



Homenaje a Karl Popper

**José María Aznar
Mario Vargas Llosa
Gustavo Villapalos
Pedro Schwartz
Alejo Vidal-Quadras**

HOMENAJE A KARL POPPER

José María Aznar
Mario Vargas Llosa
Gustavo Villapalos
Pedro Schwartz
Alejo Vidal-Quadras

Imprime
EBCOMP, S.A. Bergantín, 1 - 28042 MADRID
Depósito Legal: M-32366-1995

El 17 de septiembre de 1994 murió Sir Karl Popper. La Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales organizó el 2 de noviembre de ese mismo año un homenaje que se celebró en el Paraninfo de la Universidad Complutense y cuyas conferencias se recogen en el presente número de los Papeles de la Fundación junto con una entrevista inédita del filósofo con Pedro Schwartz.

OMNISCENCIA, FALIBILIDAD Y TOLERANCIA

El homenaje de un político a Karl Popper

José María Aznar

Empieza Karl Popper su *Búsqueda sin término*, la autobiografía que publicó cuando aún le quedaban veinte años de vida, recordando cómo el maestro ebanista del que fue aprendiz le convenció para siempre de que, pese a todos sus estudios y lecturas, era un muchacho muy ignorante, tanto haciendo muebles como en conocimientos históricos. Su maestro, dice Popper, le enseñó la lección socrática de “cuán poco era lo que yo sabía y sobre todo de que cualquier sabiduría a la que yo pudiera aspirar sólo podía consistir en darme cuenta de la inmensidad de mi ignorancia”.

La profesión de político, una de las más dignas y necesarias en una sociedad libre, es de las más expuestas a la

pretensión de omnisciencia y de las menos predispuestas a la confesión de los errores. Por eso en este acto en homenaje a Karl Popper, organizado por la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, una fundación de significación liberal, dedicada al estudio de los problemas de la sociedad que requieren una respuesta política, yo quiero referirme a sus reflexiones sobre cómo descubrir nuestros errores y cómo aprender de ellos.

Hoy han hablado antes que yo sobre el gran filósofo, vienés de nacimiento y británico de adopción, tres personalidades muy distinguidas en el mundo de las letras, del pensamiento, de la economía. Pero fíjense ustedes en que los tres, o son, o han sido políticos. Pese a todas las descalificaciones que hoy en día se vierten sobre ella y las mujeres y hombres que a ella se dedican, ¡algo tendrá la política de hermoso, de digno, de útil!

Karl Popper fue durante toda su vida un abanderado de la verdad. De hecho, considero que la "búsqueda sin término" de la que habla su autobiografía, es la búsqueda de la verdad. Es muy revelador que pensara que no había término, descanso ni fin en esa búsqueda, pues, los hombres, pese a nuestro deseo de saber, somos falibles, tenemos prejuicios, sufrimos miopías.

Llegó Popper a decir que incluso si en algún punto alcanzáramos la verdad, no podríamos demostrar que es así, ni siquiera podríamos saberlo con certeza. En nuestra búsqueda sin término de la verdad, a lo más que podemos

aspirar es a descubrir, en nosotros o en los demás, el error, la equivocación, o la imprecisión.

Los filósofos de la ciencia destacarán y discutirán durante muchos años las ideas de Popper sobre cómo progresan nuestros conocimientos sobre la naturaleza o la sociedad. Propuso muy tempranamente, en su *Lógica de la investigación científica*, que nuestro conocimiento avanza por la propuesta de hipótesis que luego sometemos a prueba por contraste con la realidad. Pero mi interés se centra hoy, no en la teoría del conocimiento, de la que soy aún más ignorante que Popper de la ebanistería, sino en las instituciones que favorecen el avance de los humanos hacia la verdad.

Para que vayamos desterrando el error y avanzando en nuestros conocimientos es indispensable la crítica. Sólo si estamos continuamente atentos a los mentís que la realidad opone a nuestras creencias, incluso las más queridas o arraigadas, sólo si escuchamos atentamente las objeciones de nuestros allegados y los argumentos de nuestros contrarios, podemos soñar en ir progresando en conocimientos y sabiduría. No quiere ello decir que no debamos mantener nuestras ideas, dar una posibilidad de que pese a su extrañeza inicial, resulten ser más sólidas y válidas que las creencias más modernas o más de moda. El propio Popper no era persona que abandonara sus hipótesis al primer envite, ni tampoco era un filósofo que creyera que todo lo que no es científico carece de valor. Es posible pues defender las propias creencias, las propias

afirmaciones —hipotéticas siempre— sobre la realidad, con energía, mientras no hagamos oídos sordos a la crítica, ni lo que es peor, la suprimamos o ahogemos.

La crítica se organiza en nuestras sociedades abiertas de muy diversas maneras. La prensa libre escudriña las acciones de los protagonistas de la vida pública. Cualquier limitación o amenaza de restricción de la libertad de prensa es un empobrecimiento para todos, como un ejercicio irresponsable de esa libertad lesiona el prestigio y la credibilidad que los medios de comunicación deben tener para ejercer con plenitud su importante papel social.

La Universidad está organizada, o debería estarlo, como un foro de contraste, como un seminario de ideas lanzadas a voleo por sembradores rivales. El mercado selecciona mediante la competencia los proyectos empresariales, los productos y servicios ofrecidos al consumidor. La democracia política consiste en competir por los votos de los ciudadanos con propuestas lo más ajustadas posible a sus deseos y también a lo que creemos que constituye su bien y el de la sociedad a largo plazo.

Todo en la vida de una sociedad libre, en fin, tiende a exponer las propuestas, esfuerzos, ideas, productos que lanzamos al mundo como “hipótesis” del éxito, a la crítica de los demás y de la realidad.

Esta organización de la sociedad libre en instituciones de debate, contraste y eliminación, no tiene porque ser

destructiva. La sociedad libre no es una arena en la que el hombre es un lobo para el hombre. La crítica y la competencia, ejercidas civilizada y deportivamente, unen mucho, tienen un aspecto de cooperación que las personas que viven al abrigo de la lucha de las ideas y los proyectos no pueden ni concebir.

La política es, en algún aspecto, como un partido de fútbol o de tenis: los protagonistas deseamos la victoria con todas nuestras fuerzas, a veces incluso se hacen trampas, pero si el juego es limpio y reñido el público se beneficia.

Vuelvo por un momento a la profesión de político, a la que estoy dedicando mi vida. Con toda firmeza me digo que un mal político es un castigo para los ciudadanos, que un gobernante que yerra puede hacer un daño infinitamente más grande que un empresario que equivoca el producto, o un deportista que no acierta en la táctica. Con toda humildad también me digo que un buen político puede hacer mucho bien a su pueblo. Las instituciones son muy importantes, pero, decía Popper muchas veces que también son importantes las personas que las custodian. Baste un ejemplo: ¿no es admirable el comportamiento de Nelson Mandela, que, tras treinta años de cárcel sale a la palestra política sin amargura ni deseo de venganza, poniendo todo su esfuerzo en conseguir la paz, la prosperidad y la justicia para todas las razas de Suráfrica?

En una democracia, los mecanismos institucionales para eliminar a los políticos que se equivocan profundamente

son las elecciones. Es famosa la frase de Popper que define la democracia como “el tipo de gobierno que nos permite librarnos de nuestros gobernantes sin derramamiento de sangre”. Pero hay otros mecanismos cuando el error o la trampa deben conducir a la dimisión del censurado por la opinión pública. Una persona condenada por un tribunal a penas de inhabilitación o de cárcel, debería dimitir en espera de que la sentencia fuera firme, mientras su inocencia no sea declarada de manera definitiva.

La historia del siglo XX, con todos sus errores y horrores, reafirma en mí la confianza en los mecanismos de crítica de la sociedad libre. No han podido prevalecer contra ella las fuerzas dispersas o conjugadas del fascismo y el comunismo. Han desaparecido del panorama de la política práctica gran parte de los errores que propalaron los intelectuales de la izquierda desde la Revolución Francesa, y aunque se trate de una victoria a medias como dice Sartori, la democracia liberal es la triunfadora de un largo conflicto en el que millones de seres humanos han sufrido enormemente y aún muchos siguen padeciendo miserias y tiranías.

La victoria de la democracia, aunque nunca es definitiva o total, como sabía muy bien Popper, que nos advertía que los demócratas tenemos la obligación de mejorar la democracia, es hoy indudable. Si bien el fundamentalismo y el terrorismo son amenazas tangibles, ningún otro sistema alternativo a la democracia se puede proponer hoy en

nuestras sociedades. Es esta una diferencia abismal a lo que sucedía hace tan solo una o dos décadas.

Volviendo a Sartori, si el triunfo de la democracia liberal es una victoria a medias, el de la economía de mercado como la forma más eficiente de hacer funcionar la economía de una sociedad, es una victoria total. Ningún hombre práctico, ningún político sensato duda ya de la superioridad de la libertad de empresa en una economía de mercado, frente a sistemas planificados o intervencionistas de organizar la economía, y, añadido, la superioridad no sólo desde el punto de vista de la producción y la prosperidad, sino también de la libertad individual.

La tentación cotidiana para el político práctico está en contar votos continuamente, en guiarse sólo por los sondeos de opinión, y ceder a los cantos de sirena de los grupos de presión que buscan sobre todo protección frente a la competencia. Los políticos también debemos saber liderar, enfrentarnos con resistencias conservadoras, arriesgar incluso nuestra popularidad coyuntural, con la esperanza de que los resultados de la apertura de un mercado, o la supresión de un obstáculo, serán con el tiempo ventajosos para todos y convencerán al más recalcitrante. Las tentaciones oportunistas siempre acechan y a los políticos nos es exigible el sentido de la oportunidad, pero hemos de aspirar a ser oportunos, al tiempo que firmes y clarividentes.

Popper nos dio una gran lección en este punto al revisar sus opiniones. Todos podemos estar de acuerdo en que su

visión política estaba teñida de social democracia en su gran obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, publicada en el año 1946, apenas acabada la II Guerra Mundial y en pleno auge de las ideas laboristas. Pero la experiencia de los años le mostró que muchas ideas en principio generosas del socialismo democrático estaban equivocadas y resultaban contraproducentes. Sin llegar a ningún extremo, modificó sus ideas sobre la organización de la sociedad y evitó las descalificaciones *à la mode* de la señora Thatcher, gran parte de cuya obra llegó a elogiar sin rebozo.

Es mucho lo que podemos aprender los políticos de la vida y la obra de Karl Popper. Pero en especial quienes nos hemos situado en el campo liberal debemos aprender de él la firmeza y la valentía en la defensa de nuestras opiniones, y la disposición a corregir el rumbo cuando la crítica o los hechos nos muestren que nos hemos equivocado.

Comprenderán ustedes por qué la Fundación que presido, una fundación que estudia con mente abierta y sin prejuicios aquellas cuestiones políticas que afectan a la vida de los españoles, ha querido rendir homenaje a Karl Popper, como hace un año lo hizo con Hayek. Y lo ha querido hacer, gracias a la generosa hospitalidad del Rector, en la Universidad, en el centro por antonomasia para buscar y transmitir la verdad y el saber, precisamente en este Paraninfo en el que Popper fue investido doctor *honoris causa*.

En el día de hoy lloramos la pérdida de uno de los grandes hombres del siglo XX, elogiamos su obra y su persona y queremos contribuir a difundir entre nosotros sus ideas.

Entre los valores que nuestra sociedad ha colocado en la cúspide se encuentra el valor de la tolerancia. En nuestra patria, que tantos males ha padecido cuando en su historia prevalecieron actitudes de intolerancia, es una virtud capital, que hay que preservar con esmero.

Pero no hay que confundirse respecto a lo que es de verdad la tolerancia. La tolerancia no significa la supresión del sujeto moral que prescinde del esfuerzo de elegir entre el bien y el mal, ni implica la indiferencia entre los principios, ni la incapacidad de emitir juicios sobre las conductas humanas. La tolerancia, en su verdadero sentido, es incompatible con esa forma de impotencia intelectual y moral que se ha dado en llamar "pensamiento débil", y que conduce a esa actitud anodina y frustrante que Octavio Paz ha calificado como "adoración de las cosas".

La tolerancia es virtud que sólo puede ser ejercida por quien posee convicciones. Al amar las suyas, reconoce que los demás también las poseen y que, aunque sean diferentes de ellas, merecen respeto. Nace así la posibilidad del diálogo y del pluralismo, con los que los hombres avanzan en una sociedad abierta. La tolerancia sin convicciones, en cambio, imposibilita el diálogo: hace a los hombres mudos,

porque acaban siendo incapaces de emitir juicios y opiniones y de elegir.

Aunque parezca paradójico, una sociedad con hombres sin convicciones puede encontrarse en el umbral de la intolerancia. El vaciamiento de valores y creencias, asumidos personalmente y en libertad, con el esfuerzo que ello comporta, conduce al cinismo y al triunfo de la idea de que "todos tenemos que pensar lo mismo". Quien se aparta de esta actitud es tachado de intolerante. Quien lealmente combate por sus convicciones con el diálogo y la persuasión es considerado como un personaje molesto. El triunfo de tal mentalidad es el mayor riesgo para una nueva tiranía de los espíritus o para la apatía generalizada y esterilizadora.

Popper nos marcó un camino, seguirlo requiere un esfuerzo mayor que el "todo vale" o abandonarnos a certidumbres definitivas, pero es un camino mucho más seguro para avanzar en las sociedades abiertas en que la libertad sea el principal valor, sin la que cualquier otro valor o no existe o está en precario.

LA ODISEA DE KARL POPPER

Mario Vargas Llosa

A fines de los años treinta, cuando los Ejércitos de Hitler irrumpían como una catarata de fuego y empezaban a devorar a los países de Europa y a materializar aquella terrible predicción del Führer de que el nazismo reinaría mil años sobre el mundo, allende los mares, al otro extremo del planeta, en una isla de Nueva Zelanda, un profesor judío austríaco exiliado decidió prestar su contribución al esfuerzo de las personas libres para resistir a la barbarie de los camisas pardas.

Su aporte consistió en investigar la tradición de las ideas totalitarias, desde su arranque, en la antigua Grecia, para lo cual se impuso la obligación de aprender el griego clásico. Lo consiguió y así pudo leer y citar en su lengua original los textos de Platón, en quien Popper creyó encontrar la fuente de todas aquellas ideologías reñidas con la libertad humana. Seis años después, en 1945, saldría su

libro *La sociedad abierta y sus enemigos*, uno de los monumentos intelectuales de este siglo y, acaso, el alegato más formidable contra quienes niegan el libre albedrío, la espontaneidad y la creatividad humanas y creen que el acontecer histórico es un mecanismo más o menos fatídico e impersonal que decide los destinos de sociedades e individuos ni más ni menos que los hilos del titiritero hacen bailar a los muñecos en un escenario.

La imagen del joven profesor Karl Popper, filósofo de la ciencia, librando su combate personal contra el salvajismo y la opresión en la biblioteca de la remota Christchurch, a mí me conmueve profundamente. Porque ella pinta al personaje de cuerpo entero. Ante todo, muestra su firme convicción de que son las ideas y no la fuerza bruta de los tanques lo que hace la historia, su apasionada creencia en el poder de la inteligencia, del conocimiento, de la racionalidad para derrotar a los fanatismos que se nutren de la sinrazón, las pasiones y los instintos de los seres humanos, a los que privan de lucidez e incluso del simple sentido común.

También muestran su sentido de la responsabilidad individual, su convencimiento de que hay un mandato moral que debe impulsar a cada individuo a actuar cuando su libertad y su supervivencia se hallan amenazadas por quienes quisieran cerrar las puertas de la sociedad y convertir a ésta en un mundo de autómatas, en un campo de concentración bajo el control de un poder opresivo.

El libro que Popper escribió entonces fue sólo el punto de partida de una larga dinastía de ensayos. Ya había escrito antes, en su Viena natal, *La lógica de la investigación científica*, y escribiría después, en Londres, muchos otros, de filosofía de la ciencia, o de filosofía de la historia, o de filosofía política que constituyen una referencia obligada del acervo cultural de nuestro tiempo y que son objeto de estudio y —como a él le gustaba— de efervescentes polémicas y refutaciones en el mundo entero.

Sería quimérico —una empresa superior a mis fuerzas— tratar de sintetizar el aporte de Popper al pensamiento contemporáneo. Trataré, apenas, de describir algunas de sus tesis fundamentales en los campos de la filosofía política y la historia.

