



DEMOCRACIA Y RELATIVISMO: UN ESTUDIO CRÍTICO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KARL POPPER*

Ricardo F. Crespo

El presente trabajo tiene por objeto procurar introducirnos en esta doctrina política para determinar si posee suficientes bases analíticas y directivas para la consecución de un orden social y político satisfactorios.

"La concepción filosófica que presupone la democracia es el relativismo", decía Kelsen, uno de los grandes teóricos e inspiradores del sistema democrático moderno, en un contexto de un tono pródigo de humanitarismo¹. Sólo declarando que la verdad y los valores son inaccesibles al conocimiento humano, se puede considerar la propia opinión, la ajena y la contraria. En cambio si creyéramos en la existencia de un absoluto ¿cómo podríamos caer

* Corresponde dejar constancia del agradecimiento del autor al Dr. Carlos Ignacio Massini con quien conversó frecuentemente sobre las ideas de este trabajo y quien corrigió el original con agudeza, así como al Dr. Jorge Martínez Barrera, el Prof. Rubén Calderón Bouchet y el Dr. Pedro Serna, por los comentarios realizados.

1. KELSEN, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, Ed. Labor, Madrid, 1977 (tít. or.: *Wesen und Wert der Demokratie*, JCBMohr (Paul Siebeck), Tübingen, s/f, trad.: R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra), pág. 156. Reúne los trabajos "Esencia y Valor de la Democracia" de 1920 y "Forma de Estado y Filosofía", de 1933.

en el absurdo de votarlo? Esta creencia no es por tanto compatible, para Kelsen, con una mentalidad democrática.

De allí en más, su manera de concebir la democracia es absolutamente coherente. El Estado es simplemente la suma de sus miembros, la ordenación ideal de sus conductas recíprocas, y no es de naturaleza distinta a ellos²; su tarea es de coordinación, transacción, como un matriarcado³. "En la democracia, escribe, la seguridad jurídica reclama la primacía sobre la justicia, siempre problemática; el demócrata propende más al positivismo jurídico que al Derecho natural⁴. Por ello, la limitación de la libertad no es obra de la justicia sino de la idea de igualdad en un sentido negativo, formal y secundario de igual libertad, consistente en un participación alícuota en la formación de la voluntad estatal (en la moderna democracia mediante el voto)⁵. Desde esta óptica se entiende por qué para él el Poder Ejecutivo es antidemocrático, pero necesario, y exige controles⁶. La libertad consiste en una autodeterminación individual hacia la voluntad de la mayoría para cooperar con el Estado: "el ciudadano sólo es libre merced a la voluntad colectiva y... por lo tanto, al que se niegue a someterse a esta voluntad, debe obligársele a ser *libre*"⁷. He aquí en germen todo Popper. Y aunque este trabajo se podría haber ceñido al análisis y crítica del pensamiento de Kelsen, resulta de mayor interés, por mas actual y refinado, hacerlo con el de su vecino austríaco. Como en Kelsen, es también en Popper el agnosticismo metafísico lo que funda el relativismo y su ataque al derecho natural, así como la defensa de métodos sin contenidos⁸.

2. Cfr. *ibíd.*, pág. 151.

3. Cfr. *ibíd.*, págs. 141, 147.

4. *Ibíd.* pág. 144.

5. Cfr. *ibíd.* págs. 126-7 y 137-8.

6. Cfr. *ibíd.*, págs. 110-130.

7. Cfr. *ibíd.* págs. 27-8.

8. Cfr. POSSENTI, Vittorio, "Democracia e filosofia: le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen", en "Persona y Derecho", Universidad de Navarra, vol. 24, 1991, Navarra, págs. 171-206.

Reemplacemos la soberanía del pueblo por la soberanía del sistema y pasamos de Kelsen a Popper⁹.

En cambio en Tocqueville, perspicaz analista de la democracia contemporánea, la libertad no está limitada extrínsecamente por la igualdad formal, más aún, hacerlo así sería un serio error, por su imposibilidad y por las consecuencias despóticas del intento. Para él el valor supremo es la libertad, pero "no es posible establecer el reino de la libertad sin el de las buenas costumbres, ni el de éstas sin el de las creencias"¹⁰. Es la justicia la que establece los límites¹¹. En los países en que por una coincidencia desgraciada se unen irreligión y democracia, la tarea del filósofo y el gobernante es corregir el objetivo de las acciones humanas¹². Evidentemente Tocqueville tienen una noción, ligada sin duda a su origen aristocrático, de que la verdad es una y absoluta, que hay una naturaleza indestructible del hombre, principios de derecho natural que no prescriben y un núcleo en el hombre más fuerte que las leyes positivas¹³. Con estas ideas claras no hay peligro alguno en decir que el sentido de "democracia" está íntimamente ligado a la idea de libertad política, y no a la de una pseudoigualdad que elimina la libertad. Con ella la política queda reducida a una cuestión aritmética o a mero lenguaje y sofis-

9. Cfr. POPPER, Karl R., "Un repaso de mi teoría de la democracia", en "Política", Instituto de ciencias Políticas, Universidad de Chile, vol. 18, 1988, págs. 43-53.

10. TOCQUEVILLE, Alexis de, *Igualdad social y libertad política. Una introducción a la obra de Tocqueville*, Textos seleccionados y presentados por Pierre Gibert, EMESA, Madrid, 1978 (tít. or: *Egalité Sociale et liberté politique*, Aubier-Montaigne, Paris, trad.: J. E. Perruca), pág. 67 (tomado de *Sobre la Democracia en América*, 1a. parte).

