comprender, más bien que la tradición democrática no es suficientemente fuerte en su país. Las instituciones nunca son suficientes sino están atemperadas por las tradiciones».

Debo confesar que aquí Popper parece situarnos ante el dilema de quien fue antes el huevo o la gallina. ¿Quién es antes, las «tradiciones democráticas» o la democracia? Parecería respondernos que las tradiciones democráticas. Pero, ¿cómo pueden existir «tradiciones democráticas» en una determinada sociedad sin la preexistencia de la democracia? Difícilmente puede entenderse que se hable de «tradiciones» si se desea hacer referencia al efecto «bola de nieve», al contagio internacional. Por otra parte, si la situación es insostenible, como sucede en el Tercer y Cuarto Mundos, y las «tradiciones democráticas» inexistentes, ¿debemos cruzarnos de brazos? Hoy es opinión común, que uno de los requisitos para un auténtico desarrollo humano integral es la existencia de una democracia eficiente.

«De modo semejante a la ciencia –sigue aseverando Popper–, la democracia se fundamenta en la crítica y en la discusión permanentes. Ya Tucídides (430 a. C.) nos transmite en la «Oración fúnebre» de Pericles: «Si bien sólo unos pocos son capaces de dar origen a una política, todos nosotros somos capaces de juzgarla».

En la controversia entre representación mayoritaria o proporcional de los partidos en el Parlamento, él defiende el primer modelo «para mejor poder sustituir sin violencia la forma de poder existente», ya que no se vota tanto para elegir un buen gobierno cuanto para quitar uno malo. Con el sis-

12. Cfr. *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*. (1963). Paidós. Barcelona 1982.

tema mayoritario se evitarían, según él, las manipulaciones de la partitocracia, que tienen que ver más con el reparto fraudulento del poder que con la voluntad expresada por los votantes.

No obstante, considero que la solución no parece tan obvia. Si son evidentes los inconvenientes de un sistema proporcional, un partido es, por definición, una organización portadora de un principio general de gobierno a partir de representación de determinados intereses sociales. En una sociedad democrática ningún partido puede representar al conjunto de la sociedad, sino únicamente a una parte de la misma que, por lo general, en los países democráticos europeos no suele pasar, en el mejor de los casos, de poco más del 40% de los votantes –no del censo electoral–.

El Gobierno, por otra parte, tiene que tener una política general para el conjunto del país y no sólo para el sector de la sociedad al que inmediatamente representa y gracias a cuyos votos ha conseguido llegar al Gobierno. En el caso contrario nos encontramos con el fenómeno patológico de un gobierno sectario enfeudado al partido, que confunde los intereses de un sector de la sociedad con los intereses generales del país. Ambos modelos, pues, tiene sus ventajas e inconvenientes, agravadas en muchos casos por circunstancias nacionales e históricas, como es el caso de los partidos nacionalistas en la situación española.

Popper consideraba que entre la libertad y la igualdad la primacía recaía en la primera. Maestro de la responsabilidad personal (imperativo categórico kantiano), recordaba que, sin responsabilidad no hay libertad.

Él buscaba, también, la reconciliación entre el racionalismo y el tradicionalismo. Entre las tradiciones más importantes de una sociedad se encuentra su «marco moral», que expresa su sentido tradicional de la justicia. «Nada es más peligroso que la destrucción de este marco tradicional». «Las tradiciones –escribe Popper–son necesarias para establecer una especie de vínculo entre las instituciones y las intenciones y evaluaciones de los hombres (...) Entre las tradiciones que debemos considerar más importantes se encuentra la que podríamos llamar el «marco moral» (correspondiente al «marco legal» institucional) de una sociedad. Este marco moral expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad, o el grado de sensibilidad moral que ha alcanzado. Es la base que hace posible lograr un compromiso justo o equitativo entre intereses antagónicos, cuando ello es necesario. No es inmutable en sí mismo, por supuesto, pero cambia de manera relativamente lenta. Nada es más peligroso que la destrucción de este marco tradicional (el nazismo trató conscientemente de destruirlo). Su destrucción conduce, finalmente, al cinismo y al nihilismo, es decir, al desprecio y la disolución de todos los valores humanos».