I. LA VERDAD SOSPECHOSA

Para Karl Popper la verdad no se descubre: se inventa. Ella es, por lo tanto, siempre, verdad provisional, que dura mientras no es refutada. La verdad está en la mente humana, en la imaginación y en la racionalidad, no escondida como un tesoro en las profundidades de la materia o el abismo estelar, aguardando al explorador zahorí que la detecte y exhiba al mundo como una diosa imperecedera. La verdad popperiana es frágil, continuamente bajo el fuego graneado de las pruebas y experimentos que la sopesan, intentan socavarla —“falsearla”, según su vocabulario— y sustituirla por otra, algo que ha ocurrido y

seguirá ocurriendo inevitablemente en la mayoría de los casos, en el curso de ese vasto peregrinar del hombre por el tiempo que llamamos la civilización.

La verdad es, al principio, una hipótesis o una teoría que pretende resolver un problema. Salida de las retortas de un laboratorio, de las elucubraciones de un reformador social o de complicados cálculos matemáticos, ella es propuesta al mundo como conocimiento objetivo de determinada provincia o función de la realidad. La hipótesis o teoría debe ser sometida a la prueba del “ensayo y el error”, a su negación por quienes ella es incapaz de persuadir. Este es un proceso instantáneo o larguísimo, en el curso del cual aquella teoría vive —siempre en la capilla de los condenados, como esos reyezuelos primitivos que subieron al trono matando y saldrán de él matados— y genera consecuencias, influyen en la vida, provocando cambios, sea en la terapia médica, la industria bélica, la organización social, las conductas sexuales o la moda vestuaría. Hasta que, de pronto, otra teoría irrumpe, “falseándola”, y desmorona lo que parecía su firme consistencia como castillo de naipes. La nueva verdad entra entonces en campo de batalla, a lidiar contra las pruebas y desafíos a que la mente y la ciencia quieran someterla, es decir, a vivir esa agitada, peligrosa existencia que tienen la verdad, el conocimiento, en la filosofía popperiana.

Cierto, nadie ha refutado todavía con éxito que la tierra sea redonda. Pero Popper nos aconseja que, contra todas las evidencias, nos acostumbremos a pensar que la tierra,

en verdad, sólo *está* redonda, porque de algún modo, alguna vez, el avance de la racionalidad y de la ciencia podría también desplomar ésta, como lo ha hecho ya con tantas verdades que parecían incommovibles.

Sin embargo, el pensamiento de Popper no es relativista ni propone el subjetivismo generalizado de los escépticos. La verdad tiene un pie asentado en la realidad objetiva, a la que Popper reconoce una existencia independiente de la de la mente humana, y este pie es —según una definición de A. Tarski, que él hace suya— la coincidencia de la teoría con los hechos.

Que la verdad tenga, o pueda tener, una existencia relativa, no significa que la verdad *sea* relativa. Mientras dura, mientras otra no la “falsea”, reina, todopoderosa. La verdad es precaria porque la ciencia es falible, ya que los humanos lo somos. La posibilidad de error está siempre allí, aun detrás de los conocimientos que nos parecen más sólidos. Pero esta conciencia de lo falible no significa que la verdad sea inalcanzable. Significa que para llegar a la verdad debemos ser encarnizados en su verificación, en los experimentos que la ponen a prueba, y prudentes cuando hayamos llegado a certidumbres, dispuestos a revisiones y enmiendas, flexibles ante quienes impugnan las verdades establecidas.

Que la verdad existe está demostrado por el progreso que ha hecho la humanidad en tantos campos: científicos y técnicos, y también sociales y políticos. Errando, apren-

diendo de sus errores, el hombre ha ido conociendo cada vez más a la naturaleza y conociéndose mejor a sí mismo. Éste es un proceso sin término del que, por lo demás, no están excluidos ni el retroceso ni el zigzag. Hipótesis y teorías, aunque falsas, puede contener dosis de información que acercan al conocimiento de la verdad. ¿No ha progresado ésta así, en la medicina, en la astronomía, en la física? Algo semejante puede decirse de la organización social. A través de errores que supo rectificar, la cultura democrática ha ido asegurando a los hombres, en las sociedades abiertas, mejores condiciones materiales y culturales y mayores oportunidades para decidir su destino.

Aunque para Popper, la verdad sea siempre sospechosa, para citar una comedia de Juan Ruiz de Alarcón, durante su reinado la vida se organiza en función de ella, dócilmente, experimentando a causa suya menudas o trascendentes modificaciones. Lo importante, para que el progreso sea posible, para que el conocimiento del mundo y de la vida se enriquezcan en vez de empobrecerse, es que las verdades reinantes estén, siempre, sujetas a críticas, expuestas a pruebas y retos que las confirmen o reemplacen por otras, más próximas a esa verdad definitiva y total (inalcanzable y seguramente inexistente) cuyo señuelo alienta la curiosidad, el apetito del saber humano, desde que la razón desplazó a la superstición como fuente de conocimiento.

Popper hace de la crítica —es decir, del ejercicio de la libertad— el fundamento del progreso. Sin crítica, sin posi-

bilidad de “falsear” todas las certidumbres, no hay adelanto posible en el dominio de la ciencia ni perfeccionamiento de la vida social. Si la *verdad*, si todas las verdades no están sujetas al examen del “ensayo y el error”, si no existe una libertad que permita a los hombres cuestionar y compulsar la validez de todas las teorías que pretenden dar respuesta a los problemas que enfrentan, la mecánica del conocimiento se ve trabada y éste puede ser pervertido. Entonces, en lugar de verdades racionales, se entornizan mitos, actos de fe, magia. El reino de lo irracional —del dogma y el tabú— recobra sus fueros, como antaño, cuando el hombre no era todavía racional y libre sino ente gregario y esclavo, apenas *una parte* de la tribu. Este proceso puede adoptar apariencias religiosas, como en las sociedades fundamentalistas islámicas —Irán, hoy día— en las que nadie puede impugnar o contradecir las verdades “sagradas”, o una apariencia laica, como en las sociedades totalitarias en las que la verdad oficial es protegida contra el libre examen en nombre de la “doctrina científica” del marxismo-leninismo. En ambos casos, sin embargo, como en los del nazismo y el fascismo, se trata de una voluntaria o forzada abdicación de ese derecho a la crítica —al ejercicio de la libertad— sin el cual la racionalidad se deteriora, la cultura se empobrece, la ciencia se vuelve mistificación y hechizo, y bajo la chaqueta y la corbata del civilizado renacen el taparrabos y las incisiones mágicas del bárbaro.

No hay otra manera de progresar que tropezándose, cayéndose y levantándose, una y otra vez. El error estará siempre allí, porque el acierto se halla, en cierto modo,

confundido con él. En el gran desafío de separar a la verdad de la mentira —operación perfectamente posible y, acaso, la más humana de todas las que constituyen la especificidad del hombre— es imprescindible tener presente que en esta tarea no hay, nunca, logros definitivos que no puedan ser impugnados más tarde o conocimientos que no deban ser revisados. En el gran bosque de desaciertos y de engaños, de insuficiencias y espejismos por el que discurre el hombre, la única posibilidad de que la verdad se vaya desbrozando un camino es el ejercicio de la crítica racional y sistemática a todo lo que es —o simula ser— conocimiento. Sin esa expresión privilegiada de la libertad, el derecho de la crítica, el hombre se condena a la opresión y a la brutalidad y, también, al oscurantismo.

Probablemente ningún pensador ha hecho de la libertad una condición tan imprescindible para el hombre, como Popper. Para él, la libertad no sólo garantiza formas civilizadas de existencia y estimula la creatividad cultural; ella es mucho más definitoria y radical: el requisito básico del saber, el ejercicio que permite al hombre aprender de sus propios errores y por lo tanto superarlos, el mecanismo sin el cual viviríamos aún en la ignorancia y la confusión irracional de nuestros ancestros, los comedores de carne humana y adoradores de tótems.

La teoría de Popper sobre el conocimiento es la mejor justificación filosófica del valor ético que caracteriza, más que ningún otro, a la cultura democrática: la tolerancia. Si no hay verdades absolutas y eternas, si la única manera

de progresar en el campo del saber es equivocándose y rectificando, todos debemos reconocer que nuestras verdades pudieran no serlo y que lo que nos parecen errores de nuestros adversarios tal vez sean verdades. Reconocer ese margen de error en nosotros y de acierto en los demás es creer que discutiendo, dialogando —co-existiendo— hay más posibilidades de identificar el error y la verdad que mediante la imposición de un pensamiento oficial, al que todos deben suscribir so pena de castigo o descrédito.

II. LA SOCIEDAD CERRADA Y EL MUNDO TERCERO

En el principio de la historia humana no fue el individuo, sino la tribu, la sociedad cerrada. El individuo soberano, emancipado de ese todo gregario celosamente cerrado sobre sí mismo para defenderse del animal, del rayo, de los espíritus malignos, de los miedos innumerables del mundo primitivo, es una creación tardía de la humanidad. Se delinea con la aparición del espíritu crítico —el descubrimiento de que la vida, el mundo, son problemas que pueden y deben ser resueltos por el hombre—, es decir, con el desarrollo de la racionalidad y el derecho de ejercerla independientemente de las autoridades religiosas y políticas.

La teoría de Karl Popper según la cual este momento fronterizo de la civilización —el paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta— se inicia en Grecia, con los presocrá-

ticos —Tales, Anaximandro, Anaxímenes— y alcanza con Sócrates el impulso decisivo, ha sido objeto de interminables controversias. Pero, fechas y nombres aparte, lo sustancial de su tesis sigue vigente: en algún momento, por accidente o a resultas de un complejo proceso, para ciertos hombres el saber dejó de ser mágico y supersticioso, un cuerpo de creencias sagradas protegidas por el tabú, y apareció el espíritu crítico, que sometía las verdades religiosas —las únicas aceptables hasta entonces— al escalpelo del análisis racional y al cotejo con la experiencia práctica. De este tránsito resultaría un prodigioso desarrollo de la ciencia, las artes y las técnicas, de la creatividad humana en general, y, asimismo, el nacimiento del individuo singular, descolectivizado y los fundamentos de una cultura de la libertad. Para su bien o para su mal —pues no hay manera de probar que esta mudanza haya traído la felicidad a los hombres— la destribalización de la vida intelectual cobraría desde entonces un ritmo acelerado y catapultaría a ciertas sociedades hacia un desarrollo sistemático, en todos los dominios. La inauguración de una era de racionalidad y de espíritu crítico —de verdades científicas— en la historia, significó que, a partir de ese momento, no fue el primero ni el segundo, sino el *mundo tercero* el que pasó a tener una influencia determinante en el acontecer social.

Dentro de la casi infinita serie de nomenclaturas y clasificaciones que han propuesto los locos y los sabios para describir la realidad, la de Karl Popper es la más transparente: el mundo *primero* es el de las cosas u objetos materiales; el *segundo*, el subjetivo y privado de las mentes,

y el *tercero*, el de los productos del espíritu. La diferencia entre el segundo y el tercero radica en que aquél se compone de toda la subjetividad privada de cada individuo, las ideas, imágenes, sensaciones o sentimientos intransferibles de cada cual, en tanto que los productos del *mundo tercero*, aunque nacidos de la subjetividad individual, han pasado a ser públicos: las teorías científicas, las instituciones jurídicas, los principios éticos, los personajes de las novelas, el arte y, en suma, todo el acervo cultural.

No es descabellado suponer que en el estadio más primitivo de la civilización, es *el mundo primero* el que regula la existencia. Ésta se organiza en función de la fuerza bruta y los rigores de la naturaleza —el rayo, la sequía, las garras del león— ante los cuales el hombre es impotente. En la sociedad tribal, la del animismo y la magia, la frontera entre los mundos segundo y tercero es muy tenue y se evapora continuamente pues el jefe o autoridad religiosa (casi siempre la misma persona) hace prevalecer su subjetividad, ante la cual sus súbditos abdican de la suya. De otro lado, el *mundo tercero* permanece casi estático; la vida de la tribu transcurre dentro de una estricta rutina, de reglas y creencias que velan por la permanencia y la repetición de lo existente. Su rasgo principal es el horror al cambio. Toda innovación es percibida como amenaza y anuncio de la invasión de fuerzas exteriores de las que sólo puede venir el aniquilamiento, la disolución en el caos de esa placenta social a la que el individuo vive asido, con todo su miedo y desamparo, en busca de seguridad. El individuo es, dentro de esa colmena,

irresponsable y esclavo, una pieza que se sabe irreparablemente unida a otras, en la máquina social que le preserva la existencia y lo defiende contra los enemigos y peligros que lo acechan fuera de esa ciudadela erizada de prescripciones reguladoras de todos sus actos y sus sueños: la vida tribal.

El nacimiento del espíritu crítico resquebraja los muros de la sociedad cerrada y expone al hombre a una experiencia desconocida: la responsabilidad individual. Su condición ya no será la del súbdito sumiso, que acata sin cuestionar todo el complejo sistema de prohibiciones y mandatos que norman la vida social, sino el ciudadano que juzga y analiza por sí mismo y eventualmente se rebela contra lo que le parece absurdo, falso o abusivo. La libertad, hija y madre de la racionalidad y del espíritu crítico, pone sobre los hombros del ser humano una pesada carga: tener que decidir, por sí mismo, qué le conviene y qué lo perjudica, cómo hacer frente a los innumerables retos de la existencia, si la sociedad funciona como debería ser o si es preciso transformarla. Se trata de un fardo demasiado pesado para muchos hombres. Y, por eso, dice Popper, al mismo tiempo que despuntaba la sociedad abierta —en la que la razón reemplazó a la irracionalidad, el individuo pasó a ser protagonista de la historia y la libertad comenzó a sustituir a la esclavitud de antaño— nacía también un empeño contrario, para impedirla y negarla, y para resucitar o conservar aquella vieja sociedad tribal donde el hombre, abeja dentro de la colmena, se halla exonerado de tomar decisiones individuales, de enfrentarse

a lo desconocido, de tener que resolver por su cuenta y riesgo los infinitos problemas de un universo emancipado de los dioses y demonios de la idolatría y la magia y trocado en permanente desafío a la razón de los individuos soberanos.

Desde aquel misterioso momento, la humanidad cambió de rumbo. El *mundo tercero* empezó a prosperar y a multiplicarse con los productos de una energía creativa espiritual desembarazada de frenos y censuras y a ejercer cada vez más influencia sobre los mundos *primero* y *segundo*, es decir, sobre la naturaleza, la vida social y los individuos particulares. Las ideas, las verdades científicas, la racionalidad fueron haciendo retroceder —no sin reveses detenimientos e inútiles rodeos que devolvían al hombre al punto de partida— a la fuerza bruta, al dogma religioso, a la superstición, a lo irracional como instrumentos rectores de la vida social y sentando las bases de una cultura democrática —la de unos individuos soberanos e iguales ante la ley— y de una sociedad abierta. La larga y difícil marcha de la libertad en la historia signaría desde entonces el imparable desarrollo de Occidente hacia ese progreso bifronte, hecho de naves que viajan a las estrellas y de medicinas que derrotan a (casi) todas las enfermedades, de derechos humanos y estados de derecho. Pero, también, de armas químicas, atómicas y bacteriológicas capaces de reducir a escombros el planeta y de una deshumanización de la vida social y del individuo. al compás de la prosperidad material y el mejoramiento de los niveles de existencia.

El miedo al cambio, a lo desconocido, a la ilimitada responsabilidad que son consecuencia de la aparición del espíritu crítico —de la racionalidad y de la libertad—, han hecho que la sociedad cerrada, adoptando las apariencias más diversas —y, entre ellas, la del “futuro”, la de un mundo sin clases, la de la “ciudad de Dios encarnada”— sobreviva hasta nuestros días y, en muchos momentos de la historia, se haya superpuesto a la otra, sumiéndola en formas equivalentes al oscurantismo y gregarismo de la sociedad primitiva.

La batalla no está ganada ni lo estará, probablemente, nunca. El “llamado de la tribu”, la atracción de aquella forma de existencia en la que el individuo, esclavizándose a una religión o doctrina o caudillo que asume la responsabilidad de dar respuesta por él a todos los problemas, rehúye el arduo compromiso de la libertad y su soberanía de ser racional, toca, a todas luces, cuerdas íntimas del corazón humano. Pues este llamado es escuchado una y otra vez por naciones y pueblos y, en las sociedades abiertas, por individuos y colectividades que luchan incansablemente por cerrarlas y cancelar la cultura de la libertad.

Contra lo que cabría suponer, entre los beneficiarios más directos de la entronización del espíritu crítico y la libertad de pensamiento y creación, se hallan quienes han hecho la más implacable oposición intelectual al desarrollo de la sociedad abierta, postulando, bajo máscaras y con argumentos diversos, el retorno al mundo mágico y primitivo de los entes gregarios, de esos individuos “felices e

irresponsables” que, en vez de seres soberanos, dueños de su destino, serían instrumentos de fuerzas ciegas e impersonales, conductoras de la marcha de la historia.