11. Cfr. ibíd. pág. 80 (ídem ant., I, 2a parte, cap VII).

12. Cfr. ibíd., págs. 173-6 (ídem ant., II, 2a. parte, cap. XVII).

13. Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis de, *Inéditos sobre la Revolución*, 2ª. ed., Ed. Dossat, Madrid, 1980 (tít. or.: *Notes et Fragments Inédits sur la Révolution*, trad.: L.A. Gómez y P. Moure Zamora), págs. 57, 65, 95, 134, 177, 198, 222 y 259.

tería¹⁴. Y sucede que todo se le perdona al despotismo con la democracia. Tocqueville hace ver cómo puede degenerar la democracia con el igualitarismo, llevando a una exacerbación de la tarea del Estado que conspira contra la libertad¹⁵. La ecuación no cierra con la igualdad aritmética, sino con los valores que encierran, ellos sí, una fuerte dosis de igualdad, la basada en la naturaleza humana.

Del mismo modo, Isócrates había hecho ya en el siglo IV a. C., en el *Areopagítico*, un defensa de la verdadera igualdad no mecánica sino justa y de la auténtica democracia. Esta última no depende para él de la multiplicación de leyes escritas, sino de la infusión y respeto de un buen *ethos* en la polis; hace falta un espíritu colectivo de comunidad política, marco de la libre participación de todos los ciudadanos libres en la cosa pública¹⁶.

También queda incluida aquí, entonces, una respuesta a Popper, de donde se ve que está discusión, que es necesario reeditar adaptándose a las peculiares exigencias de su racionalismo crítico, ya tuvo su versión simplificada y su solución precisa hace muchos años. Numerosas páginas se hubieran ahorrado —entre otras, estas— si hubiéramos leído con atención a nuestros clásicos de filosofía política, pero esta falencia es propia de nuestra imperfección humana, de la que aunque no podremos desligarnos completamente, debemos intentar siempre mitigar sus consecuencias.

Pasando al plan del trabajo, expondremos en primer lugar someramente la teoría del conocimiento científico de Popper, ya que ayudará a entender, como veremos, su postura política. Las aclaraciones a ella por parte de Hans Albert resultan sumamente

14. Cfr. *ibíd.*, págs. 88, 113, 116, 160, 186, 191.

15. Cfr. TOCQUEVILLE Alexis de, *Igualdad social y libertad política*, op. cit., págs. 201-3 (de *sobre la Democracia en América*), III, 4a. parte, cap. VI).

16. Cfr. JAEGER, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, FCE, 7ª. Reimpresión 2a. ed. Méjico, 1985 (tít. or: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, trad.: Joaquín Xirau y Wenceslao Robles), libro IV, V, págs. 895-921.

útiles (I). Luego (II), se expone la teoría política de Popper procurando hacerlo con suma fidelidad. Usaremos a menudo citas de su obra o daremos las referencias respectivas a ella en cada afirmación. El libro principal de Popper para este tema, *La sociedad abierta y sus enemigos*, tiene claramente un fin de divulgación de un credo democrático presentado de un modo aparentemente coherente. En él los temas van surgiendo al son del análisis de la doctrina platónica, lo que supone un cierto desorden desde el punto de vista de la linealidad de la exposición de la doctrina política. Para conseguirlo, se hace un reordenamiento de las citas por temas. El único que queda para el apartado III es el de los valores. Es precisamente en éste donde quizás se evidencie el fin masivo de su obra, pues aquí se detectan incoherencias al aplicar simplemente su método crítico a la praxis política. En Hans Albert a quien acudiremos muchas veces y, cuyo libro *Tratado sobre la razón crítica* es filosófico y riguroso, encontramos algo así como un Popper consistente. En el apartado IV hacemos una crítica, que ya se ha iniciado en el anterior, que procura ser más sistémica, desde las mismas raíces. Acabamos con una breve conclusión y la bibliografía de interés específico.

I. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Las ideas de Popper sobre el conocimiento están básicamente contenidas en su *Lógica de la Investigación Científica (Logik der Forschung)*¹⁷.

El conocimiento científico es un desarrollo del conocimiento ordinario o del sentido común, pero para el estudio del que

17. *La Lógica de la investigación científica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1977 (título original: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchison & co. Ltd., Londres, 1958, trad.: Víctor Sánchez de Zabala). Para evitar multiplicar las notas al pie, de ahora en más se citará en el texto con las iniciales "LIC", y a continuación la página de la cita o referencia.

Popper plantea como problema central de la epistemología, el del aumento del conocimiento, lo mejor será limitarnos a estudiar el conocimiento científico (cfr. LIC, 16–23). Será entonces tarea de la lógica de la investigación científica el análisis del método de las ciencias empíricas (cfr. LIC, 27).

La actitud crítica es un común denominador en Popper, actitud que, aunque en La vida práctica no sea una constante, ya que esto "sería altamente irracional"¹⁸, es la que confiere racionalidad a cualquier conocimiento¹⁹. La persistencia de la actitud crítica no permite nunca llegar a teorías definitivas. Aunque "quisiera saber algo del enigma en que vivimos –escribe– y del otro enigma del conocimiento humano de este mundo" (LIC, 23), "el antiguo ideal científico de la *episteme* –de un conocimiento absolutamente seguro y demostrable– ha mostrado ser un ídolo. La petición de objetividad científica hace inevitable que todo enunciado científico sea provisional para siempre: sin duda, cabe corroborarlo, pero toda corroboración es relativa a otros enunciados que son, a su vez, provisionales" (LIC, 261). Esto no sería un problema para Popper pues "la ciencia nunca persigue la ilusoria meta de que sus respuestas sean definitivas, ni siquiera probables; ante bien, su avance se encamina hacia una finalidad infinita –y, sin embargo, alcanzable–: la de descubrir incesantemente problemas nuevos, más profundos y mas generales, y de sujetar nuestras respuestas (siempre provisionales) a contrastaciones constantemente renovadas y cada vez mas rigurosas" (LIC, 262).