Y qué hacer –me pregunto– cuando la situación sociopolítica es insostenible, como sucede en buena parte del mundo, y el «marco moral, legal y tradicional que expresa el sentido tradicional de justicia» es lento o, peor aún, está fosilizado. Las revoluciones violentas no han solucionado nada, pero, me temo, que la simple tradición pueda ofrecer perspectivas mejores.

Es verdad que, como muy bien describe Samuel P. HUNTINGTON¹³, a partir de la década de los setenta se ha producido un formidable avance de la democracia en el mundo que ha llevado a hablar de la existencia de una revolución democrática mundial. Parecería confirmarse aquel avance irresistible de la democracia que Tocqueville profetizó.

En 1973, de un total de 122 Estados, sólo 30 eran democráticos, y en 1990 lo eran 58 de un total de 129. La mayoría de la Humanidad vive, no obstante, bajo regímenes no democráticos.

Esta ola democratizadora no se deja sentir sólo en estos datos sino también en la opinión pública mundial. Hoy la democracia se ha convertido en la única forma legítima de gobierno e, incluso, se ha endiosado. Pero con demasiada frecuencia se olvida que, apenas hace cincuenta años, gran parte de la opinión pública europea, con sólo unas pocas egregias excepciones, entre las que ciertamente se encontraba Popper, sucumbieron al hechizo del comunismo y del fascismo.

Es curioso que en contra del falso tópico idealizador de los años sesenta, Huntington afirme que esta década constituyó una etapa de retroceso de la libertad y de la democracia en el mundo.

Huntington está de acuerdo con Popper cuando afirma que uno de los dos factores que determinan las posibilidades de expansión de la democracia es el desarrollo económico, pero discrepa totalmente cuando afirma que el segundo elemento es «el liderazgo político: la historia, no se mueve en línea recta, pero cuando líderes hábiles y decididos la empujan, siempre se mueve». De ahí la importancia del elemento humano en el devenir de la historia, que Popper parece minimizar cuando analiza, como hemos visto, el liderazgo político; quizá porque éste no haya abundado en la segunda mitad de nuestro siglo. Sin entrar en la discusión sobre la visión elitista o colectivista de la historia, juzgo obvio, que siempre será verdad que si «las personas adultas no necesitan caudillos», sí necesitan auténticos líderes.

Entre los factores que han producido la tercera ola democratizadora, además de los anotados, Huntington cita, entre otros, el cambio de actitud del catolicismo hacia la democracia: «el logotipo de la tercera ola pudo

13. Cfr. *La tercera ola*. Paidós. Barcelona 1944.

haber sido muy bien un crucifijo impreso en el signo del dolar». Popper, por el contrario, parece no considerar el influjo aportado por el pensamiento religioso, quizá porque lo enmarca en el ámbito de las utopías, o como una ideología más. No podemos olvidar, a este respecto, las voces que profetizan que los próximos conflictos mundiales tendrán una raíz cultural.

¿No estará Popper rechazando ciertas utopías «peligrosas», y, al mismo tiempo, reinventando una utopía, aparentemente inocua y beneficiosa, una variación de la antigua «física social» del XIX: el criticismo científico, la radicalidad crítica de la ciencia?. Ciencia es igual a crítica. Sociedad debe ser igual a ciencia, es decir, un sistema regido por una crítica que no sacraliza nada, que él considera de origen kantiano –sin que lo sea–, pues carece de cualquier autorreferencia trascendental de la razón

¿Su «sociedad abierta», no es la utopía de una sociedad «científica»? En todo caso, no deja de ser una utopía, y quizás no tan inocua, preconizar una democracia que se fundamente «en la crítica y en la discusión permanentes», cuando los antagonismos son irreconciliables, y/o no todos los participantes gozan de las mismas posibilidades de defender con razones sus intereses, y/o no todos buscan cooperativamente la verdad o lo que más conviene para todos. Una utopía tan utópica como la «acción comunicativa a nivel de situación ideal de habla» de Habermas.