La tesis de Popper —expuesta en ese libro luminoso que es *La sociedad abierta y sus enemigos*— según la cual fue el más grande filósofo de su tiempo (y acaso de todos los tiempos), Platón, el que inaugura la tradición de filósofos totalitarios que —pasando por Comte y Hegel— alcanzaría su apogeo con Marx, ha sido también objeto de refutaciones. Pero también en esto, matices aparte, el pensamiento de Popper dio en el blanco: el más serpentino y eficaz enemigo de la cultura de la libertad es el “historicismo”.

III. HISTORICISMO Y FICCIÓN

Si usted cree que la historia de los hombres está “escrita” antes de hacerse, que ella es la representación de un libreto preexistente, elaborado por Dios, por la naturaleza, por el desarrollo de la razón o por la lucha de clases y las relaciones de producción; si usted cree que la vida es una fuerza o mecanismo social y económico al que los individuos particulares tienen escaso o nulo poder de alterar; si usted cree que este encaminamiento de la humanidad en el tiempo es racional, coherente y por tanto predecible; si usted, en fin, cree que la historia tiene un sentido secreto que, a pesar de su infinita diversidad episódica, da a toda

ella coordinación lógica y la ordena como un rompecabezas a medida que todas las piezas van casando en su lugar, usted es —según Popper— un “historicista”.

Sea usted platónico, hegeliano, comtiano, marxista —o seguidor de Maquiavelo, Vico, Spengler o Toynbee— usted es un idólatra de la historia y, consciente o inconscientemente, un temeroso de la libertad, un hombre recónditamente asustado de asumir esa responsabilidad que significa concebir la vida como permanente creación, como una arcilla dócil a la que cada sociedad, cultura, generación, pueden dar las formas que quieran, asumiendo por eso la autoría, el crédito total, de lo que, en cada caso, los hombres logramos o perdemos.

La historia no tiene orden, lógica, sentido y mucho menos una dirección racional que los sociólogos, economistas o ideólogos podrían detectar por anticipado, “científicamente”. A la historia la organizan los historiadores; ellos la hacen coherente e inteligible, mediante el uso de puntos de vista e interpretaciones que son, siempre, parciales, provisionales, y, en última instancia, tan subjetivos como las construcciones artísticas. Quienes creen que una de las funciones de las ciencias sociales es “pronosticar” el futuro, “predecir” la historia, son víctimas de una ilusión, pues aquél es un objetivo inalcanzable.

¿Qué es, entonces, la historia? Una improvisación múltiple y constante, un animado caos al que los historiadores dan apariencia de orden, una casi infinita multiplicación

contradictoria de sucesos que —para poder entenderlos— las ciencias sociales reducen a arbitrarios esquemas y a síntesis y derroteros que resultan en todos los casos una ínfima versión e incluso una caricatura de la historia real, aquella vertiginosa totalidad del acontecer humano que desborda siempre los intentos racionales e intelectuales de aprehensión. Popper no recusa los libros de historia ni niega que el conocimiento de lo ocurrido en el pasado pueda enriquecer a los hombres y ayudarlos a enfrentar mejor el futuro; pide que se tenga en cuenta que toda historia escrita es parcial y arbitraria porque refleja apenas un átomo del universo inacabado que son el quehacer y la vivencia social, ese “todo” siempre haciéndose y rehaciéndose que no se agota en lo político, lo económico, lo cultural, lo institucional, lo religioso, etcétera, sino que es la suma de todas las manifestaciones de la realidad humana, sin excepción. Esta historia, la única real, la total, no es abarcable ni describible por el conocimiento humano.

Lo que entendemos por historia —pero esto, dice Popper en *La sociedad abierta*, es “una ofensa contra cualquier concepción decente de la humanidad”— es por lo general la historia del poder político, la que no es otra cosa que “la historia del crimen internacional y los asesinatos colectivos (aunque, también, la de algunos intentos por suprimirlos)” (*Open society*, vol. 2. pág. 270). La historia de las conquistas, crímenes y otras violencias ejercidas por caudillos y déspotas a los que los libros han transformado en héroes no puede dar sino una pálida idea de la experiencia integral de todos aquellos que los padecieron o gozaron, y

de los efectos y reverberaciones que el quehacer de cada cultura, sociedad, civilización tuvo en las otras, sus contemporáneas, y todas ellas, reunidas, en las que las sucedieron. Si la historia de la humanidad es una vasta corriente de desarrollo y progreso con abundantes meandros, retrocesos y detenimientos (tesis que Popper no niega), ella, en todo caso, no puede ser abarcada en su infinita diversidad y complejidad.

Quienes han tratado de descubrir, en este inabarcable desorden, ciertas leyes, a las que se sujetaría el desenvolvimiento humano, han perpetrado lo que para Popper es acaso el más grave crimen que puede cometer un político o intelectual (no un artista, en quien esto es un legítimo derecho): una "construcción irreal". Una artificiosa entelequia que aspira a presentarse como verdad científica cuando no es otra cosa que acto de fe, propuesta metafísica o mágica. Naturalmente, no todas las teorías "historicistas" se equivalen; algunas, como la de Marx, tienen una sutileza y gravitación mayores que, digamos, la de un Arnold Toynbee (quien redujo la historia de la humanidad a veintiún civilizaciones, ni una más ni una menos).

El futuro no se puede predecir. La evolución del hombre en el pasado no permite deducir una direccionalidad en el acontecer humano. No sólo en términos históricos, también desde el punto de vista lógico, aquélla sería pretensión absurda. Pues, dice Popper, aunque no hay duda de que el desarrollo de los conocimientos influye en la historia, no hay manera de predecir, por métodos raciona-

les, la evolución del conocimiento científico. Por lo tanto, no es posible anticipar el curso futuro de una historia que será, en buena parte, determinada por hallazgos e inventos técnicos y científicos que no podemos conocer con antelación.

Los sucesos internacionales de nuestros días son un buen argumento a favor de la imprevisibilidad de la historia. ¿Quién hubiera podido, hace apenas diez años, anticipar la irresistible decadencia del comunismo en el mundo? ¿Y, quién, el golpe poco menos que mortal que ha dado a la censura del pensamiento el formidable progreso de los medios de comunicación audiovisuales a los que es cada día más difícil oponer controles o simples interferencias?

Ahora bien; que no existan *leyes* históricas no significa que no haya ciertas *tendencias* en la evolución humana. Y, que no se pueda predecir el futuro, tampoco significa que *toda* predicción social sea imposible. En campos específicos, las ciencias sociales pueden establecer que, bajo ciertas condiciones, ciertos hechos inevitablemente ocurrirán. Por ejemplo: la emisión inorgánica de moneda traerá consigo, siempre, inflación. Y no hay duda, tampoco, de que en ciertas áreas, como las de la ciencia, del derecho internacional, de la libertad, se puede trazar una línea más o menos clara de progreso hasta el presente. Pero sería imprudente suponer, incluso en estos campos concretos, que ello asegura en el futuro una irreversible progresión. La humanidad puede retroceder y caer, renegando de aquellos avances. Jamás hubo, en el pasado, matanzas

colectivas semejantes a las que produjeron las dos guerras mundiales de este siglo. ¿Y el holocausto judío llevado a cabo por los nazis o el exterminio de millones de disidentes por el comunismo soviético o por China durante la Revolución Cultural no son pruebas inequívocas de cómo la barbarie puede rebrotar en sociedades que parecían haber alcanzado elevados niveles de civilización? ¿El fundamentalismo islámico y casos como el de Irán no prueban la facilidad con que la historia puede seguir trayectorias históricas y experimentar regresiones en vez de avances?

Pero aunque la función de los historiadores está en referir acontecimientos singulares o específicos, y no en descubrir leyes o generalizaciones del acontecer humano, no se puede escribir ni entender la historia sin *un punto de vista*, es decir, sin una perspectiva o interpretación. El error "historicista", dice Popper, está en confundir una "interpretación histórica" con una teoría o una ley. La "interpretación" es parcial y, si se admite así, útil para ordenar —parcialmente— lo que de otro modo sería una acumulación caótica de anécdotas. Interpretar la historia como resultado de la lucha de clases, o de razas, o de las ideas religiosas, o de la pugna entre la sociedad abierta y la cerrada, puede resultar ilustrativo, a condición de que no se atribuya a ninguna de estas interpretaciones validez universal y excluyente. Porque la historia admite muchas "interpretaciones", coincidentes, complementarias o contradictorias, pero ninguna "ley" en el sentido de decurso único e inevitable.

Lo que invalida las interpretaciones de los "historicistas" es que éstos les confieren valor de "leyes", a las que los acontecimientos humanos se plegarían dócilmente, como se someten los objetos a la ley de la gravedad y las mareas a los movimientos de la luna. En este sentido, en la historia no existen "leyes". Ella es, para bien y para mal —Popper y todos los liberales creemos lo primero— "libre", hija de la libertad de los hombres y, por lo tanto, incontrolable, capaz de las más extraordinarias ocurrencias. Desde luego que un observador penetrante advertirá en ella ciertas tendencias. Pero éstas presuponen multitud de condiciones específicas y variables, además de ciertos principios generales y regulares (leyes). El "historicista", por lo general, al destacar las "tendencias" omite aquellas condiciones específicas y cambiantes y trastoca de este modo las tendencias en leyes generales. Procediendo así desnaturaliza la realidad y presenta una totalización abstracta de la historia que no es reflejo de la vida colectiva en su desenvolvimiento en el tiempo sino, apenas, de su propia invención —a veces, de su genio— y también de su secreto miedo a lo imprevisible. "Ciertamente —dice el párrafo final de *La miseria del historicismo*—, parece como si los *historicistas* estuviesen intentando compensar la pérdida de un mundo inmóvil aferrándose a la creencia de que el cambio puede ser previsto porque está regido por una ley inmutable".

La concepción de la historia escrita que tiene Popper se parece como dos gotas de agua a lo que siempre he creído es la novela: una organización arbitraria de la realidad humana que defiende a los hombres contra la angustia

que les produce intuir el mundo, la vida, como un vasto desorden.

Toda novela, para estar dotada de poder de persuasión, debe imponerse a la conciencia del lector como un orden convincente, un mundo organizado e inteligible cuyas partes se engarzan unas en otras dentro de un sistema armónico, un "todo" que las relaciona y sublima. Lo que llamamos el genio de Tolstoi, de Henry James, de Proust, de Faulkner, no sólo tiene que ver con el vigor de sus personajes, la morosa psicología, la prosa sutil o laberíntica, la poderosa imaginación, sino, también, de modo sobresaliente, con la coherencia arquitectónica de sus mundos ficticios, los sólidos que lucen, lo bien trabados que están. Ese orden riguroso e inteligente, donde nada es gratuito ni incomprendible, donde la vida fluye por un cauce lógico e inevitable, donde todas las manifestaciones de lo humano resultan asequibles, nos seduce porque nos tranquiliza: inconscientemente, lo superponemos al mundo real y éste, entonces, deja transitoriamente de ser lo que es —vértigo, behetría, inconmensurable absurdo, caos sin fondo, desorden múltiple— y se cohesiona, racionaliza y ordena a nuestro alrededor, devolviéndonos aquella confianza a la que difícilmente se resigna el ser humano a renunciar: la de saber qué somos, dónde estamos y —sobre todo— adónde vamos.

No es casual que los momentos de apogeo novelístico hayan sido aquellos que preceden a las grandes convulsiones históricas, que los tiempos más fértiles para la ficción

sean aquellos de quiebra o desplome de las certidumbres colectivas —la fe religiosa o política, los “consensos” sociales e ideológicos—, pues es entonces cuando el hombre común se siente extraviado, sin un suelo sólido bajo sus pies, y busca en la ficción —en el orden y la coherencia del mundo ficticio— abrigo contra la dispersión y la confusión, esa gran inseguridad y suma de incógnitas que se ha vuelto la vida. Tampoco es casual que sean las sociedades que viven períodos de desintegración social, institucional y moral más acusados los que por lo general han generado los “órdenes” narrativos más estrictos y rigurosos, los mejor organizados y lógicos: los de Sade y los de Kafka, los de Proust y los de Joyce, los de Dostoievski y los de Tolstoi. Esas construcciones, en las que se ejercita de manera radical el libre albedrío, desobediencias imaginarias de los límites que impone la condición humana —deicidios simbólicos— secretamente constituyen, como *Los nueve libros de la historia*, de Herodoto, la *Histoire de la Révolution Française*, de Michelet, o *The Decline and Fall of the Roman Empire*, de Gibbon —esos prodigios de erudición, ambición, buena prosa y fantasía—, testimonios del miedo pánico que produce a los hombres la sospecha de que su destino es una “hazaña de la libertad” y de las formidables creaciones intelectuales con que —en distintas épocas, de distintos modos— tratan de negarlo. Afortunadamente, el miedo a reconocer su condición de seres libres no sólo ha fabricado tiranos, filosofías totalitarias, religiones dogmáticas, “historicismo”; también, grandes novelas.

IV. EL REFORMISMO

La propuesta de Popper contra el “historicismo” es la “ingeniería fragmentaria” o reforma gradual de la sociedad. “Una vez que nos damos cuenta, sin embargo, de que no podemos traer el cielo a la tierra, sino sólo mejorar las cosas *un poco*, también vemos que sólo podemos mejorarlas *poco a poco*”, dice en *Miseria del historicismo* (pág. 89). Poco a poco; es decir, mediante continuos reajustes a las partes, en vez de proponer la reconstrucción total de la sociedad. Avanzar de esta manera tiene la ventaja de que a cada paso se puede evaluar lo conseguido y rectificar el error a tiempo, aprender de él. El método “revolucionario” —historicista y holístico— se cierra esta posibilidad, pues, en su desprecio de lo particular, en su obsesiva fijación por el todo, muy pronto se aparta de lo concreto. Se convierte en un quehacer desconectado de lo real, que obedece sólo a un modelo abstracto, ajeno a la experiencia, al que por querer hacer coincidir con la realidad social, termina sacrificando lo demás, desde el racionalismo hasta la libertad, e, incluso, a veces, el simple sentido común.

La noción de *planificación* transpira “historicismo” por todos sus poros. Ella supone que la historia no sólo se puede predecir, sino, también proyectar, como una obra de ingeniería. Esta utopía es peligrosa, ya que emboscado en sus entrañas, acecha el totalitarismo. No hay manera de centralizar todos los conocimientos desperdigados en la multitud de mentes individuales que conforman una

sociedad, ni de averiguar los apetitos, ambiciones, necesidades, intereses, cuyo tramado y coexistencia determinan la evolución histórica de un país. La planificación, llevada a sus últimas consecuencias, conduce a la centralización del poder. Éste, progresivamente va sustituyéndose al normal desenvolvimiento de todas las fuerzas y tendencias de la vida social e imponiendo un control autoritario al comportamiento de instituciones e individuos. La *planificación*, que es, en lo que se refiere a la orientación controlada y científica de la evolución social, una quimera, desemboca, siempre que se la quiera imponer, en la destrucción de la libertad, en regímenes en los que el poder central, con el argumento de “racionalizar” el uso de los recursos, se arroga el derecho de privar a los ciudadanos de iniciativa y del derecho a la diversidad y de imponerles unas formas determinadas de conducta.

Es verdad que en muchas sociedades libres hay institutos de “planificación” y que su existencia no ha acabado con las libertades públicas. Pero eso ocurre porque estos institutos no “planifican”, sino de manera relativa o simbólica; por lo común se limitan a dar orientaciones e informaciones sobre la actividad económica, sin imponer políticas ni metas de manera compulsiva. Esto no es, *stricto sensu*, “planificar”, sino investigar, aconsejar, asesorar: acciones compatibles con el funcionamiento del mercado y de la sociedad democrática.

A diferencia del revolucionario, el reformista admite que no se puede conocer el “todo” y que no hay manera

de prever ni de controlar los movimientos de la sociedad, a menos de someterla a un régimen dictatorial en el que, mediante la coerción, todas las conductas se ajusten a una horma decidida de antemano por el poder. El "ingeniero fragmentario" antepone la parte al todo, el fragmento al conjunto, el presente al porvenir, los problemas y necesidades de los hombres y mujeres de aquí y de ahora a un incierto espejismo: la humanidad futura.

El reformista no pretende cambiarlo todo ni actúa en función de un designio global y remoto. Su empeño es perfeccionar las instituciones y modificar las condiciones concretas desde ahora a fin de resolver los problemas de modo que haya un progreso parcial, pero efectivo y constante. El sabe que sólo a través de este continuo perfeccionamiento de las partes se mejora el todo social. Su designio es reducir la pobreza, la desocupación, la discriminación, abrir nuevas oportunidades a todos y estar siempre atento a la compleja diversidad de intereses contradictorios y de aspiraciones cuyo equilibrio es indispensable para evitar los abusos y la creación de nuevos privilegios. El "reformista" no aspira a traer la *felicidad* a los hombres, pues sabe que la felicidad no incumbe a los Estados sino a los individuos y que en este campo no hay manera de englobar en una norma esa multiplicidad heterogénea —en todo, incluidos los deseos y aspiraciones personales— que es una comunidad humana. Su designio es menos grandioso y más realista: hacer retroceder la injusticia y las causas sociales y económicas del sufrimiento individual.