Popper admite que la base de decisión de esta actitud racionalista es irracional. No hay ningún razonamiento lógico ni experiencia que puedan avalarla. Es necesaria una fe irracional en

18. Cfr. texto citado por ARTIGAS, Mariano, *Karl R. Popper: Búsqueda sin Término*, EMESA, Madrid, 1979.

19. Cfr. POPPER, Karl R., *La sociedad abierta y sus Enemigos* –de ahora en más "SAE"–, Eds. Orbis S.A., Buenos Aires, 1985 (tít. or.: *The Open Society and its enemies*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1945, trad. Eduardo Loedel), pág. 397 y 525 –nt, 6–.

la razón. A su vez tampoco es demasiado racional acometer esta tarea sin una cierta seguridad de éxito, al menos en el marco de la natural aspiración humana de conocer la verdad teórica. Sobre todo es un estímulo pragmático el que nos mueve. "Así pues, admito abiertamente que para llegar a mis propuestas me he guiado en última instancia, por juicios de valor y por predilecciones. Mas espero que sean aceptables para todos los que no sólo aprecian el rigor lógico, sino la libertad de dogmatismos; para quienes buscan la aplicabilidad práctica, pero se sienten atraídos aún en mayor medida por la aventura de la ciencia y por los descubrimientos que una y otra vez nos enfrentan con cuestiones nuevas e inesperadas, que nos desafían a ensayar respuestas nuevas e insospechadas" (LIC, 37-8).

Popper basa la actitud crítica en los defectos del principio de inducción y de las teorías de aquellos que han intentado superarlos (cfr. LIC, 27-30). Respecto al mismo principio de inducción acude a Hume quien dice que "incluso después de observar que se da frecuentemente una conjunción constante de objetos, carecemos de razones para extraer inferencia alguna acerca de ningún objeto que trascienda aquellos de los que hemos tenido experiencia (cit. por Popper, LIC, 344). Si se intentara validar la inferencia por la experiencia, deberíamos aplicar a ésta un principio de inducción superior, con el mismo defecto, y así sucesivamente *ad infinitum*. La lógica de la inferencia probable supone también una justificación inductiva que conduce a una regresión infinita (cfr. LIC, 30).

En cuanto a la solución kantiana, el "principio de causación universal" válido *a priori*, dice simplemente que, a su juicio, el filósofo alemán no tuvo éxito en justificarlo.

Ya que no es posible seguir el camino inductivo de inferir enunciados universales de los singulares, propongamos enunciados universales primero –hipótesis– y luego contrastémoslas empíricamente. Tal la propuesta de Popper a la que llama "método empírico de contrastar" (cfr. LIC 30).

Debido a que no se puede enunciar lógicamente una teoría a partir de la verificación de enunciados particulares, es admisible un sistema –que siempre será provisorio (cfr. LIC 261)– como científico, siempre que pueda ser contrastado por la experiencia. Si la decisión respecto a la comparación con los resultados de las aplicaciones prácticas de los enunciados deducidos de una teoría es negativa, estas conclusiones o enunciados han sido *falsados* (cfr. LIC, 33, 39–40) y la teoría habrá de ser corregida; "Ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico" (LIC, 40). Este principio sirve como *criterio de demarcación*, es decir, el que resuelve el problema de "encontrar un criterio que nos permita distinguir entre las ciencias empíricas, por un lado, y los "sistemas metafísicos" por otro" (LIC, 34). Lejos de Popper el rechazo enconado de la metafísica propio de los positivistas. Él simplemente propone este criterio que automargina a la metafísica por no ser falsable.

Sugiere entonces que el método científico sea el que provea reglas de falsación de los enunciados científicos (cfr. LIC, 48) y la regla suprema del método es la que dice que las demás han de ser tales que ningún enunciado quede protegido de la falsación (cfr. LIC, 53). En virtud de este criterio, por ejemplo, el principio de causalidad es metafísico (cfr. LIC, 59 Y 230), ya que no puede ser falsado. La única razón para proponer este criterio de demarcación, es que es fecundo (cfr. LIC, 53) y que es además la única vía posible que se ve (cfr LIC, 37 y 261).

Además de esta confesada irracionalidad de su postura, que supone una "fe metafísica" (LIC, 38, 259), su teoría tiene otros problemas. Los enunciados básicos, enunciados singulares por lo que se describe el resultado de las observaciones experimentales, son también convencionales, "tienen el carácter de dogmas" (LIC, 100). Por otra parte no puede negar la participación en ellos de la inducción –a la que ha renunciado–. También reconoce que estos enunciados pueden estar comprometidos de antemano con una teoría y pueden hacer inválida la falsación.

¿Que hay de fondo en esta propuesta de Popper? Con sus matices, su idea de los universales es similar a la de R. Descartes (cfr. LIC 64 Y 90)²⁰. Pero Popper no cae en la pretensión de certeza cartesiana que resulta vana por la fractura entre conocimiento y realidad común a ambos autores. Por eso su conocimiento es necesariamente conjetural e hipotético. Para superar el dogmatismo arbitrario, debemos renunciar a la certeza²¹. Sin embargo, dado que el problema de fondo es precisamente éste, tampoco logra Popper librarse del dogmatismo de la convencionalidad. A pesar de la crítica del dogmatismo que Popper y Albert hacen a la teoría clásica (cfr. por ejemplo SAE, 392 y siguientes y Albert, 56), terminan cayendo en eso mismo. La única diferencia sería que lo que para el realismo son premisas definidas, para Popper y Albert son hipótesis decisionales²².

El conocimiento no es entonces contemplación de la realidad sino *praxis*, en la que hay que tomar decisiones incesantemente (Albert, 82-3), pues nunca es definitivo. Aunque *prima facie* parezcan tan alejadas, finalmente deben aceptar hasta las propuestas conrainductivas y contraintuitivas de un Feyerbend (cfr. Albert 70/1/779, 80 y 134).