Conclusiones. - En esta segunda parte podríamos concluir:

a) Hay quienes, como Popper, está convencido de que las dificultades económicas son el origen de la crisis de los sistemas comunistas de la Europa oriental. Es cierto que existe este aspecto, que tiene su importancia. Pero no debemos olvidar una cosa muy importante: no ha habido sólo una crisis del comunismo, ha habido una «perestroika». Y perestroika, entre otras muchas cosas, significa también «conversión». Y sería errónea una interpretación exclusivamente espiritual de los acontecimientos en el Este, como sería igualmente errónea una interpretación sólo material.

b) Además de la triada ideada por Popper, existe otra concepción finalista progresista de la historia, (no me estoy refiriendo a la que presenta el pasado como atraso y el presente y futuro como progreso) sino a aquella que, dentro de una visión trascendente de la historia, la ve como un proceso humanizador progresivo, aunque no necesariamente lineal. No considerarla pudiera hacernos caer en la visión del «hombre unidimensional» de Mar-

cuse. En todo caso, las grandes esperanzas escatológicas o del reino futuro con Dios, no suprimen las pequeñas esperanzas terrenas¹⁴.

c) Si Popper devalúa, desmitifica y establece bastantes límites a la democracia, no debemos olvidar, además, que cuando se trata de las personas como tales, en su realidad entera, no se puede experimentar y hacer lo que gusta, ni se puede decidir por votos, como ya defendió C. S. Lewis y nos ha recordado recientemente Julián Marías: la democracia «termina cuando se llega a la verdadera realidad de las personas, no a sus relaciones de convivencia en los asuntos políticos. El olvidar esto es lo que abre el camino a todos los totalitarismos, y muy en especial a los que no se consideran tales porque están consagrados por el sufragio (se entiende por el sufragio para otras cosas y otros fines)».

d) No juzgo pertinente la afirmación de alguno de sus críticos, para quienes las aportaciones de Popper como filósofo del liberalismo, están ya en Stuart Mill y en «La ética protestante» de Max Weber. Sería entrar en la dinámica de «nihil novum sub sole». Y a afirmaciones como la siguiente: «como ya anotaron W. Kaufmann y J. Ritter, su ejecución sumarásimas de Hegel falta a las leyes más elementales de la lectura objetiva y de la dignidad filosófica», podría responderse recordando el argumento «ad hominem»¹⁵.

e) Aunque el modelo devaluado de democracia que nos presenta Popper pueda ser muy real, pragmático y de actualidad, ajeno a cualquier utopía, se trataría, en todo caso, de una actitud minimalista, difícilmente asumible por los auténticos demócratas que, como en lo de las brujas gallegas, «haberlos haylos».

Florentino RUBIO C., OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid

14. Cfr. MARKUS, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*. Cambridge 1970.

15. Para mejor conocer el pensamiento popperiano pueden consultarse algunas de las siguientes obras:

a) BRYEAN Magee, *Popper*. Grijalbo. Barcelona 1974

b) VV. AA. *Simposio de Burgos. Ensayos de filosofía de la ciencia. En torno a la obra de Sir Karl Popper*. Tecnos. Madrid 1970.

c) MARTINEZ, Jerónimo, *Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en Karl R. Popper*. Cátedra. Madrid 1980.

d) VV. AA. *Enrahonar*, nº 11. Sobre Popper. Universidad Autónoma de Barcelona. Bellaterra 1986.

e) SCHWARTZ, Pedro y otros (eds.) *Encuentro con Karl Popper*. Alianza. Madrid 1994.

f) Toda la filosofía popperiana condensada puede encontrarse en el libro *Búsqueda sin término*.