¿Por qué prefiere el reformista modificar las instituciones existentes en vez de reemplazarlas, como pretende el revolucionario? Porque, dice Popper en uno de los ensayos más abarcadores de su libro *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (Paidós, Buenos Aires, 1983), el funcionamiento de las instituciones no depende sólo de la naturaleza de éstas —es decir, de su estructura, reglamentación, tareas o responsabilidades que le han sido asignadas o las personas a su cargo—, sino, también, de las tradiciones y costumbres de la sociedad. La más importante de estas tradiciones es el “marco moral”, el sentido profundo de justicia y la sensibilidad social que una sociedad ha alcanzado a lo largo de su historia. De ello no se puede hacer *tabula rasa*. Esta delicada materia que forma la psicología y la estructura anímica profunda de una sociedad no puede ser abolida ni reemplazada abruptamente, como quisiera el revolucionario. Y es ella, en última instancia, por su concordancia o antagonismo íntimo con ellas, la que asegura el éxito o el fracaso de las instituciones sociales. Éstas, por inteligentemente que hayan sido concebidas, sólo cumplirán los fines propuestos si sintonizan con ese contexto inefable, no escrito, pero decisivo en la vida de una nación que es el “marco moral”. Esa sintonización constante de las instituciones con ese fondo tradicional y ético —que evoluciona y cambia con mucha más lentitud que las instituciones— sólo es posible mediante esa “ingeniería fragmentaria” que, por su manera gradual de reformar la sociedad, puede ir haciendo a cada paso los reajustes y correcciones que

eviten la perpetuación de los errores (algo para lo que la metodología “holística” o utópica no tiene remedio).

El reformismo es compatible con la libertad. Más aún, depende de ella, pues el examen crítico constante es su principal instrumento de acción. El reformismo puede mantener siempre, gracias al ejercicio de la crítica, ese equilibrio entre individuo y poder, que impida a éste crecer hasta arrasar con aquél. En cambio, la “ingeniería utópica u holística” conduce, a la corta o a la larga, a la acumulación del poder y a la supresión de la crítica (es decir, a la dictadura). El camino que lleva a este resultado —muchas veces de manera insensible— es el de *los controles*, complemento inevitable de toda política “planificadora” que intente, de veras, “planificar” la marcha de la sociedad. Los “controles” económicos, sociales o culturales van recortando las iniciativas y libertades hasta abolir la soberanía individual y hacer del ciudadano un mero títere. Hay, claro, una larga variedad de estadios intermedios, entre una democracia intervenida por una determinada política parcial o atenuada de controles y una sociedad policial donde el Estado controla el cien por ciento de las actividades sociales. Pero es importante tener en cuenta que, aunque aun en la sociedad más libre, es indispensable una cierta intervención del poder que ponga ciertos límites y condicionantes a la iniciativa individual —pues, de otro modo, la sociedad se deslizaría hacia la anarquía o la jungla—, también es cierto que toda política de controles debe ser continuamente vigilada y contrapesada, pues ella

incuba siempre los gérmenes del autoritarismo, los rudimentos de una amenaza contra la libertad individual.

El Estado, dice Popper, es “un mal necesario”. Necesario, porque sin él no habría coexistencia ni aquella legalidad que garantiza la justicia —ya que la sola libertad por sí misma es fuente de enormes desequilibrios— y la corrección de los abusos. Pero, un “mal” porque su existencia representa, en todos los casos, aun en los de las democracias más libres, un recorte importante de la soberanía individual y un riesgo permanente de que crezca y sea fuente de abusos que vayan socavando las bases —frágiles, a fin de cuentas— sobre las que fue erigiéndose, en el curso de la evolución social la más hermosa y misteriosa de las creaciones humanas: la cultura de la libertad.

V. LA TIRANÍA DEL LENGUAJE

Desde su primer libro, Popper se enfrentó a una moda que, entonces, ni siquiera había nacido: la distracción lingüística. Buena parte del pensamiento occidental contemporáneo tomaría, luego de la posguerra, una obsesiva preocupación por las limitaciones y poderes connaturales al lenguaje, al extremo de que, en algún momento —la década de los sesenta— se tuvo la impresión de que todas las ciencias humanas, desde la filosofía hasta la historia, pasando por la antropología y la política, se estaban convir-

tiendo en ramas de la lingüística. Y de que la perspectiva formal —las palabras organizadas entre sí y disociadas de su referente, el mundo objetivo, la vida no dicha sino vivida—, recurrentemente utilizada en todas las disciplinas acabaría por convertir a la cultura occidental en una suerte de protoplasmática especulación filológica, semiológica y gramatical. Es decir, en un gran fuego de artificio retórico, en el que las ideas e inquietudes sobre los “grandes temas” habrían poco menos que desaparecido, barridas por la excluyente preocupación por la expresión en sí, por las estructuras formales de cada ciencia y saber.

Popper nunca compartió esta postura y ello explica en parte, sin duda, que en ningún momento de su larga trayectoria intelectual fuera un filósofo de moda y que su pensamiento permaneciera confinado durante mucho tiempo dentro de círculos académicos. Para él, el lenguaje “comunica” cosas ajenas a él mismo y hay que tratar de usarlo funcionalmente, sin demorarse demasiado en averiguar si las palabras expresan a cabalidad lo que quien las usa pretende hacerles decir. Distraerse explorando el lenguaje en sí mismo, como algo disociado de ese contenido que es la realidad a la que las palabras tienen la misión de expresar, no sólo es una pérdida de tiempo. Es, también, frívolo, un descuido de lo esencial, la búsqueda de la verdad, algo que para Popper está siempre *fuera* de las palabras, algo que éstas pueden comunicar pero no producir por sí mismas, nunca. “Desde mi punto de vista, tratar de alcanzar la sencillez y la lucidez es un deber moral de todos los intelectuales. La falta de claridad es un

pecado y la pretensión un crimen" ("In my view, aiming at simplicity and lucidity is a moral duty of all intellectuals: lack of clarity is a sin, and pretentionness is a crime"), escribió en "*Two faces of common sense*" (ensayo recopilado en *Objective Knowledge*). La "sencillez" significa para Popper utilizar el lenguaje de tal modo que las palabras importen poco, que sean transparentes y dejen pasar a través de ellas las ideas sin imprimirles un rasgo peculiar. "Nuestras 'definiciones operativas' tienen la ventaja de ayudarnos a llevar el problema a un campo en el que nada, o casi nada, depende de las palabras. *Hablar claro es hablar de tal modo que las palabras no importen*" (*Open society...*, Vol. II, p. 296, el énfasis es mío). Es difícil imaginar una convicción que contradiga de manera más flagrante ese mandamiento de la cultura occidental moderna que ordena desconfiar de las palabras ya que ellas son capaces de jugar las peores burlas a quien no las maneja con prudencia ni les presta atención suficiente.

Popper ha sido víctima de este error: el menosprecio de la forma expresiva. Es verdad, su creencia de que el lenguaje no puede ser un fin en sí mismo, ni siquiera una preocupación hegemónica, sin que se produzca una distorsión profunda del contenido de una ciencia (algo que es razonable no identificar absolutamente con el lenguaje en que ella se expresa) no puede ser más atinada. (Esta identidad forma-contenido no existe ni siquiera donde parecería que es inevitable, en la literatura, pues, como lo dijo Gabriel Ferrater en una célebre *boutade*, no se puede confundir la *terza rima* dantesca con los tormentos del

infierno). Y es verdad, también, que esta creencia inmunizó a Popper contra la tentación, a la que sucumbieron muchos intelectuales ilustres de su tiempo, de relegar los “grandes temas” por los accesorios, que es lo que son, en última instancia, los temas relativos a la expresión formal de una ciencia o filosofía. El pensamiento de Popper siempre ha girado en torno a lo fundamental, las grandes cuestiones, la verdad y la mentira, el conocimiento objetivo y el mágico o religioso, la libertad y la tiranía, el individuo y el Estado, la superstición y la ciencia, como en los grandes pensadores clásicos. Pero, no hay duda, este pensamiento se ha visto afectado por esa subestimación de la naturaleza de las palabras, por el —temerario— supuesto de que se las puede usar como si ellas no tuvieran tanta importancia.

Las palabras siempre importan. Si se las subvalora, pueden vengarse, introduciendo la ambigüedad, la anfibología, el doble o el triple sentido en ese discurso que aspira a ser aséptico y unívoco. La reticencia de Popper a considerar el lenguaje como una realidad autónoma, con sus propios impulsos y tendencias, ha tenido consecuencias negativas en su obra, que, a ratos, adolece de imprecisión y aun de confusión. Sus nomenclaturas y fórmulas no son siempre felices, pues se prestan a malentendidos. Llamar “historicismo” a la visión totalitaria de la historia o al simple ideologismo es discutible, ya que sugiere una recusación de la historia a secas, algo que está lejos de la filosofía popperiana. Pero aún más objetable es el empleo de las expresiones “ingeniería fragmentaria” e “ingeniería

utópica u holística” para lo que, más sencillamente, podría llamarse “reformismo” y “radicalismo” (o “revolucionarismo”), o “actitud liberal” y “actitud totalitaria”. Hayek, por ejemplo, criticó el uso de la palabra “ingeniero” para señalar al reformador social por la asociación inconsciente con el vocabulario estalinista, en el que, recordemos, se definía a los escritores como “ingenieros de almas”. Y, sin duda, hay una contradicción evidente en que llame “ingeniero” al reformador social el filósofo que ha criticado de manera tan persuasiva la idea de “planificación”, es decir, aquella ilusión de organizar desde un poder central la sociedad que conduce, a la corta o a la larga, al recorte y desaparición de las libertades.

Es bueno que una filosofía, o una ciencia, no se agoten en el análisis de los lenguajes que utilizan, porque ese camino lleva por lo general a un bizantinismo intelectual bastante estéril. Pero es imprescindible que todo pensador conceda al instrumento en que se expresa la atención necesaria a fin de ser, en cada uno de sus textos, el dueño de las palabras, el gobernante de su propio discurso, y no un servidor pasivo del lenguaje. La obra de Popper, una de las más sugestivas y renovadoras de nuestro tiempo, tiene esa mácula: las palabras, desdeñadas por él, enredan y tergiversan a veces las ideas que el autor no supo expresar siempre cabalmente, es decir, con el rigor y los matices que su hondura y originalidad exigían.

Alguien que está en las antípodas de Popper, en lo que a concepción del discurso se refiere, Roland Barthes, es-

cribió: “En el orden del saber, para que las cosas se vuelvan lo que ellas son, lo que ellas han sido, hace falta ese ingrediente, la sal de las palabras. Es el gusto de las palabras lo que hace que el saber sea profundo, fecundo” (En *Leçon*, Editions du Seuil, París, 1978, p. 21). En el lenguaje funcional de Popper no hay esa sal de las palabras, ese perfecto ajuste entre el contenido y el continente del discurso que era, paradójicamente, lo que él pretendía con su ideal de un lenguaje “simple y lúcido” en el que las palabras no importaran. En sus libros, aun en aquellos donde es más evidente la hondura de su reflexión y su sabiduría, se advierte siempre un desfase entre la riqueza de un pensamiento que nunca acaba de llegar a nosotros en toda su esplendidez, sino frenado, mermado y hasta embarullado por la relativa indigencia y el enmarañamiento de la escritura. A diferencia de Ortega y Gasset cuya buena prosa vestía tan bien a sus ideas que las mejoraba, la opaca y zigzagueante de Popper a menudo desmerece a las suyas.

La aproximación de Popper a Roland Barthes no es del todo caprichosa. En lo que concierne al lenguaje, ambos representan dos extremos punibles, dos excesos que se pagan. A diferencia de Popper, quien creía que el lenguaje no importaba, Barthes consideró que, a fin de cuentas, lo único que importaba era el lenguaje, ya que éste es el *centro del poder*, de *todo* poder. Ensayista de un talento inmenso, pero frívolo, que se contemplaba y gozaba a sí mismo, que se exhibía y se desvanecía en aquella palabrería —el discurso, el texto, el lenguaje, la lengua, etc.— que

describía con tanta brillantez y sofisma, Barthes llegó a afirmar —a “demostrar”— que no eran los hombres los que hablaban sino el lenguaje el que hablaba a través de ellos, modelándolos y sometiéndolos a una sinuosa e invisible dictadura: “...la langue...n'est ni réactionnaire, ni progressiste; elle est tout simplement: fasciste; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire” (*Leçon*, p. 14). De esta dictadura sólo se emancipan, transitoriamente, aquellas obras literarias que rompen con el lenguaje entronizado y entronizan uno nuevo. La libertad, según Barthes, sólo puede existir *hors du langage*. (¿Los hombres más libres serían, pues, los autistas y los sordomudos?). Cuando uno extracta el pensamiento de Barthes, apartándolo de los hermosos textos que escribía, su superficialidad, su ligereza, su carácter provocador y juguetón, su humor, muy a menudo su vacío, saltan a la vista. Pero cuando uno se enfrenta a él en los textos originales, embellecido por la elegancia de la prosa, la maestría en la matización, la sutileza encantatoria de la frase, tiene la sensación de la profundidad, de la verdad trascendente. No hay tal cosa: se trata de un bello espejismo retórico.

Porque no es verdad que el asiento de todo poder sea el lenguaje. ¡Vaya sofisma! El verdadero poder mata y las palabras, a lo más, aburren, hipnotizan o escandalizan. La buena prosa, el iridiscente estilo que tenía dio al pensamiento fugaz de Roland Barthes una apariencia de penetración y permanencia, en tanto que el ambicioso y profundo sistema de ideas de Karl Popper se ha visto de algún modo constreñido y rebajado por una expresión

que nunca estuvo a la altura de aquello que expresaba. Porque, aunque las ideas no están hechas sólo de palabras, como creía Barthes, sin las palabras que las encarnen y comuniquen debidamente, las ideas no serán nunca todo lo que ellas pueden ser.

VI. EL LIBERALISMO, HOY

De joven, en su Austria natal, Popper (nacido en 1902) fue marxista. Luego, desencantado del marxismo, militó en la social democracia varios años. Se apartó de ella cuando los social demócratas se impregnaron de tendencias estatistas y colectivistas. Pero el pensamiento de Popper no está reñido con la social democracia moderna, depurada de ilusiones socialistas y del "historicismo" marxista. (Véase, por ejemplo, el rescate social-demócrata que hace de Popper Bryan Magee en su libro *Popper*, de la Colección Fontana Modern Masters (London, 1973)).

También los conservadores reivindican a Popper, porque el "*peacemill approach*" —la reforma continua, sistemática de la sociedad— congenia con su voluntad de conciliar la tradición y la modernidad y de conseguir una evolución armoniosa, no traumática, de la vida social. Un pensamiento tan rico puede irrigar todas las fuentes de esa vasta hidrografía que es la cultura democrática.

Pero, sin duda, la definición que lo expresa mejor es la de ser un liberal, un filósofo en la gran tradición de Adam Smith, John Stuart Mill, Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville, aquélla que sentó las bases intelectuales de la modernidad política, primero en Europa y, luego, en el resto del mundo. No es exagerado decir que, junto con Ludwig von Mises, Frederik Hayek y Raymond Aron, las ideas de Popper son las que más han enriquecido y actualizado la cultura de la libertad en el mundo de hoy.

Sin embargo, decir “liberal” en nuestros días es incurrir en ese pecado —la falta de claridad— que Popper pide a toda costa evitar. Porque “liberal” tiene en el vocabulario político contemporáneo significados distintos y contradictorios. En el mundo anglosajón, por ejemplo, se suele llamar liberales a los progresistas, a quienes se alinean con posiciones socialdemócratas y aun socialistas. En tanto que en Francia, Italia, España y América Latina apenas se percibe la diferencia entre un liberal y un conservador, debido a que, en muchos casos, los partidos y políticos que se autodenominan “liberales” defienden el *status quo*, es decir, esos regímenes híbridos —el capitalismo mercantilista o el rentismo populista—, de mercados intervenidos, prácticas monopólicas y nacionalismo económico que son, precisamente, la negación de lo que postula el liberalismo clásico.

Popper, con Hayek y von Mises, es uno de los grandes pioneros del renacimiento del liberalismo clásico, luego de un largo período en el que las ideas y las políticas liberales

sufrieron un duro revés. No sólo con el desarrollo de los totalitarismos fascista y marxista, sino, también, con la propagación en las sociedades democráticas de Occidente de lo que Hayek llamaría “la falacia constructivista”, la idea de que las instituciones sociales pueden ser rediseñadas de una manera racional para que sirvan mejor a sus fines. Esta es la semilla de “la planificación”, del keynesianismo, del *New Deal* y de todos los populismos ideológicos contemporáneos, a cuya sombra el Estado iría creciendo en tamaño y poder en la vida económica y social, hasta la gran contraofensiva anti-intervencionista y en favor del mercado competitivo encabezada por los gobiernos de Reagan, en Estados Unidos, y de la señora Thatcher, en Gran Bretaña.