Concluyendo, Popper representa a mi juicio el reconocimiento de los problemas del intento racionalista, de los que procura evadirse abandonando la pretensión de certeza. Como no puedo

20. Cfr. también POPPER Karl R., *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961 (tit. or.: *The poverty of historicism*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1957; trad.: Pedro Schwartz), pág. 44.

21. Cfr. ALBERT, Hans, *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973 (tít. or.: *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen, 1968; trad. Rafael Gutiérrez Girardot), en adelante "Albert".

22. Al respecto, cfr. MUELLER-SCHMID, Peter Paul, "Los presupuestos filosóficos del pluralismo positivista y del antipluralismo marxista", en UTZ, Arthur F. (comp.), *Neomarxismo y orden económico pluralista*, Herder, Barcelona, 1984 (tít. or.: *Neomarxismus und pluralistische Wirtschaftsordnung*, Scientia Humana Institut, Bonn, 1979; trad.: Recaredo Duque Hoyos), págs. 54-7.

alcanzarla a partir ni de la inducción, que es siempre imperfecta, ni de la pura deducción, que da lugar a esquemas provisionarios la solución es decir que no hay otra posibilidad que conformarse con un conocimiento siempre hipotético, nunca definitivo, de la realidad. Si no conocemos las esencias, sólo nos quedan los accidentes cuyo conocimiento completo es imposible, de donde su provisionalidad es coherente con su descreimiento gnoseológico.

II. LA TEORÍA POLÍTICA DE POPPER

El punto de partida y de referencia constante de Popper en "*La sociedad abierta y sus enemigos*" (Londres, 1945) es la crítica del totalitarismo político y sus ideologías fundantes que reúne bajo el común denominador de ser "historicistas" (cfr. SAE, 15-9) Escribió este libro durante su estadía de varios años en Nueva Zelanda, entre los años 1938 y 1943, como reacción frente a los hechos que siguieron a la invasión nazi a Austria, su país natal (cfr. SAE, 11-2).

El historicismo es "la creencia de que toda actitud verdaderamente científica o filosófica, como así también toda comprensión más profunda de la vida social en general, debe basarse en la contemplación e interpretación de la historia humana" (SAE, 23). "Entiendo por 'historicismo' un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los 'ritmos' o de los 'modelos'" de las 'leyes' o las 'tendencias' que yacen bajo la evolución de la historia"²³. El historicismo se esfuerza constantemente en dar un sentido a la historia. Pero "la historia no tiene significado" (SAE, 438). "El denominador común de todas esas ideologías es el de

23. POPPER, Karl R., *La miseria de historicismo*, op. cit., pág. 17.

persuadirnos de que la historia obedece a una necesidad, a leyes que escapan a nuestro arbitrio"²⁴. Pero "mostré que, por razones estrictamente lógicas, es imposible predecir el curso futuro de la historia"²⁵. Los diversos tipos de historicismo buscan una explicación a las supuestas leyes históricas: teísta –teología de la historia–, naturalista, espiritualista, económica. El plan de la obra consiste en el análisis de las formas del historicismo desde Heráclito a Marx y especialmente el de Platón²⁶.

El prejuicio historicista fundamental, es decir la doctrina de que las ciencias sociales para tener algún valor deben ser proféticas, trae consigo dos consecuencias: 1) un rechazo de la aplicabilidad de la ciencia y la razón a la vida social y 2) una tendencia a liberar de su responsabilidad a los hombres debido a que "les suministra certeza en cuanto se refiere al estado final de la historia humana": (SAE, 24). El historicismo es en sí mismo una reacción contra el peso de nuestra civilización y su exigencia de responsabilidad personal (cfr, SAE 19, 82, 439).

Veo esta segunda consecuencia como algo que preocupa mucho a Popper. Como ya veremos, sociedad abierta no entraña libertad ilimitada, sino limitada por las mismas libertades individuales, la libertad responsable. Lejos de Popper una visión ingenua de la democracia, de caer en paradojas de la libertad, la tolerancia y la democracia que por no conocer límites se autoanulan. Pienso que en Popper gravita siempre una tendencia a evitar las conductas arbitrarias. La actitud prudente del "racionalista crítico" –su modelo de filósofo social– lo hace patente. La de Popper es "una teoría ética de la responsabilidad exclusiva de los

24. SORMAN, Guy, "El último exponente de la tradición de las Luces. Una entrevista con el filósofo Karl Popper", La Nación, Buenos Aires, 1-III-88, pág. 7.

25. POPPER, Karl R., *La miseria del historicismo*, op. cit., pág. 11.

26. No me detendré en un análisis de su interpretación de los pensadores historicistas, pues supone un profundo trabajo de otro tipo. Para el tema del pensamiento platónico sobre la democracia, cfr. JAEGER, Werner, op. cit., págs. 738-748.

mismos hombres respecto de las decisiones, normas e instituciones"²⁷.

Para intentar poner un orden a la exposición, Popper hace que ésta siga el análisis de los pares de posiciones –historicista y su contraria– correspondiente a diversos campos.

En el orden del conocimiento –sostiene– es típico del historicismo el *esencialismo metodológico*. Su contrario es el *nominalismo metodológico* –a)–. También es propio del historicismo el *monismo ingenuo* –y *naturalismo* o *convencionalismo ingenuos*–. Sólo cuando este modo de ver la relación entre leyes naturales y normativas reconoce su distinción –*dualismo* o *convencionalismo críticos*–, podemos pasar de una *sociedad cerrada*, a una *sociedad abierta*. Será el tema del apartado b).

La actitud del filósofo del historicismo y la sociedad cerrada es el *irracionalismo* o un *racionalismo no crítico* (que es irracional), y la contraria la del *racionalismo crítico*. En este último el término que a mi juicio sería más propio para, desde la misma obra de Popper, "etiquetar" su postura en teoría política –apartado c)–.