Los dos libros seminales en la resurrección del liberalismo clásico, *The Road to Serfdom* (1944), de Hayek, y *The Open Society and its Enemies* (1945), de Popper, se publicaron casi al mismo tiempo. Aunque inadvertidos del gran público y desdeñados por el *establishment* intelectual y político de la posguerra, entre los que reinaban, todopoderosas, las ideas keynesianas en favor del intervencionismo estatal —el Estado benefactor— y el nacionalismo económico, y las abiertamente socialistas postulando economías centralizadas y planificadas, las ideas de Hayek, Popper, von Mises y los que más tarde vendrían a ampliarlas, matizarlas y enriquecerlas (a veces dentro de una perspectiva crítica) —como la Escuela de Chicago, con Milton Friedman, o la de pensadores como James Buchanan y su *School of Public Choice*, o las del filósofo nortee-

americano Robert Nozick— mantendrían viva y renovada la doctrina liberal, como una opción distinta a las del socialismo y del capitalismo mercantilista.

A partir de fines de los años sesenta, con la crisis del socialismo, el posterior desplome de los regímenes colectivistas de Europa central y la “liberalización” acelerada de la social-democracia, el liberalismo vive en el mundo, con distintos atuendos y discursos, es verdad, un nuevo apogeo. Gracias a él, los países occidentales y quienes han hecho suyo su modelo económico —Japón y las naciones de la cuenca del Pacífico, principalmente— conocen una prosperidad y un desarrollo material jamás alcanzados por civilización alguna. Y con el fin de la guerra fría y la política de bloques, y la desintegración del imperio soviético, parecería iniciarse una era de paz y bienestar en el que el esfuerzo de las naciones se concentrará cada vez menos en armarse y, más, en preservar el medio ambiente, perfeccionar la democracia, propagar la cultura y desarrollar una ciencia y una tecnología para la paz.

¿Será verdad tanta belleza? Las sorpresas que la historia nos ha deparado en estos años —y la novísima sorpresa, la crisis del Golfo, de imprevisibles consecuencias— nos aconsejan ser prudentes y no caer en el optimismo de quienes, como Francis Fukuyama, creen que hemos alcanzado un hegeliano fin de la historia, con el triunfo del liberalismo en el mundo.

Esta victoria está lejos de ser cierta, a escala planetaria. En el llamado Tercer Mundo, la vieja barbarie impera todavía, y todo indica que tiene para rato, con excepciones que se cuentan con los dedos de una mano. Y el desplome de los regímenes comunistas de Europa central, con ser un acontecimiento extraordinario para la causa de la libertad, está lejos de garantizar, en todos esos países, el triunfo del sistema liberal. Lo cierto es que en muchos de ellos —como es el caso de la propia Unión Soviética— vemos en estos días asomar, de entre los escombros del comunismo, algunos siniestros demonios de antaño, como el nacionalismo más chovinista, el antisemitismo y el integrismo religioso.

Por lo demás, tal vez el único principio inmovible de la doctrina liberal sea el de que para ella está excluida toda victoria final. Para el liberalismo sólo puede haber victorias parciales y transitorias, siempre amenazadas de retroceso o traspies. Si la historia no está escrita de antemano, todo puede suceder en ella, hacia adelante o hacia atrás. El progreso existe, pero una sociedad puede dar muchos rodeos para alcanzarlo, y, por tanto, una generación retroceder lo que les costó a dos o tres generaciones avanzar. La medida del progreso no es el desarrollo económico —éste es una consecuencia, más bien— sino el avance de la libertad, en todos los campos: económico, político, cultural, institucional, ético. Y está muy lejos de ser cierto que las sociedades que gracias a la libertad económica han elevado su producción y mejorado los niveles de vida de sus habitantes, hayan hecho progresar

del mismo modo, al mismo ritmo, la libertad, en los otros dominios de la vida social.

La lucha por la libertad es permanente y múltiple. Para la opción liberal —más ancha que la de cualquier partido político que pretenda monopolizarla— esto significa la defensa del individuo, de la sociedad civil, de la propiedad privada, del progreso gradual —a través de reformas—, de la tolerancia política, religiosa y cultural, del espíritu crítico, de un gobierno limitado por el imperio de la ley, de una justicia eficiente y proba totalmente independiente del poder político y de una economía de mercado de reglas estables y equitativas que el Estado haga respetar pero que no puedan ser manipuladas en provecho propio ni en el de intereses particulares.

Este es apenas un haz de principios que admiten matices y variantes a la hora de su materialización. Y, por eso, vemos hoy día que la opción liberal avanza a veces en ciertos países gobernados por partidos socialistas o conservadores, en tanto que, en otros, retrocede por políticas aplicadas por gobiernos que se llaman liberales. Lo fundamental es el contenido, no la etiqueta. Todo lo que promueva la descentralización del poder —la pulverización del poder central en múltiples poderes particulares— es bueno para la causa de la libertad. Como lo es la difusión de la propiedad privada, sea en bienes o a través de acciones, entre los ciudadanos y la creación de mercados competitivos donde antes había mercados cautivos por obra del monopolio, y como lo es la transferencia a la

sociedad civil de empresas y atribuciones que antes pertenecían al Estado.

Pero nada de esto hace avanzar verdaderamente la causa de la libertad si la sociedad que reduce el papel del Estado y promueve la iniciativa individual y la competencia, no estimula a la vez el desarrollo de ese espíritu crítico sin el cual los ciudadanos no están, de veras, en condiciones de ejercitar aquellos derechos y poderes que la sociedad liberal les reconoce. Paradójicamente, el progreso de políticas liberales en lo económico que ha caracterizado la vida de los países occidentales en la última década, no ha contribuído a forjar, de manera significativa, esos ciudadanos alertas, inquietos, críticos, conscientes del protagonismo que se espera de ellos en una sociedad que se va desenajenando del paternalismo estatal, activamente envueltos en la vida cívica y la acción social. Por el contrario. La norma ha sido la del embotamiento de la conciencia cívica, la indiferencia creciente de los jóvenes hacia la vida públicas y la casi total abdicación de la sociedad civil ante la pequeña clase política en lo que se refiere al manejo de los grandes asuntos sociales. Un generalizado conformismo, cuando no una actitud de asco y desprecio hacia la política y la vida pública, es el resultado del progreso material y la consolidación de la democracia liberal en los países occidentales. Y la vida cultural se ha visto también frenada, adocenada y corrompida por la masiva irrupción de productos semi o seudo culturales, difundidos por los medios de comunicación, que, en vez

de activar, adormecen la imaginación, el espíritu creador y las actitudes críticas.

¿No es esta inesperada realidad la mejor confirmación de la tesis de Popper según la cual la libertad puede verse amenazada desde el seno mismo de los que parecen sus más firmes bastiones? En el futuro inmediato los desafíos a la libertad, en los países democráticos, no serán por lo visto las ideologías totalitarias, ya en avanzado estado de putrefacción, sino unos enemigos mucho más solapados y por eso más difíciles de vencer: el aburrimiento, el hastío, la anomia cultural y espiritual, la frivolidad, el conformismo y las rutinas en que van languideciendo sus beneficiarios.

La guerra personal que libró Karl Popper contra los poderosísimos enemigos que tuvo al frente —las ideologías totalitarias del siglo veinte: el fascismo y el comunismo— pudo parecer desproporcionada e irrisoria hace medio siglo, cuando la marea parda, azul o roja daba la impresión de avanzar de manera incontenible, sometiendo países, sobornando intelectuales, deslumbrando a muchos jóvenes y haciendo retroceder a la libertad en los cinco continentes.

Pero, hoy, en los umbrales del siglo veintiuno, podemos afirmar que aquel pequeño profesor de ancha frente, costumbres austeras y ojos acerados, ganó esa guerra imposible e hizo morder el polvo a quienes parecían todopoderosos. Porque él, aunque acaba de morir, está más vivo que cuando combatía contra Platón, Hegel, Marx en la pulcra

biblioteca de Christchurch, y, en cambio, Hitler y el nazismo, Stalin y el marxismo, Mao y el maoísmo, no sólo están muertos y enterrados sino que sus doctrinas se parecen a esas momias de un pasado lejanísimo, tan corroídas por el tiempo que un simple roce, soplo o rayo de luz bastaría para deshacerlas.

Aquel combate no ha concluído. Pero gracias a las ideas, los argumentos, los hallazgos, las propuestas y el ejemplo de Karl Popper, hoy están mucho mejor equipados para librarlo quienes, como él hace medio siglo, en el exilio de Nueva Zelanda, se han alistado en la batalla de nuestro tiempo contra esos adversarios antiquísimos, que, con los ropajes de los nacionalismos o los integristos religiosos, no cejan en su empeño de conspirar contra la cultura de la libertad.

Madrid, 2 de noviembre de 1994.

KARL POPPER, UN ECO DE SÓCRATES

Gustavo Villapalos

Yo nunca estuve en Kenley y lo lamento. No es un pecado, pero es una desdicha. Allí, en ese lugar a una hora de Londres, vivió los últimos años de su fecunda vida el que tal vez ha sido el último representante de la raza de los filósofos nacida en Grecia hace 2.500 años. Solo, viejo, viudo, sin familia, en la gozosa serenidad de su inteligencia, Karl Popper interpretaba a Bach, componía fugas y no dejaba de librar su diaria lucha contra la falsedad y la impostura.

Antes de conocerlo personalmente me había fascinado la grandeza de su obra. Investirlo con los atributos de un doctorado *honoris causa* por la Universidad Complutense fue no sólo un acto de justicia académica y un homenaje a su talla intelectual, fue también, para mí, una ocasión de tratarlo personalmente. Cuando pude estrechar su mano observé la malicia de su mirada, el fulgor del genio que

distingue a toda una generación de intelectuales vieneses. Pero él denostaba la cultura vienesa porque, según decía, había producido muchas teorías falsas o superficiales. Melancólicas tentativas de explicarlo todo por los atajos de la soberbia. Sus reglas para saber más no eran ni mejores ni peores que otras, sino simplemente las adecuadas. Respetaban siempre *les petits faits vrais*, aceptaban su existencia insolente, porque Popper era un idealista de la experiencia. Cuando nuestro saber no nos presta el servicio de resistir los embates de la realidad de las cosas es pura cacharrería, mera superstición. Nada tiene que ver entonces con la ciencia, sino con la magia o con la mística.

También abominaba de las modas y, sin duda por eso, cuando quiso ser músico aborreció a su maestro Schönberg porque más que su arte le importó epatar a la burguesía anticipándose a su época. Para el joven Popper, lo importante en el arte, como en la filosofía o en la ciencia, era el contenido, no la novedad. Eso le valió la etiqueta de conservador cuando eso era en las ágoras intelectuales del mundo una descalificación. Nunca le importó, nunca quiso estar a la moda. Como Cocteau, sólo toleraba las modas en la medida en que morían jóvenes. En música se quedó con Bach y con Mozart. En filosofía, le importó resolver problemas y debelar falsedades desde la humildad intelectual de un método que no pretendía construir un catecismo improbable para agotar las posibilidades que el mundo tiene de ser mundo, sino, simplemente, discriminar entre la razón y la neurosis. Hubiera suscrito el decreto

de Ortega: "O se hace ciencia, o se hace literatura. O se calla uno".

Nunca estuve, ya lo he dicho, en Kenley. Y lo lamento. Allí le hubiera agradecido las dos o tres cosas que sí las sé, las sé por él. Su paradigma fue la humildad de Sócrates: aunque ciertamente unos saben más que otros, todos somos iguales en la infinitud de nuestra ignorancia. El veintiocho de octubre de 1990, con motivo de su investidura como doctor *honoris causa*, repitió en el Paraninfo de San Bernardo un apólogo moral que le gustaba contar. Me refiero a la vieja historia que Sócrates contó en su juicio. Uno de sus jóvenes amigos, un miembro militante del pueblo de nombre Querefón, había preguntado al dios Apolo en Delfos si existía alguien más sabio que Sócrates, y Apolo le había contestado que Sócrates era el más sabio de todos. Sócrates halló esta respuesta inesperada y misteriosa. Pero, después de varios experimentos y conversaciones con todo tipo de personas, creyó haber descubierto lo que el dios había querido decir: por contraste con todos los demás, él, Sócrates, se había dado cuenta de lo lejos que estaba de ser sabio, de que no sabía nada. Y añadía Popper que "lo que el dios nos había querido decir a todos nosotros era que la sabiduría consistía en el conocimiento de nuestras limitaciones y, lo más importante de todo, en el conocimiento de nuestra propia ignorancia". Aprendió bien Popper esa lección socrática y su vida fue un enorme esfuerzo por alcanzar la honradez intelectual y por denunciar la traición de los intelectuales que camuflan la falsedad en una maraña de palabras vacías.

No hay atajos para el conocimiento, nadie está en el secreto de las sociedades felices. Pero hay datos, hay hechos, hay cosas, instituciones, vislumbres que están “falsados” por el paso del tiempo, que funcionan mejor que cualquier genial intuición salida del arrogante laboratorio de ideas de un filósofo que declama. Todo lo que ignora la naturaleza de las cosas es un artificio que actúa como un *boomerang*.

Y, sin embargo, es posible saber. Y es necesario avanzar en el conocimiento porque sólo el saber emancipa al hombre de sus servidumbres. *Sapere aude*, el viejo lema de los ilustrados, fue también su lema. Lo acreditó con una obra energuménica que durante más de sesenta años trastornó los métodos de investigación científica. Sin modestia ni vanidad se vio a sí mismo como el último filósofo de las Luces, no un constructor de un sistema, mucho menos un profeta o un mistagogo, sino un hombre entregado tan sólo, como Kant o Voltaire, a resolver problemas sometiendo al tamiz de la razón deductiva tanto la filosofía, como las matemáticas o la física. Sus inquietudes lo abarcaron todo, desde la historia de la ciencia a la teoría de las probabilidades, la lógica matemática, la historia o la epistemología. “No es porque las ciencias se hayan vuelto tan complejas por lo que no es posible abarcarlas a todas, dijo Popper, sino porque la Universidad ha fragmentado tontamente el conocimiento en disciplinas especializadas, cada una de ellas, sin necesidad, queda encerrada en su ritual y su vocabulario”.

Militante contra el relativismo moral o intelectual que se niega a ver lo objetivamente bueno como universalmente bueno y lo inicuo como humanamente intolerable, hizo lo que en su portentosa lucidez estuvo a mano para ponernos en los umbrales de un mundo mejor que nos animó a saber mirar y a disfrutar. Dijo y repitió, frente a los augures de la desesperanza y el nihilismo, que “nuestra sociedad es la más confortable, la más pacífica y la más autocrítica que haya existido jamás. En un período de tiempo muy corto ha progresado la justicia social, la libertad de elección de los individuos, la educación y la salud. Hemos aprendido también que ninguna mejora puede obtenerse por la violencia”. Se cuidó muy mucho de subrayar que no se trataba de una percepción personal, sino de un dato que lejos que dejarnos satisfechos en la contemplación narcisista de nuestro progreso, nos invitaba a seguir combatiendo la miseria, la injusticia o la barbarie que todavía sigue matando allí de hambre y aquí de colesterol.

Fue feliz. En 1986, al concluir su *Autobiografía Intelectual*, escribió de sí mismo: “Soy el más feliz de los filósofos que he conocido”. Quienes alguna vez estuvieron en Kenley, llegaron a quererle. Yo nunca estuve allí y lo lamento: sólo puedo admirar el prodigioso tamaño de su perspicacia. Y agradecerle la intuición de que de todos los cuentos, el menos perjudicial es el de la ciencia cuando se pone a pensar, y no sólo a observar y medir como acostumbra de un tiempo a esta parte.

Sólo quería decir que de todos los viajes que no he hecho, sólo echo de menos el que nunca me llevó a Kenley.

LOS LÍMITES DE LA RAZÓN: Karl Popper ante la *hybris* del hombre moderno

Pedro Schwartz

I. EL PROBLEMA

En las postrimerías del siglo XX, son curiosamente contradictorias las actitudes sobre el papel desempeñado por la razón en el avance de los conocimientos, la mejora de la sociedad, y el refinamiento de las costumbres, de los humanos. El hombre occidental vuelve a dudar de los beneficios que traen consigo la ciencia sin trabas, la sociedad abierta, y la moral libre.

La confianza en el progreso de las ciencias sigue firme, pues el público, consumidor de antibióticos, viajero en aviones, utilizador de ordenadores, agradece los beneficios técnicos del más profundo conocimiento de la naturaleza,

sea en el campo de la medicina, del transporte, o de la informática. Sin embargo, el movimiento verde está zafando la confianza ciega en la tecnología, al denunciar el desmedido crecimiento de la población, el abuso de los recursos energéticos, o la productividad artificialmente multiplicada de la agricultura.

Desmintiendo las excesivas certidumbres de Fukuyama, el triunfo de la democracia liberal y la economía de mercado, parece no ser tan incuestionado como en el momento de la caída del muro de Berlín en 1989, a los doscientos años exactos, por cierto, de la toma de la Bastilla. Tras dos siglos de soberbia racionalista se tambalea el optimismo progresista de la Ilustración. La democracia totalitaria amenaza por doquier: su cortejo de nacionalismos, pacíficos o cruentos, y de religiones fundamentales, nuevas o viejas, pone en peligro la frágil conquista del Estado de Derecho. Cunde también el temor a la libertad económica, pues se la cree, equivocadamente, basada en la explotación de los débiles por los poderosos, y se la culpa, en consecuencia, del paro en los países ricos y del hambre y la emigración en los pobres.

El más ruinoso de los tres bastiones del optimismo racionalista, —ciencia sin trabas, sociedad abierta, y moral libre—, es este tercero. Nunca ha estado tan difundido el puritanismo racionalista como hoy, desde la persecución de los fumadores, hasta la imposición del feminismo, pasando por la ideología del igualitarismo a ultranza. Y sin embargo cunden las denuncias de que la razón crítica,

habiendo socavado las creencias tradicionales, las reemplaza por el hedonismo, disuelve la familia, abre el alma del hombre moderno a todas las supersticiones, y sustituye la moral de la responsabilidad y el trabajo por la del goce inmediato.

Pese a que Popper estaba al tanto de todas estas jere miadas y a que había sido testigo directo de algunas de las mayores tragedias y crímenes de nuestro siglo XX, la I Guerra Mundial, la opresión comunista, la locura nazi, los *progroms* en Europa central, la II Guerra Mundial, seguía siendo un optimista: creía que nuestra época era la mejor de la historia de la humanidad y mantenía la esperanza en el progreso.

Hoy quiero comentar dos ensayos del maestro, en los que proclama su confianza en la “Emancipación a través del conocimiento” (1961) y presenta “Una visión optimista de la historia de nuestro tiempo” (1956). Los títulos de estos dos trabajos sobresaltan. ¿Sobre qué bases se atreve a defender la razón como instrumento de la liberación de los humanos? ¿Qué ve en nuestro tiempo que le lleve a pensar que la humanidad va por buen camino?

Adelantaré una parte de la contestación. Su concepto de la razón es muy distinto del los devotos de la diosa Razón de los revolucionarios franceses. La “razón” para él no es la diosa infalible, imparcial, inhumana de Robespierre. La razón, como el idioma, o la moneda, es una institución, una tradición social de discusión crítica, abierta y

libre. La razón no nos ofrece a los humanos garantía alguna de verdad, de tolerancia, de virtud.

Nuestras creencias han de someterse al contraste de los hechos, a la refutación de la realidad. Hemos de saber abandonar nuestras ideas más queridas si a la postre se revelan falsas o dañinas. La verdad es inalcanzable, aunque debemos buscarla con ahínco.

La razón no es una cualidad del individuo, sino una tradición social, que el individuo puede internalizar, en la medida en que se lo permitan sus pasiones, simulando, dentro de sí y con ayuda de su inteligencia, un diálogo crítico y abierto.

La razón no es superior o anterior a nuestros valores y no exime a los hombres de la formación moral y la educación sentimental.

Para Popper, el genio de nuestra civilización, otrora occidental, hoy mundial, consiste en esta visión, no diría yo escéptica, pero sí anti-dogmática del conocimiento, de la organización social, y de la moral. Sólo así se entiende que Popper la creyera superior a otras civilizaciones más compactas pero menos indagadoras de la verdad, menos respetuosas del prójimo, y menos enemigas de la crueldad y el dolor. Así se entiende que pese a todo mantuviera vivas sus esperanzas en la continuación del progreso de los humanos en el conocimiento, la libertad y la virtud.

II. LA DIOSA RAZÓN

Uno de los elementos centrales de la filosofía de Karl Popper es su concepción de la razón, no como una facultad individual, sino como una institución o tradición social.

No corresponde este concepto al uso común. En efecto, suele confundirse la inteligencia personal con la facultad de razonar. La inteligencia es viveza, astucia, rapidez, ideación, y resulta de nuestra necesidad de sobrevivir en la lucha por la vida. La facultad de razonar es una interiorización en el pensamiento del diálogo crítico que normalmente nace de una conversación con otras personas: al razonar, hablamos con nosotros mismos como si fuéramos dos o más personas, examinando los argumentos a favor y en contra de una tesis. En el capítulo 24 del segundo volumen de *La sociedad abierta y sus enemigos* atribuye Popper a Platón la creencia llena de soberbia de que un individuo pueda pensar que él razona y los demás no. Para razonar se necesita de los demás, real o virtualmente.

La posición que defendemos es muy distinta de la creencia popular y originalmente platónica de que la razón es una especie de "facultad" que diferentes hombres pueden poseer y desarrollar en grados muy distintos. Sin duda, las dotes intelectuales pueden diferir de esa manera y pueden contribuir a lo razonable de una persona; pero no necesariamente. La

gente lista puede ser muy poco razonable; pueden aferrarse a sus prejuicios y no esperar nada que valga la pena de los demás.

¡Cuántos agnósticos conocemos que no escuchan más que sus propias certezas! Incluso me atrevería a confesar que yo mismo en mi juventud caí en ese defecto russelliano. Sigue Popper:

Según nuestro punto de vista, sin embargo, no sólo debemos nuestra razón a los demás, sino que no podemos exceder a los demás en punto a ser razonables hasta el punto de irrogarnos un grado de autoridad; el autoritarismo y el racionalismo como los entendemos no son conciliables, ya que la discusión, que incluye la crítica, y el arte de escuchar la crítica, son la base de lo razonable.

Distingue pues Popper entre el pseudo-racionalismo de quienes creen que la razón es una diosa, que salió armada de la frente de Zeus, y el racionalismo de Sócrates, que es consciente de sus propias limitaciones.

El racionalismo total o a-crítico puede describirse como la actitud de las persona que dice, “no estoy dispuesto a aceptar nada que no pueda defenderse por la argumentación o la experiencia”.

En cambio, el racionalismo verdadero es el racionalismo de Sócrates. Es la conciencia de nuestras limitaciones, la modestia intelectual de quienes sabe cuán a menudo se equivocan y de cuánto dependen de otros para su conocimiento. Es el descubrimiento de que no podemos esperar demasiado de la razón.

Paradoja de paradojas, Popper llega a decir que un verdadero racionalista acepta que no hay justificación última para creer que del discurso crítico, de la conversación controvertida, saldrá la verdad. ¡El racionalismo parte “de una fe irracional en la razón”!, añade.

No es al caso entrar en detalle en la teoría del conocimiento de Popper y en la metodología sobre la que más duraderamente se basa su fama. Sin embargo recordaré que, en ese libro seminal que se titula *La lógica de la investigación científica* (1936), Popper subrayó que el conocimiento científico es siempre hipotético; que no puede garantizarnos una verdad siempre indemostrable; que sólo puede indicarnos, por medio del razonamiento o de la contrastación empírica, que quizá hayamos caído en una contradicción lógica o cometido un error de predicción y sugerirnos que debemos buscar una hipótesis explicativa nueva en todo o en parte, para incluir lo nuevo y corregir lo que “sabíamos”.

No les extrañe pues que Popper haya sido tan enemigo de las utopías, de la planificación totalitaria, de la construcción de un hombre nuevo, de las visiones escatológicas

de la historia. La diosa Razón tiene la cabeza en las nubes y los pies bañados de sangre.

III. LA EMANCIPACIÓN A TRAVÉS DEL CONOCIMIENTO

En 1961 pronunció Karl Popper una alocución por la radio bávara sobre su admirado Emmanuel Kant y en defensa de las "Luces", de la "Ilustración" que decimos los españoles, ese movimiento del siglo XVIII que puso su fe en la discusión crítica para promover el progreso de la humanidad. El que todo acabara en un baño de sangre revolucionario, cuyas más destacadas víctimas fueron el generoso, amable y bienintencionado rey Luis XVI y su bella reina Antonieta, carnicería que se prolongó con otras revoluciones insensatas y totalitarias como la soviética en 1917, no es razón para que neguemos los logros de la Ilustración. Como economista monárquico que soy, me duelen un poco las palabras de Edmundo Burke cuando lamentaba la muerte de la reina de Francia:

Pensé que diez mil espadas saltarían de sus vainas para vengar incluso una mirada que amenazara con insultarla. Pero la época de la caballería se ha terminado. Le ha sucedido la de los sofistas, economistas y calculadores; y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre.

Comentó Popper en esa conferencia radiofónica el ensayo de Kant titulado “¿Qué es la Ilustración?” (1785). En él criticaba Kant el estado de tutela en el que solía encontrarse el hombre, situación en las que no se atrevía a usar de su inteligencia sin una guía externa. Y exclamaba: *sapere aude*, atreúete a saber.

Insiste Popper en que sería un error pensar que Kant creía que la emancipación por el conocimiento es el único objeto de la vida. No necesitó que los románticos le recordasen que el ser humano no es puramente racional ni que el conocimiento racional no es lo mejor ni lo más sublime de la vida humana. Pero sí creía que el uso valiente de la facultad crítica y del intercambio razonable con otros hombres podían salvarnos de graves errores y ayudarnos a dar un sentido ético a la vida: la vida de hecho no tenía sentido si no se lo dábamos en el ejercicio de nuestra libertad de pensar y decidir.

Fue el sistema de terror de Robespierre el que enseñó a Kant, quien había acogido con aprobación la Revolución francesa, que se pueden cometer los crímenes más aborrecibles en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad; crímenes tan aborrecibles como los cometidos en nombre de la Cristiandad durante las Cruzadas, la caza de brujas, y la Guerra de los Treinta Años.

Si aceptamos los límites de nuestro conocimiento, y entendemos las condiciones institucionales de la razón, entonces la ilustración es sin duda alguna un instrumento

de emancipación y de progreso. Siempre será poco lo que sabemos, y siempre necesitaremos proteger la libre discusión como modo de precavernos de los errores, desde los más burdos hasta los más insidiosos. Empleemos la razón como el idioma, el derecho, y el dinero, cuatro grandes instituciones de la sociedad abierta: con respeto y con humildad.

IV. LA VISIÓN DE UN OPTIMISTA

Algunos años antes, en 1956, cuando el que escribe era un estudiante de Derecho, y acababa de comprar *La sociedad abierta* en una librería del Madrid franquista, Karl Popper pronunció una conferencia titulada "La historia de nuestro tiempo: la visión de un optimista".

En él propuso Popper cinco tesis que vienen como anillo al dedo para castigar varios errores de nuestro tiempo.

Su primera tesis es que la opinión pública de los países democráticos es demasiado bondadosa y un poco tonta. El mismo se incluía en esta inclinación a la inocencia. Como ejemplo de ella citó el sermón de un obispo de Bradford, que en el año de 1942, en plena guerra mundial, condenó como obra del diablo, no el régimen nazi ni el comunista, sino la sociedad británica. Este tipo de bobali-

conería no sólo incluía la simpatía hacia el comunismo, hoy fenecida, sino también la aceptación del nacionalismo.

La fe nacionalista es igualmente absurda. No estoy aludiendo al mito racial de Hitler. A lo que me refiero es más bien a un supuesto derecho natural del hombre, el supuesto derecho de una nación a la autodeterminación... Los Estados-nación no existen, porque los así llamados "pueblos" o "naciones" con los que sueñan los nacionalistas no existen.

Es señal de nuestra bobaliconería el que, partiendo del grave mal que supone la opresión de grupos nacionales, creamos que la auto-determinación nacional es un remedio factible.

La segunda tesis de la conferencia es que "nuestro mundo libre es de lejos la mejor sociedad que haya existido en el curso de la historia humana". Ello no quiere decir que no debemos remediar grandes males, como la pobreza, el desempleo y otras formas de inseguridad social, la enfermedad y el dolor, la crueldad penal, la esclavitud y otras formas de servidumbre, la discriminación religiosa y racial, la falta de oportunidades de educación, las rígidas diferencias de clases, la guerra.

Con este programa estamos de acuerdo todos los hombres de buena voluntad. Sobre los medios para ponerlo en práctica hay discrepancia y veremos que el mismo Popper

se mostró más escéptico con el paso de los años frente a los métodos social-demócratas típicos, puestos en práctica después de la II Guerra Mundial.

La tercera tesis es la de que, desde la Guerra de los Boers, le es imposible a una sociedad democrática llevar adelante una guerra de agresión. Digo llevar adelante, porque si la inicia, la opinión pública se encargará de detenerla. Pero tampoco hay que olvidar que una democracia, si es objeto de agresión, suele ser un enemigo temible.

La cuarta tesis es que "el poder de las ideas, especialmente las morales y las religiosas", es por lo menos tan importante como el de los recursos físicos.

Pero ese mismo poder, que puede resultar en los baños de sangre que hemos denunciado en la primera parte de este homenaje, exige como límite y freno la quinta tesis: la de que "es muy difícil alcanzar la verdad". De ahí que el poder de las ideas deba ir temperado por el respeto de la crítica y la discusión, y por la atención a las consecuencias de la puesta en práctica de tales ideas.

V. LOS EXPERIMENTOS PARCIALES

Una de las ideas más criticadas de Karl Popper es la de que las reformas sociales han de realizarse por experi-

mentos parciales, por medio de *"piecemeal tinkering"*, como dijo en su libro de 1946, *La miseria del historicismo*.

Para los totalitarios, la única manera de reformar la sociedad es hacerlo de arriba a abajo, limpiando la pizarra de instituciones tradicionales, creando un hombre nuevo que abandone el individualismo y egoísmo de la sociedad abierta. Sabemos por experiencia a donde conducen tales experimentos.

Por contraste, para aquellos liberales que basan su visión de la sociedad en un derecho natural revelado, esos experimentos huelen a ingeniería social y no respetan al hombre como un fin en sí mismo.

Sin embargo quiero acabar con unas palabras en favor de la observación de los efectos de lo que proponemos filósofos, economistas y sociólogos para remediar los males de nuestras sociedades abiertas.

Si Popper en 1945 era un social-demócrata moderado, en los últimos años de su vida había dejado de serlo, no porque renunciara a los fines éticos arriba detallados, sino porque creía que muchos de los métodos del Estado de Bienestar que él apoyaba en aquel entonces habían resultado contraproducentes.

Mi conclusión es que si nos abrimos a la crítica, actuamos con prudencia, y aprendemos de la experiencia, no

hay razón para que la difusión de las luces no nos lleve a un mundo cada vez más humano.

BIBLIOGRAFÍA

K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* [1934], London 1959. [Traducido con el título de *La lógica del descubrimiento científico*].

— *The Poverty of Historicism* [1944-45], London 1957 [Traducido con el título de *La miseria del historicismo*].

— *The Open Society and its Enemies* [1945], London 1957, vol. I. *The Spell of Plato*, vol. II. *The High Tide of Prophecy* [Traducido con el título de *La sociedad abierta y sus enemigos*].

— “The History of our Time: an optimist’s view” [1956], en *Conjectures and Refutations*, London 1963 [libro traducido con el título de *Conjeturas y refutaciones*].

— “Emancipation Through Knowledge” [1961], en A. J. Ayer Ed., *The Humanist Outlook*, London 1968.

KARL POPPER Y LA SOCIAL-DEMOCRACIA

Una entrevista inédita de Sir Karl Popper con Pedro Schwartz en Penn, Buckinghamshire, el 6 de junio de 1982

Pedro Schwartz: Sir Karl, en su *Sociedad abierta* dijo usted que “el principio de no-intervención, de un sistema económico sin freno, debe ser abandonado; si queremos salvaguardar la libertad, debemos exigir que la política de libertad económica ilimitada sea reemplazada por la intervención planificada del Estado. Debemos exigir que el capitalismo irrestricto ceda el paso a un intervencionismo económico” (cap. 17). ¿Qué piensa usted ahora del “intervencionismo democrático fragmentario”, o de la social-democracia, como se la llamaba en su Austria nativa?