En orden a la creencia en la capacidad de influir en la historia –y por tanto la acción– se oponen al historicismo el *ingeniero* y *tecnólogo sociales*. Aquí veremos la política social que Popper propone –d)–.

a) *Esencialismo y nominalismo metodológicos*

Sostiene Popper que "utilizaremos aquí la expresión *esencialismo metodológico* para caracterizar la opinión sustentada por Platón y muchos de sus discípulos, de que corresponde al conocimiento o "ciencia", el descubrimiento o la descripción de la

27. SCHEFOLD, Christoph, "La concepción de Popper de la Sociedad abierta", en UTZ, Arthur F., *La Sociedad abierta y sus ideologías*, Herder, Barcelona 1989, pág. 23. También se tendrá presente en II b).

verdadera naturaleza de los objetos, esto es, de su realidad oculta o esencia" (SAE, 45).

Para Platón, dicha esencia se halla en las Ideas. "Muchos de los esencialistas metodológicos posteriores, Aristóteles por ejemplo, no lo siguieron en absoluto en esta concepción, pero todos ellos coincidieron con él en que la tarea del conocimiento puro consistía en el descubrimiento de la naturaleza oculta, la Forma o esencia de las cosas. Todos estos esencialistas metodológicos coincidían con Platón, asimismo en la afirmación de que dichas esencias podían ser descubiertas y discriminadas con la ayuda de la intuición intelectual; en que toda esencia poseía un nombre que le era propio y del cual derivaba el de la clase de objetos sensibles correspondientes, y en que podía describírsela con palabras (en Aristóteles, la teoría del lenguaje es diferente). Y todos ellos concordaban en llamar "definición" a la descripción de la esencia de un objeto" (SAE, 45).

Según Popper, se aclara la comprensión del esencialismo metodológico, contraponiéndolo a su opuesto el nominalismo metodológico, que "en lugar de aspirar al descubrimiento de lo que es realmente una cosa y de definir su verdadera naturaleza,... procura describir cómo se comporta un objeto en diversas circunstancias y, especialmente, si se observan ciertas irregularidades en su conducta" (SAE, 46). Dice Popper que hay toda una tradición –J.S. Mill, Marx, Weber, Simmel, Husserl, Aristóteles, Platón– que acepta un nominalismo metodológico en las ciencias físicas porque allí se trata con objetos que de suyo tienen cierta estabilidad y describen sus alteraciones, y en cambio necesitan ser esencialistas en lo social porque como allí todo cambia, necesitan postular algunas definiciones. Vemos también en esto porqué el esencialismo es propio del historicismo (cfr. SAE, 46–7, (215), nt. 30)²⁸.

28. Acerca de la relación entre historicismo y esencialismo, cfr. POPPER, Karl R., *La miseria del historicismo*, op. cit., págs. 43–51.

"El nominalista metodológico jamás considerará que una pregunta tal como "¿qué es la energía?", "¿qué es el movimiento?" o "¿qué es un átomo?" constituye una cuestión importante para la física; le atribuirá suma importancia, en cambio, a las preguntas de este tipo: "¿cómo puede aprovecharse la energía solar?", "¿cómo se mueve un planeta?,... etc." (SAE, 46). El nominalismo metodológico entiende, entonces, que el objeto de las ciencias es describir los objetos y "explicar" los hechos con la ayuda de "leyes universales". Se plantean entonces dos dudas.

La primera, es que Popper puede confundir hablando de "leyes universales", pues como ya vimos —I—, el principio de causalidad es "metafísico". ¿Cuál es el alcance de una explicación causal por leyes generales?. El principio de causalidad sería para Popper la versión metafísica de una regla metodológica que insiste en no abandonar la búsqueda de leyes universales, ni dejar de explicar causalmente todos los acontecimientos que podamos (cfr. LIC, 59). Popper mismo lo termina de aclarar; "¿Está gobernado el mundo por leyes estrictas, sí o no? Considero esta pregunta como metafísica. Las leyes que encontramos son siempre hipótesis, lo cual quiere decir que pueden quedar siempre superadas, y que posiblemente puedan deducirse de estimaciones probabilitarias; pero negar la causalidad sería lo mismo que intentar persuadir al teórico de que abandone su búsqueda, y acabamos de ver que semejante intento no puede estar respaldado por demostración de ninguna clase" (LIC, 230).

Dirá en el mismo sentido: "En cuanto a la cuestión de la verdad de una ley universal cabe decir que existen innumerables leyes universales cuya verdad jamás ponemos en duda en nuestra vida cotidiana, y, en consecuencia, existen también incontables casos de causación en la vida diaria cuyo "necesario vínculo causal" nunca ponemos en tela de juicio. Desde el punto de vista del método científico las cosas son diferentes. En efecto, jamás podremos establecer racionalmente la verdad de las leyes científicas. Todo lo más que podemos hacer es verificarlas rigu-

rosamente y eliminar las falsas (quizá sea éste el punto capital de mi obra *Logik der forschung*). Por consiguiente, toda ley científica conserva eternamente un carácter hipotético y sólo es, en realidad un supuesto. Y de este mismo modo todos los enunciados relativos a los vínculos causales específicos presentan el mismo carácter hipotético" SAE, (535-6), nt. 6, (2)).

Concluyendo con esta primera duda, las leyes universales de Popper no son tales, sino que son "leyes" asimiladas a su teoría del conocimiento. El concepto aristotélico de causa (hasta Bacon incluido) es para Popper típicamente esencialista (cfr. SAE, (535), nt. 6, (2)).

La segunda duda es el alcance de la validez de las palabras, que servirían para explicar hechos. También pudiera engañar una posible validez mayor de ellas que la que surge de su doctrina de los universales. Sin embargo, las palabras no son en Popper más que un instrumento para la explicación científica –"gran instrumento"–, pero nada más. El nominalismo metodológico "no considera pues, a las palabras, nombres de las esencias, sino más bien herramientas subsidiarias para su tarea" (SAE, 46).

b) *Naturaleza y convención*

Tal el nombre del importante capítulo quinto de *La Sociedad abierta y sus enemigos*. A partir de la distinción de estos dos conceptos funda las bases del "dualismo o convencionalismo crítico", forma de pensar propia de la sociedad abierta. Mientras tiene vigencia la sociedad cerrada, primitiva o tribal, esta distinción no puede tener lugar.

Monismo y dualismo; hechos y decisiones

Aclaremos de qué se trata esta distinción, primera de las tres bases del dualismo crítico. Popper se refiere a la diferencia que

media entre las leyes naturales –ley de la gravedad, etc.– y las leyes normativas o normas que son prohibiciones o mandatos respecto a la conducta del hombre. Las leyes naturales describen uniformidades estrictas e invariables que responden respecto a su verdad o falsedad, provisionalidad, etc. a los criterios de la teoría del conocimiento del racionalismo crítico. Son verdaderas (siempre provisorias) o falsas, no admiten excepción, ni pueden ser forzadas; si lo hacen, es que han sido refutadas. En cambio las leyes normativas son variables, no son verdaderas o falsas, pueden ser forzadas, etc. porque no describen *hechos* sino que expresan sólo directivas para nuestra conducta; pueden ser buenas o malas, justas o injustas, obedecidas –por efecto del control humano– o no (cfr. SAE, 67–8). Aunque no lo dice Popper, puede aclarar decir que corresponden a un ámbito infalsable, metafísico, donde no puede haber verdad, sino sólo equilibrio conservado en base algunos criterios más o menos universales, y, a su entender, mínimos y bien definidos.

Esta distinción da lugar a dos medios del hombre, el natural y el social. El error de la sociedad cerrada, mágica, primitiva, llena de tabúes, es convertir el medio social en leyes naturales. "Su principal elemento lo constituye la falta de diferenciación de las uniformidades provenientes de la "naturaleza", y esto va acompañado, a menudo, de la creencia de que ambas son impuestas por una voluntad sobrenatural" (SAE, 169). Y es el error también de muchos pensadores: porque las leyes normativas corresponderían a la naturaleza humana, o porque son establecidas por el Creador, por ejemplo (cfr. SAE, 67 y sigs.).

Por su parte, el camino de la sociedad cerrada a la sociedad abierta, es decir, la historia de la evolución de esta confusión –de naturaleza y convención, leyes naturales y sociales, hechos y decisión– a su plena distinción, pasa por diversas *etapas*.

En primer lugar, por el *monismo ingenuo*, etapa en que no había ninguna distinción entre ambos tipos de leyes. En el *naturalismo ingenuo*, en segundo lugar, los hombres sienten que estas

leyes están más allá de la posibilidad de toda alteración. En el *convencionalismo ingenuo*, finalmente, estas uniformidades legales son manifestación de la voluntad de los dioses (cfr. SAE, 69).

Más adelante analiza *tres posiciones* de este pasaje del monismo ingenuo al dualismo crítico (cfr. SAE, 77 a 82).

Primero, el *naturalismo biológico*, "teoría de que, pese al hecho de que las leyes morales y las leyes estatales, son arbitrarias, existen algunas leyes eternas e inmutables de la naturaleza, de las cuales pueden derivar dichas normas" (SAE, 77). Se fundarían en criterios de bienestar, placer, alimentación, abrigo, procreación, etc. Lo usa Píndaro para sostener que deben gobernar los más fuertes, el sofista Antifonte en una versión igualitaria e hipias en el mismo sentido del anterior.

En segundo término el *positivismo ético*, también reduce las normas a hechos, hechos sociológicos, las normas existentes concretas. No hay norma fuera de las leyes sancionadas. "Las leyes existentes son los únicos patrones de lo bueno" (SAE, 79).

Finalmente el *naturalismo psicológico o espiritual*, que corrigiendo a los dos anteriores sostiene que "podemos deducir los verdaderos objetivos naturales del hombre a partir de su propia y auténtica naturaleza, que es espiritual y social. Podemos además, decidir las normas de vida naturales, de su finalidades naturales" (SAE, 81).

Este último punto de vista fue expresado en primer lugar por Platón y utilizado por la ética cristiana, los estoicos, Paine y Kant²⁹. La crítica que le hace es difusa y consiste en que el naturalismo serviría para sostener cualquier norma existente (entendiendo que por su identificación de normas y hechos) "el

29. Obsérvese cómo, aunque en las conclusiones son equivalentes —el sostenimiento de una ética autónoma— Popper critica a Kant encuadrándolo —con acierto— dentro de los que postulan un fin natural del hombre, que se consigue precisamente en dicho marco. A Kant le haría traición, para Popper, su análisis de la razón práctica, además de su apriorismo (cfr. LIC, 29), es decir, todo aquello en lo que se le infiltra la tendencia esencialista.

naturalismo espiritual es demasiado vago para que sea posible aplicarlo a cualquier problema práctico. Así, no es gran cosa la ayuda que puede prestar, fuera de proveer algunos argumentos generales en favor del conservadurismo" (SAE, 86). Es, en resumen, incapaz de resolver problemas prácticos (cfr. SAE, (242)). Ya veremos en el Apartado IV qué tipo de problemas.

Este naturalismo espiritual está conectado con el historicismo en tanto que para los historicistas el estudio de la naturaleza de la sociedad humana es el estudio de sus causas –como toda ciencia, *cognitio certa per causas*–; el origen de la sociedad es un noción basada en la naturaleza del hombre. Como en Platón el hombre es imperfecto, la sociedad es necesaria y el Estado, que está por encima suyo, tiene la misión de perfeccionarlo (cfr. SAE, 84). "La ciudad se funda en la naturaleza humana, sus necesidades y sus limitaciones" (SAE, 96).