Karl Popper: Una sociedad socialista que es libre es una sociedad hermosa. Me gustaría vivir en una sociedad igualitaria, en la que no hubiera que preocuparse del dinero. Sin embargo, me pregunto si no sería un sueño imposible que podría transformarse en una pesadilla tiránica. [Sir Karl se levanta para tomar el volumen II de su *Sociedad abierta*]. En la nota 4 al capítulo 18, cité una sensible dedicatoria de los *Diálogos de Moscú* de Hecker. [Lee]: “Hecker habla aquí del socialismo como ‘un orden social en el que ya no habrá lucha de clases o de razas, y donde todos compartirán la verdad, la bondad y la belleza’ ¡A quién no le gustaría el Cielo en la Tierra! Y sin embargo, tiene que ser uno de los primeros principios de la política

racional el que no podemos tener el cielo en la tierra”. [Vuelve la página y sigue leyendo]: “Estas reflexiones no tienen por objeto el sugerir que es imposible conseguir avances incluso rápidos... Sólo quiero insistir en que debemos esperar que cualquier eliminación de un mal creará, como repercusiones no queridas, un cúmulo de males nuevos aunque posiblemente menores”.

P.S.: Hablaba usted de la tiranía como un posible resultado del intento de establecer el socialismo.

K.P.: De la misma forma que la Inquisición mató por el bien de las almas, los socialistas han matado en nombre de una sociedad igualitaria en la Tierra. Quien crea que puede matar a gente inocente en pro de una idea, incluso matar niños inocentes para causar más eficazmente el terror, y así traer más cerca la realización de su visión, es un megalomaniaco, no es sino un criminal.

P.S.: Pero volvamos a nuestro problema original, que no era la dictadura del proletariado ni el terrorismo tan difundido hoy, sino los objetivos de la social democracia.

K.P.: Entonces añado que objetivos incluso más modestamente formulados que el de Hecker, pongamos, paz, seguridad y un buen pasar para todos, son otra vez “el Cielo en la Tierra”.

P.S.: Pese a todo, Brian Magee, el destacado filósofo y miembro del partido laborista pudo escribir: “Soy un social

demócrata, y creo que el joven Popper desarrolló como nadie lo había hecho hasta entonces lo que deberían ser las bases de la social democracia". Es injusto presentarle a usted como un defensor del Estado de Bienestar?

K.P.: Es cierto, se me puede ver como un defensor del Estado de Bienestar mientras mantengamos los ojos bien abiertos a las consecuencias no queridas de su establecimiento. En especial, debemos estar atentos al hecho de que, si privamos a las personas de ciertas responsabilidades es posible que privemos su vida de sentido. Así por ejemplo, es una buena cosa que la gente con talento que no podría pagarse la Universidad pueda estudiar, pero al hacer el estudio demasiado fácil privamos del valor de su logro a quienes estaban dispuestos a cualquier sacrificio para entrar en el mundo del saber.

P.S.: Insisto. Le he oído expresar su escepticismo sobre los efectos milagrosos del libre mercado y me ha parecido verle distanciarse de la actitud librecambista a ultranza de su viejo amigo Friedrich von Hayek.

K.P.: No hay que ser dogmático en nada. Donde sea posible hay que crear ciertamente un libre mercado. De otro modo la economía corre el peligro de producir bienes que nadie quiere o nadie necesita. Pero por otra parte, no estoy convencido en absoluto de que no se pueda hacer nada para reducir el paro. Es verdad que me opongo decididamente a la tasa de inflación que se acepta como normal en la actualidad, pero creo que los economistas

han fallado en su análisis de la relación entre el desempleo y la inflación. Una cosa está clara: tanto la inflación como el desempleo son consecuencias no queridas de nuestros actos. Supongo que no se puede alcanzar el pleno empleo sin algo de inflación: sería útil, sin embargo, saber qué tipo de acciones hacen imposible que tengamos poco paro con una inflación baja; y no lo sabemos...

P.S.: Volvamos a Hayek y su fe en la competencia. Me ha dicho usted en numerosas ocasiones que no cree que sea factible la propuesta de Hayek de que se establezca la competencia monetaria y la libre emisión de billetes de banco por compañías privadas.

K.P.: La emisión privada de dinero no es una solución factible. La persona privada normal, como yo, que no leo la prensa, o un trabajador en una fábrica de automóviles, o un obrero de la construcción, no son capaces de descubrir quién es un emisor de dinero de confianza. Inevitablemente, seríamos las víctimas de una información poco fiable. Yo no querría abandonar el lujo de no tener que leer periódicos. Todos seríamos como esa solterona de buen corazón en la novela de Mrs. Gaskell, *Cranford*, que perdió todos sus ahorros en la quiebra del banco local.

P.S.: Soy menos escéptico que usted en cuanto a la propuesta de Hayek de dinero privado. Funcionó en Escocia durante el siglo y medio previo a la ley de Peel de 1844. También en España funcionó mal que bien durante un cuarto de siglo después de la ley de Sociedades de

Crédito de 1856. En Escocia el sistema se regulaba a sí mismo gracias a la existencia de un centro de compensación en el que se cotizaban los billetes de los diversos establecimientos, donde se mostraba el juicio de los banqueros sobre los billetes de los demás. En cualquier caso, se podría elegir un sistema menos extremo, dando curso legal en todos los países a los billetes de los demás banqueros centrales. Lord Robbins (1898-1984) a menudo me dice lo que le habría gustado ahorrar y recibir su pensión en francos suizos.

K.P.: Lionel tiene razón, ¡a mí también me habría gustado! Pero Hayek acierta en sus reflexiones sobre cómo reformar nuestro sistema democrático para hacerlo más estable. Su propuesta sobre cómo organizar las dos Cámaras no tiene por qué seguirse exactamente en todos sus detalles. Pero sería bueno si la Cámara Alta se cerciorara de que la Cámara Baja no violase determinados principios. Esto no tendría por qué impedir las reformas paulatinas. Una idea excelente es el asegurarse de que la Cámara Baja no puede promulgar leyes que pongan en peligro los principios democráticos.

P.S.: Recuerdo que nos dijo usted más de una vez en su seminario de la *London School of Economics* que creía usted que la sorprendente victoria del partido laborista en las elecciones inglesas de 1945 se debía principalmente a una conversión moral de las clases medias británicas, que pensaron que había llegado el momento, después de los

sufrimientos de la década de 1930 y de la mortandad de la guerra, de entrar en la Nueva Jerusalén de la equidad, la compasión, la hermandad. ¿Se ha malogrado este sueño?

K.P.: Es la influencia de la izquierda la que nos lleva a plantear preguntas de “sí o no”. ¿Por qué, en vez de preguntarnos si “el Estado de Bienestar ha sido un éxito o un fracaso”, no pensamos en las maneras de mejorarlo? En aquellos días, cualquiera que hiciese una tímida crítica del Servicio de Salud tal como lo creara Aneurin Bevan [1867-1960, ministro de Salud en el primer gobierno de Attlee], era acusado de ser un enemigo total de un Servicio de Salud público. El defecto principal es una burocracia creciente: no se toman medidas para detener lo que parece un crecimiento exponencial de la burocracia.

La actitud resignada ante la burocratización se asemeja a la creencia en lo inevitable de una mecanización creciente como un signo ineludible del progreso histórico; o a la aceptación de la necesidad de organizarse a lo grande, grandes hospitales, grandes almacenes. Todo esto tiene una aire historicista, lo que me recuerda un cuento. Los pasajeros de un avión que acaba de despegar oyen un mensaje por los altavoces del aparato: “Señoras y señores. Este es el primer vuelo totalmente automatizado de la historia. Hemos eliminado completamente el elemento humano de los sistemas de este avión y por lo tanto quedan eliminados todos los posibles fallos... posibles fallos... posibles fallos...”.

P.S.: ¿Erraron los británicos cuando votaron en favor del Estado de Bienestar en 1945? ¿No prefiere usted una sociedad más libre como la de los Estados Unidos?

K.P.: La comparación no es justa. Los EEUU han ido introduciendo más y más regulación en los últimos años y probablemente han llevado las cosas tan ineptamente como nosotros en Gran Bretaña. Hay más “bienestar” en los EEUU que aquí y ciertamente más burocracia.

P.S.: La moderna social-democracia tiene elementos de revancha que se apartan de lo que es ético. ¿Recuerda usted cuando Denis Healey [Canciller del Exchequer en los gobiernos de Wilson] dijo que “cargaría de impuestos a los ricos, hasta que les crujieran las pepitas”?

K.P.: Healey ha cambiado mucho desde entonces. Es ridículo el ver la riqueza como necesariamente mala. La vieja idea de Proudhon de que “toda la propiedad es un robo” es ridícula. Muy al contrario, los pobres siempre han participado en la riqueza de los ricos de alguna manera, aunque sólo sea gracias al gasto de los ricos.

Pero estoy a favor de impuesto sobre la renta progresivo. ¿Cuán progresivo? Si la escala es demasiado empinada, no sólo se fomenta la evasión, sino que incluso se frena el crecimiento económico. No veo razón alguna para intentar expropiar a quienes se encuentran en lo alto de la escala. Para mí la selectividad significa una reducción del peso del impuesto para los pobres. La idea de Milton Friedman

de un "impuesto negativo sobre los ingresos" me parece excelente; podría ser una buena idea el introducirlo y comprobar sus resultados por el método de prueba y error.

P.S.: Veo que no utilizaría usted el impuesto para confiscar los ingresos de los ricos. Pero, ¿no pondría usted límite a la herencia y a la acumulación de riqueza no procedente del trabajo?

K.P.: John Stuart Mill propuso mejor solución a este problema que los impuestos de sucesiones expropiatorios que hoy se cargan. Quería limitar lo que una persona pudiese recibir por herencia, pero sin limitar el derecho de legar lo que es de uno, con tal de que el benefactor esparciese sus legados. Es la idea de expropiar, de quitar, lo que me hace dudar. Así por ejemplo, no creo que los pobres se beneficien mucho de un impuesto sobre el patrimonio, y la base moral de tal impuesto es más que sospechosa. Si volvemos a la vieja frase de Healey, creo que es fundamentalmente errónea la idea de que es de nuestra incumbencia el decir cuánto debe poseer otra persona. Mientras yo tenga bastante para vivir, no es cosa mía el que también haya otras personas que son muy ricas.

P.S.: ¿Aplicaría usted este razonamiento a la distancia entre países ricos y pobres?

K.P.: El intento de luchar contra la pobreza con donaciones a los pueblos subdesarrollados parece haber fallado.

En la práctica, la ayuda extranjera acaba en los bolsillos de los influyentes y los ricos. Parece que no hemos descubierto la forma de asegurarnos de que los fondos de ayuda directa vayan a la gente que más la necesita o que mejor sabría usarla.

P.S.: ¿Diría usted que la solución podría encontrarse en un cambio de costumbres políticas en los países subdesarrollados, así como en mayor libertad de comercio para sus exportadores y sus consumidores?

K.P.: En cualquier caso no deberíamos concurrir en la idea de que somos nosotros quienes hemos causado su pobreza explotándolos y que la ayuda no es sino reparación. Todo esto es sencillamente falso. Quizá hubiera explotación en el siglo XIX, tanto entre naciones como entre clases. Pero hoy en día son a menudo los llamados representantes de los pobres quienes explotan la sociedad. Recuerdo que, después de la guerra, cuando volvíamos a Inglaterra desde Nueva Zelanda, el barco no conseguía salir del puerto. El sindicato de estibadores se había declarado en huelga y no les importaba que unos alimentos que Inglaterra necesitaba malamente estuviesen pudriéndose en la bodega. Era un sindicato cerrado, el trabajo de hecho lo hacían trabajadores temporales con una paga mucho menor, a los que llamaban "gaviotas", porque se posaban en el borde del muelle en espera de que la llamada caprichosa de un estibador les permitiese ganar algo de dinero. Ese sindicato, me dicen, ha sido disuelto, pero siguen abundando casos de chantaje a expensas de los

pobres en todas las sociedades. No se puede confiar en la humanidad de nadie, ni siquiera de los obreros.

[Sir Karl mira con preocupación las abundantes notas que estoy tomando y decide insistir en lo provisional de cuanto decimos sobre la sociedad].

K.P.: Lo más importante es recordar que todas estas reflexiones mías son muy provisionales. La gente que cree que sabe es víctima de una ideología. Una actitud socrática es la única que se pueda tomar. Siempre hay que mantener una actitud abierta y estar dispuesto a aprender de los errores cometidos.

[Después de pensar un rato, resume su postura en tres puntos:]

K.P.: Mi primer punto es que sabemos muy poco y que no podemos alcanzar la perfección en esta Tierra. Por tanto, debemos proceder con muchísimo cuidado, asegurándonos de que nuestras teorías no son mera ideología sino que se apoyan en un resultado práctico.

Mi segundo punto es que la experiencia nos enseña que los verdaderos explotadores son los burócratas y que la burocracia es el mayor mal de nuestro tiempo.

Mi tercer punto es que el deseo de poseer y triunfar es un rasgo humano incorregible. La Nueva Izquierda, bajo

un disfraz de desinterés económico, también desea el éxito. La distancia entre los políticamente poderosos y los políticamente débiles es mayor y más permanente que la que media entre ricos y pobres. No es esa izquierda muy partidaria de dividir el poder de tal manera que ningún individuo o asamblea goce de un monopolio de poder, por muy legítimo que sea su origen.

Muchos de los partidarios de la Nueva Izquierda admiten que no son demócratas, pero ni ellos ni muchos de nosotros vemos que su deseo de alcanzar un monopolio esté relacionado con su creencia de que están en posesión de la verdad.

POR UNA ÉPICA DE LA RAZÓN

Alejo Vidal-Quadras

Durante el simposio organizado con motivo del octogésimo cumpleaños de Sir Karl Popper por el Ayuntamiento de Viena y la Radiotelevisión austriaca del 24 al 26 de mayo de 1983, el Catedrático de Fisiología de la Universidad de Estrasburgo, Profesor Alexander Petrovic, se refirió al homenajeado como "San Popper", entre el regocijo y los aplausos de los asistentes. El propio Sir Karl protestó con un enfático "¡Por Dios!", demostrativo de que incluso en las interjecciones, conservaba una gran precisión argumentativa. Sin embargo, el motivo por el cual el ilustre médico había elevado a Sir Karl a los altares era de peso. Según Petrovic, cada vez que sentía la tentación de utilizar el procedimiento investigador consistente en buscar aquellos datos que reforzasen sus hipótesis de diagnóstico en vez de esforzarse en hallar los que pudiesen contradecirlas, una devota invocación a "San Popper" le apartaba del desliz metodológico y de la perversión epistemológica.

Aunque pudiera parecer que este intento de reducir las reglas del trabajo científico a las de la práctica ascética, no está demasiado justificado, a mi me parece un hábito de lo más recomendable. Todos deberíamos encomendarnos a "San Popper" con cierta frecuencia, y como mínimo, al levantarnos, al acostarnos y antes de que el Gobierno socialista ponga en marcha su vigésimoséptimo plan de convergencia con Europa.

Porque el legado de Popper, destilado hasta la quintaesencia en su célebre frase "Este no es un mundo que confirma verdades, sino que refuta errores", es de aplicación universal, y es lo que hace de él, en el sentido más potente de la palabra, un clásico. Su lúcida prescripción de que no renunciemos jamás a la verdad, pero no caigamos en la claudicación de la certeza, es válida en todas las circunstancias y en todos los campos. Pocos pensadores han sido capaces, como él lo fue, de construir una teoría del conocimiento insuflada de forma tan natural y enriquecedora en ámbitos tan diversos como las ciencias de la naturaleza, la creación literaria, la economía, las artes plásticas, la antropología, la historia o la organización social, y fecundarlos e iluminarlos para ofrecer, en todos ellos, perspectivas esclarecedoras e inéditas.

Popper solía decir que el cerebro humano es, en sí mismo, una teoría, una hipótesis indagadora de la realidad, y escribió un libro con Sir John Eccles sobre cuestión tan sugerente. Desde este punto de vista, no cabe duda de que el cerebro de Karl Popper constituyó una hipótesis de

fuerza sobrecogedora, que trazó un rumbo apasionante y seguro en el océano proceloso de las ideas, cuyos arrecifes y bajíos cartografió con inigualada maestría.

De entre las múltiples aportaciones de Popper, cuya simple mención ocuparía varias sesiones como la que nos reúne, quisiera solamente esbozar un brevísimo atisbo de unas pocas de especial interés para aquellos que trajinan —que trajinamos— el dominio bullicioso, sincopado y resbaladizo de la política. Lo que a continuación expondré es el resultado de examinar algunas experiencias personales, no todas placenteras, a la luz de las enseñanzas popperianas. Me disculpo de antemano por lo que puedan tener de subjetivo, pero estoy seguro de que Pedro Schwartz y Mario Vargas Llosa hablarán desde atalayas más altas y ambiciosas.