Las decisiones o normas "no pueden derivar nunca de los hechos (o de su enunciado), si bien incumben a los mismos" (SAE, 71). No se derivan de hechos de la vida social, ni de hechos naturales –con los que deben ser compatibles necesariamente–. "El dualismo crítico insiste, de ese modo, en la imposibilidad de reducir las decisiones o normas a hechos; por lo tanto, puede describirse como un dualismo de *hechos* y *decisiones*" (SAE, 72). Aunque de las normas se deriven hechos sociológicos, las normas mismas no son hechos. "Es imposible derivar normas, decisiones, o propuestas, de los hechos" (SAE, 73). "A mi juicio ese dualismo de hechos y decisiones es fundamental" (SAE, 439). Es el dualismo del "ser" y el "deber ser" (cfr. SAE, (210)).

Dualismo y responsabilidad

Hablamos al comenzar este apartado de tres bases del dualismo crítico –o tres tendencias que obstruyen la senda hacia

la adopción del mismo—. La primera es la distinción hechos-decisiones —o el monismo con sus formas o etapas— que ya vimos (cfr. SAE, 81).

Pasemos a ver la segunda, a la que ya hemos hecho referencia en la introducción al apartado. Ella consiste en que, por contraposición al historicismo que busca eximir al hombre de su responsabilidad, el dualismo crítico lo enfrenta a ella. La responsabilidad cumpliría en Popper el papel de necesario freno a la conducta humana, papel que en el naturalismo cumple el fundamento natural o divino de las normas, y en el positivismo el orden jurídico existente.

Al suministrar certeza en cuanto al final de la historia, el "historicismo es en sí mismo, con mucho, una reacción contra el peso de nuestra civilización y su exigencia de responsabilidad personal" (SAE, 19) y aligera a los hombres del peso de sus responsabilidades (cfr. SAE, 18); los tabúes de la sociedad primitiva regulan y dominan rígidamente todos los aspectos de la vida. La actitud correcta siempre se halla claramente determinada. Mucho de esto sobrevive en nosotros hoy en día: tabúes de cortesía, alimentación, etc. (cfr. SAE, 170). Sin embargo se ha abierto notablemente el campo de la responsabilidad personal, con una reflexión sobre las decisiones personales; "en nuestra época somos muchos los que adoptamos decisiones racionales con respecto al carácter más o menos deseable o indeseable de las reformas legislativas y de otros cambios institucionales; es decir que tomamos decisiones basándonos en la estimación de las consecuencias posibles y en la preferencia consciente por algunas de ellas. Reconocemos, así, la responsabilidad personal racional" (SAE, 170–1).

"El historicismo... —escribe Popper— nace del temor que nos produce la comprensión de que en última instancia toda la responsabilidad cae sobre nosotros, aún por las normas que elegimos. Pero una tentativa de este tipo representa exactamente, a mi entender, lo que suele describirse como superstición, pues

supone que podamos cosechar allí donde no hemos sembrado; trata de persuadirnos de que con sólo ajustar nuestro paso al de la historia, todo habrá (y deberá) de marchar a la perfección y de que no es necesaria ninguna decisión fundamental de nuestra parte; trata de desplazar nuestra responsabilidad hacia la historia, y de este modo, hacia el juego de las fuerzas demoníacas que se mueven detrás de nosotros; trata de basar nuestros actos en ocultas decisiones de estos poderes que sólo pueden relevarnos en inspiraciones e intuiciones místicas y nos coloca así, a nosotros y nuestros actos, en el mismo nivel moral de un hombre que, inspirado por los horóscopos y los sueños, elige un número señalado para la lotería. Como el juego, el historicismo nace de la falta de fe en la racionalidad y la responsabilidad de nuestros actos" (SAE, 439).

"Ni la naturaleza ni la historia –continúa– pueden decirnos lo que debemos hacer. Los hechos, ya sean de la naturaleza o de la historia, no pueden decidir por nosotros, no pueden determinar los fines que hemos de elegir. Somos nosotros quienes damos una finalidad y un sentido a la naturaleza y a la historia" (SAE, 438).

La historia no tiene un sentido, nosotros podemos decidir darle uno. La vida tampoco, nosotros debemos ponerle una meta y fines. "Somos nosotros quienes imponemos nuestros patrones a la naturaleza y quienes introducimos de este modo, la moral del mundo natural" (SAE, 71). "En lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino" (SAE, 440). Y llegamos hasta aquí pues estamos entrando en un tema que trataré más adelante.

Pero cabría el peligro de que esta responsabilidad que fija un destino a la vida personal, las instituciones, la sociedad y la historia, conduzca a un verdadero caos. ¿Cuál es su límite?

Convencionalidad y arbitrariedad

Paso a considerar entonces la tercera parte del dualismo crítico, el hecho de que la convencionalidad y las normas no son arbitrarios.

"El dualismo crítico se limita a afirmar que la normas y leyes normativas pueden ser hechas y alteradas por el hombre, o más específicamente, por una decisión o convención de observarlas o modificarlas, y que es el hombre, por lo tanto, el responsable moral de las mismas;...Decimos que la normas son hechas por el hombre, en el sentido de que no debemos culpar por ellas a nadie, ni a la naturaleza ni a Dios, sino a nosotros mismos. Nuestra tarea consiste en mejorarlas al máximo posible si descubrimos que son defectuosas. Esta última observación no significa que al definir las normas como convencionales queramos expresar que son arbitrarias o que un sistema de leyes normativas puede reemplazar a cualquier otro con iguales resultados, sino, más bien, que es posible comparar la leyes normativas existentes (o instituciones sociales) con algunas normas modelos que, según hemos decidido, son dignas de llevarse a la práctica. Pero aún estos modelos nos pertenecen en el sentido de que nuestra decisión en su favor no es de nadie sino nuestra y de que somos nosotros los únicos sobre quienes debe pesar la responsabilidad por su adquisición" (SAE, 70–1).