Carácter rastrero del método inductivo

Popper sentía un profundo disgusto por el método inductivo, que siempre le inspiró comentarios despectivos. Lo llamaba “propaganda de Bacon”, filósofo que no contaba con su simpatía y al que consideraba falto de vigor y de temple. Y es que, realmente, alguien de cuya pluma surgiera una máxima tan pusilámene como *Natura non nisi parendo vincitur*, difícilmente podría encajar con la visión popperiana del conocimiento entendido como em-

presa arriesgada, que a través del ensayo y del error, del abordaje activo a la experiencia, sale al encuentro de los hechos y los aprehende doblegando su aparente desorden. Popper condenaba como falsas tanto la teoría lógica como la fisiológica de la inducción y se negaba a admitir la existencia de reflejos condicionados. Las secreciones del perro en el experimento de Pavlov debían interpretarse como el resultado de una teoría, como el húmedo y excitante descubrimiento de la ley por la cual al sonar la campana llegaba la comida, y no como un aprendizaje por repetición, ciego y ajeno a la consciencia. La restallante frase: "El mundo no nos entra por la vista. Nos sale por la mirada" resume a la perfección la repugnancia intelectual que sentía Popper por la mera acumulación de datos como método de adquirir un conocimiento digno de tal nombre.

La traslación al terreno político de las obvias limitaciones del procedimiento inductivo sitúa en sus justos y decepcionantes términos a los adictos a las encuestas como fuente excelsa de información y piedra angular de la toma, o más frecuentemente, de la falta de toma de decisiones en la gestión pública. Las iniciativas y las estrategias políticas no deben ser el reflejo adocenado y automático de los sondeos de opinión, sino el resultado consciente y activo de nuestras convicciones operando sobre una realidad previamente auscultada y analizada. La sociometría es una disciplina auxiliar, y cuando se erige en protagonista denota la existencia alarmante de dos patologías graves: la ausencia de un proyecto político bien articulado y la supeditación del rigor ético a la conveniencia electoral alicorta.

Cuando un partido de oposición es acusado de tener excesiva prisa, de ejercer una presión abrumadora e implacable sobre el Gobierno, de caer como un ave rapaz sobre un adversario vacilante, detrás de esta letanía quejumbrosamente defensiva, late la nostalgia por el planteamiento inductivo. Dejad que la naturaleza siga su curso, permitid que los ciclos biológicos se cierren serenamente, alargad lánguidamente la mano hacia la fruta madura, esperad a la puerta de vuestra sede el paso de nuestro túmulo seguido de plañideras de cuota, de prófugos volátiles y de cooperativistas sin techo; esa es la cantinela que llega desde las sirenas encaramadas al *Novum Organum* y que es de todo punto inaceptable desde un enfoque popperiano. ¿De qué sirve que un cadáver contemple por fin el paso de otro cadáver, eso sí, muy inductivamente? La doctrina del viejo maestro sería en esta cuestión muy clara: Sed despiadadamente críticos, no deis cuartel a lo que percibís honestamente como equivocado y dañino, exhibid valientemente al sol vuestras alternativas y perseguid la victoria con ardor. Popper jamás se limitó a esperar que el marxismo, el psicoanálisis o la aproximación sociológica de Kuhn a la Historia de la Ciencia se desplomaran por sí solas. Combatió estas doctrinas sin descanso, en un cuerpo a cuerpo intelectual lleno de arrojo y decisión. Esta es la insobornable lección que su distanciamiento del método inductivo nos ha dejado y que no sería bueno olvidar.

El consenso como renuncia a la verdad

Una de las constantes del pensamiento de Karl Popper, que gustaba de repetir sin miedo a la reiteración, era su afirmación indubitada de la existencia de la verdad. El hecho de que esta aseveración optimista y consoladora fuera indefectiblemente acompañada de la advertencia de que la verdad absoluta es inasequible y de que todas las verdades a nuestro alcance son provisionales, simples etapas en un camino interminable, expuestas sin remedio a la falsación, no atenuaba ni un ápice la rotundidad de la única proposición que, para él, no admitía ser refutada, a saber, que la verdad existe y que nuestra misión en esta vida es perseguirla sin dejarnos vencer por el desaliento. La superación de la mecánica newtoniana por la teoría de la relatividad no disminuyó la grandeza impresionante del edificio de la gravitación universal elaborado por el mayor genio que jamás haya profesado en el *Trinity College*, de la misma forma que el descubrimiento de las mutaciones por De Vries no oscureció la brillantez de la intuición de Darwin, o la explicación de la estructura atómica a partir de la teoría cuántica intensificó aún más la admiración que hoy nos suscita la ordenación pionera de los elementos químicos por Mendelejev. El néctar de la verdad no se hizo para nuestros labios, pero hemos creado sucedáneos cada vez más admirables y debemos perseverar en ello.

Esta presencia de la verdad, aunque sea en un horizonte siempre lejano, tiene consecuencias sobre un concepto

político, que se traduce en una práctica frecuente, y que se conoce como consenso. Si queremos ser consistentes con la adhesión popperiana a la existencia de la verdad, la idea de consenso resulta abyecta y ha de ser reemplazada por otra, que cumpliendo los mismos objetivos, se desprenda de su carga degradante y viscosamente relativizadora. En efecto: ¿Qué es un consenso? ¿En qué consiste el éxito de tal operación concurrencial?

En el consenso, un conjunto de verdades parciales se armonizan sobre la base de la renuncia previa a establecer la verdad. Es decir, cada uno de los discrepantes admite que la verdad no existe y a partir de premisa tan estimulante y fortalecedora, se configura un híbrido entre el as en la manga y la goma de mascar. Habitualmente, se redacta un papel que para poder ser firmado por todo el mundo, no dice absolutamente nada, con lo que el consenso se concreta en la formalización solemne de la inutilidad. En términos médicos, un consenso sería un placebo, pero con un inconveniente grave: rara vez es inofensivo. Al anular los fragmentos de verdad que se reúnen en una interferencia tan destructiva como frustrante, el balance neto es una disminución de la cantidad y calidad de verdad en el universo. Los consensos son sumideros de la verdad y, como tales, han de ser evitados. Uno de los pocos gestos nobles que se pueden hacer en política es resistirse a participar en un consenso e intentar convertirlo en algo distinto, llámese acuerdo, transacción, pacto o reconocimiento puro y simple de que el contrario está cargado de razón. Por supuesto, tampoco hay que desdeñar de entrada

el placer exquisito de hacer morder el polvo dialéctico al oponente, delicia a la que sólo son insensibles los que circulan por los numerosos hemiciclos del país equipados con la peligrosa y peregrina opinión de que en la política hay un sitio para los mansos de corazón.

Cuando la suma de verdades parciales que se conjugan desemboca en una verdad superior y más completa, la verdad propia puede ser cedida en aras de la gobernabilidad, la paz o la convivencia tolerante. Pero cuando nuestro trozo de verdad corre el peligro de ser engullido por las fauces del consenso esterilizante, dejándonos el vacío por todo consuelo, hay que aferrarse a sus jirones y asumir la incomodidad de la soledad o del ostracismo. Popper nunca se avino a consensos sobre sus convicciones, que surgían de un razonamiento crítico exhaustivo y nos marcó un ejemplo indeleble. Si nuestra conciencia y nuestro intelecto han formulado su veredicto después de templararlo mediante el contraste abierto con la evidencia empírica y la coherencia interna de nuestros criterios morales, estamos en condiciones de prescindir del consenso para contentarnos con una porción, por minúscula que sea, de la verdad.

Por una épica de la razón

Si tuviese que extraer un único mensaje, una caracterización esencial de la ingente obra de Popper, me inclinaría

por su invitación implícita, pero permanente, al combate intelectual como única forma digna de vida. Al recordarnos que sólo somos personas en el Mundo Tres, que aquello que nos hace humanos es la continua interacción de nuestra mente consigo misma y con la de los demás, Popper nos muestra la senda gloriosa que nos permite superar el castigo originario. Fuímos irremisiblemente apartados del árbol del conocimiento, pero se nos entregó la espada de la inteligencia. Privados del regalo de ser felices, se nos otorgó el difícil honor de ser libres.

Al resumir toda su poderosa epistemología en la sentencia "Nosotros inventamos las teorías y nosotros acabamos con ellas", Popper configuró una epopeya interminable y exaltante a la que sólo nos podemos sustraer si rebajamos intolerablemente nuestras metas como seres humanos. Al desmitificar los *a priori* kantianos y someterlos a la falsabilidad, nos indicó la vía para vencer a aquellas doctrinas políticas reduccionistas que se apoyan en instintos primordiales pretendidamente inamovibles. El raciocinio crítico, nos dijo, puede derrotar a la envidia, a la identidad grupal y al altruismo de la horda, y ese es el lance que los paladines de la libertad deben librar con nobleza, pero sin concesiones.

Curiosamente, la teoría del conocimiento de Popper proporciona una respuesta a la advertencia de Hayek sobre la necesidad de motivaciones emocionales para hacer prevalecer la causa de la libertad. Popper, que, sobre todo en sus últimos años, estuvo especialmente preocupado por

atraer a los jóvenes a las tareas que valen realmente la pena, sabía que la juventud se moviliza mejor si se apela a su generosidad y a su valor. Por eso, hizo del cultivo de la inteligencia y de la falsación objetiva una misión exigente y una vocación heroica.

Si el mundo está biológica, racional y metafísicamente abierto, la búsqueda del Grial tiene sentido, aunque sus contornos sean borrosos para nuestros ojos imperfectos, cuya mirada se confunde con el deseo de ver. El azar es el nombre que damos a nuestra ceguera, porque en una dimensión que nos trasciende, hay un camino trazado, y es un camino ascendente. No somos Sísifos desesperados e impotentes, sino alpinistas esforzados hacia una cumbre eternamente rodeada de nubes. El optimismo vital y pletórico de Popper es incompatible con el escepticismo existencial y la ambigüedad ética que, en su cosmovisión, son asimilados a formas inaceptables de vileza.

Conjeturas y Refutaciones y La Sociedad Abierta y sus Enemigos fueron redactados en prosa, pero de sus páginas tersas y rigurosas brota una llamada esculpida en hexámetros vibrantes e intemporales que canta a la indisoluble identidad de verdad y libertad, que transforma cada hipótesis sobre la realidad en una aventura impregnada de emoción y de riesgo, que autoriza a desear el absoluto pero que condena su mención explícita como una blasfemia, que invita a mejorar incesantemente el mundo y los seres humanos persiguiendo un ideal tan inalcanzable como tangible, que anima a establecer una jerarquía de

los valores y a perfilar nítidamente sus fronteras, y que insta a la conquista inteligible del planeta como un imperativo ético.

Popper consideraba la poesía, la música, la pintura y las ciencias de la naturaleza las actividades más excelsas de nuestra especie. Quizá por eso se dedicó intensamente a la teoría del conocimiento y a las ciencias sociales para conseguir una hazaña sólo posible desde su cabeza prodigiosa y su impresionante estatura moral: escribir para todas las generaciones y todas las épocas, al igual que aquel bardo ciego que hace dos mil ochocientos años fundiera por primera vez la libertad y la belleza, una mezcla impagable de poema, sinfonía, fresco multicolor y teorema, que alumbra una nueva épica, una cálida, expectante y redentora épica de la razón que nos reconcilia, rezumante de humanidad y de esperanza, con nuestro destino mortal.

Índice

Páginas

Omnisciencia, falibilidad y tolerancia. El homenaje de un político a Karl Popper, <i>José María Aznar</i>	7
La odisea de Karl Popper, <i>Mario Vargas Llosa</i>	17
Karl Popper, un eco de Sócrates, <i>Gustavo Villapalos</i>	61
Los límites de la razón: Karl Popper ante la <i>hybris</i> del hombre moderno, <i>Pedro Schwartz</i>	67
Por una épica de la razón, <i>Alejo Vidal-Quadras</i>	93

PAPELES DE LA FUNDACIÓN

- Nº 1 La Financiación de los Partidos Políticos.
—Pilar del Castillo—
- Nº 2 La Reforma del Impuesto sobre Sociedades.
—Francisco Utrera Mora—
- Nº 3 La Conclusión de la Ronda Uruguay del GATT.
—Aldo Olcese Santonja—
- Nº 4 Efectos del Control de los Arrendamientos Urbanos.
—Joaquín Trigo Portela—
- Nº 5 Una Política de Realismo para la Competitividad.
—Juan Hoyos Martínez de Irujo—
—Juan Villalonga Navarro—
- Nº 6 Costes de Transacción y Fe Pública Notarial.
—Rodrigo Tena Arregui—
- Nº 7 Los Grupos de Interés en España.
—Joaquín M. Molins López-Rodó—
- Nº 8 Una Política Industrial para España.
—Recopilación de las ponencias del seminario coordinado por
 Joaquín Trigo Portela—
- Nº 9 La Financiación del Deporte Profesional.
—Pedro Antonio Martín—
—José Luis González Quirós—
- Nº 10 Democracia y Pobreza.
—Alejandro Muñoz-Alonso—
- Nº 11 El Planeamiento Urbanístico y la Sociedad del Bienestar.
—Manuel Ayllón Castillo—
- Nº 12 Estado, Libertad y Responsabilidad.
—Michael Portillo—
- Nº 13 España y la Unión Monetaria Europea.
—Pedro Schwartz Girón—
—Aldo Olcese Santonja—
- Nº 14 El Gasto Público y la Protección de la Familia en España:
 Un Análisis Económico.
—Francisco Cabrillo—
- Nº 15 Conceptos básicos de política lingüística para España.
—Francisco A. Marcos Marín—

- Nº 16 Hacia un Cuerpo de Ejército Europeo.
—Gabriel Elorriaga Fernández—
- Nº 17 La Empresa Familiar en España.
—Coordinadores: Aldo Olcese y Juan Villalonga—
- Nº 18 ¿Qué hacer con la Televisión en España?
—Luis Núñez Ladevéze—
- Nº 19 La posición del contribuyente ante la Administración y su futuro.
—Elisa de la Nuez Sánchez-Cascado—
- Nº 20 Reflexiones en torno a una Política Teatral.
—Eduardo Galán—
—Juan Carlos Pérez de la Fuente—
- Nº 20 Los teatros de Madrid, 1982-1994.
Anexo —Moisés Pérez Coterillo—
- Nº 21 Los límites del pluralismo
—Álvaro Delgado-Gal—
- Nº 22 La industria de defensa en España
—Juan José Prieto Viñuela—
- Nº 23 La libertad de elección en educación
—Francisco López Rupérez—
- Nº 24 Estudio para la Reforma del Impuesto sobre Sociedades
—Juan Costa Climent—
- Nº 25 Homenaje a Karl Popper
—José María Aznar, Mario Vargas Llosa, Gustavo Villalpalos,
Pedro Schwartz y Alejo Vidal-Quadras—

FUERA DE COLECCIÓN

- Razón y Libertad.
—José María Aznar—
- Política y Valores.
—José María Aznar—
- Un compromiso con el Teatro.
—José María Aznar—

PAPELES DEL INSTITUTO DE ECOLOGÍA Y MERCADO

- Nº 1 Repoblación forestal y política agrícola.
—Luis Carlos Fernández-Espinar—

- Nº 2 El agua en España: problemas principales y posibles soluciones.
—Manuel Ramón Llamas Madurga—
- Nº 3 La responsabilidad por daño ecológico: ventajas, costes y alternativas.
—Fernando Gómez Pomar—
- Nº 4 Protección jurídica del medio ambiente.
—Raúl Canosa Usera—

FUERA DE COLECCIÓN

Mercado y Medio Ambiente.
—José María Aznar—

FUNDACIÓN PARA EL ANÁLISIS Y LOS ESTUDIOS SOCIALES

PATRONATO

PRESIDENTE: *José María Aznar López*

VOCALES

*Esperanza Aguirre Gil de Biedma, Miguel Blesa de la Parra, Pío Cabanillas Alonso,
Juan Fernández-Armesto Fernández-España,
Carmen Fraga Estévez, Antonio Fontán Pérez,
Ignacio Gómez-Acebo Duque de Estrada, Juan Hoyos Martínez de Irujo,
Jaime Lomo de Espinosa y Michels de Champourcin, Juan José Lucas Jiménez,
Sebastián Martín Retortillo, José María Michavila Niñez,
Alejandro Muñoz-Alonso Ledo, Aldo Olcese Santonja,
Marcelino Oreja Aguirre, Félix Pastor Ridruejo,
José Pedro Pérez-Llorca Rodrigo, Manuel Pizarro Moreno,
Federico Carlos Sainz de Robles, Pedro Schwartz Girón,
Jesús Trillo-Figueroa Martínez-Conde, Juan Villalonga Navarro,
Tomás Villanueva Rodríguez.*

SECRETARIO GENERAL: *Miguel Ángel Cortés Martín*

DIRECTOR GENERAL: *Alfredo Timermans del Olmo*

CONSEJO ASESOR

*Fernando Becker Zuazua, Pilar del Castillo Vera, Gabriel Elorriaga Pisarik,
José Luis González Quirós, José Luis Martínez López-Muñiz,
Eugenio Nasarre Goicoechea, Baudilio Tomé Muguruza.*

Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales

San Agustín, 15 - 1º Dcha. 28014 MADRID