Pero volviendo al argumento, el hecho de que las decisiones morales nos pertenezcan no significa que estas sean enteramente arbitrarias (cfr. SAE, 74). La responsabilidad tiene un punto de referencia, un asidero. Y veremos en qué consiste. Este modo de ver es análogo al de la teoría del conocimiento. La verdad no es definitiva, pero eso no significa que sea relativa para Popper (cfr. SAE, 423, por ejemplo).

De la creencia errónea en lo contrario, surgen los intentos de fundamentar las normas en las etapas ya descritas, del monismo al dualismo. "Con frecuencia –escribe Popper– se ha interpretado

erróneamente la afirmación de que las normas son hechas por el hombre (no en el sentido de que hayan sido conscientemente elaboradas, sino en el de que los hombres pueden juzgarlas y modificarlas, es decir, en el sentido de que la responsabilidad por su vigencia recae enteramente sobre él. Casi todos los malos entendidos pueden reducirse a un error fundamental de captación, a saber, la creencia de que "convención" significa "arbitrariedad"; o sea, que si somos libres de escoger el sistema de normas que nos plazca, será indiferente que adoptemos uno u otro. Debe admitirse, por supuesto, que la opinión de que las normas son convencionales o artificiales, supone, de suyo, la participación de cierto grado de arbitrariedad; es decir que puede haber diferentes sistemas de normas entre los cuales no hay mucho que elegir (hecho éste debidamente señalado ya por Pitágoras). Pero la artificialidad no supone, en modo alguno, un arbitrariedad completa" (SAE, 73-4).

F. Hayek, en una crítica a lo que el denomina "constructivismo", es decir, el racionalismo o el contractualismo al estilo de Rousseau, reconoce siguiendo a Popper, que la sociedad no parte de cero, que el hombre ajusta sus normas a ciertos criterios: "todo lo que el hombre podía hacer era tratar de mejorar poco a poco un proceso de actividades individuales reciprocamente ajustables, atenuando conflictos a través de modificaciones de algunas de las reglas heredadas. Todo lo que el hombre podía deliberadamente crear lo creó y lo hizo solamente dentro de un sistema de reglas que él no había inventado, y con el propósito de mejorar el orden existente". Y cita a David Hume: "Aunque las normas de la justicia sean artificiales, no son arbitrarias"³⁰.

Es necesario hacer aquí un breve *excursus* para consignar la aclaración de Popper acerca de que hay leyes en la vida social

30. HAYEK, F. A., *Nuevos Estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*, EUDEBA, Buenos Aires, 1981 (tít. or.: *New Studies in Philosophy Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres 1978, trad.: María Isabel Alves), pág. 10.

que no son normativas e impuestas por el hombre; se trata de las leyes sociológicas, tales como las teorías económicas del comercio internacional, de los ciclos, etc., muy relacionadas con el funcionamiento de las "instituciones sociales". Son datos con que hay que contar y que hay que saber distinguir de las leyes normativas para entender el funcionamiento de dichas instituciones.

Dualismo, religión y ética

Popper ve una similitud o compatibilidad entre la ética de su dualismo crítico y el cristianismo. Su ética se opone a aquellas religiones que se basan en la obediencia a una autoridad ciega, pero no a las que lo hacen en la responsabilidad personal y la libertad de conciencia. "Claro está que al decir esto me refiero al cristianismo, por lo menos como suele interpretárselo en los países democráticos; ese cristianismo que, en oposición a todo tabuismo, predica "Habéis oído lo que ellos han venido diciendo desde antiguo... Pero Yo os digo ..." contraponiendo permanentemente la voz de la conciencia a la mera obediencia formal y la observancia de la ley" (SAE, 74).

La afirmación de que las normas éticas son hechas por el hombre, no se opone a la de que emanan de Dios. No nos planteamos cuestiones históricas, simplemente "nos limitamos a sostener que somos nosotros, y nada más que nosotros, los responsables de la adopción o rechazo de determinadas leyes morales" (SAE, 74). Las normas pueden tener un origen divino, lo importante es que por propia convicción uno decida aceptarlas; esto no significa que se descarte la ayuda sobrenatural de la fe para hacerlo. Dios obra a través del hombre. Cita a Karl Barth: "La Biblia es un instrumento *humano*" (SAE, (236)). "La doctrina de la autonomía de la ética es independiente del problema de la

religión, pero compatible con cualquier religión que respete la conciencia individual, y aún, quizá, necesaria" (SAE, 75).

La clave de compatibilidad está en que no puede ser una religión que imponga sus dogmas, que encuentre un fundamento, anule la responsabilidad y caiga entonces en el historicismo. El historicismo "se halla en pugna con toda religión que enseñe la importancia de la conciencia. En efecto, una religión de este tipo debe estar de acuerdo con la actitud racionalista hacia la historia y con su insistencia en la responsabilidad suprema de nuestros actos y en su repercusión en el curso de la historia. Verdad es que necesitamos de la esperanza; actuar, vivir sin esperanza es cosa que supera nuestras fuerzas. Pero no *necesitamos* más que eso y, por lo tanto, no se nos debe dar nada más. No necesitamos certeza. La religión, en particular, no debe ser un sustituto de los sueños ni de los anhelos arbitrarios, y no debe parecerse ni al billete de lotería ni a la póliza de seguros. El elemento historicista de la religión es un elemento de idolatría, de superstición" (SAE, 439).

Un individualismo –opuesto a colectivismo y preocupado por el individuo– altruista es la doctrina central del cristianismo, corazón de todas las éticas, base de nuestra civilización occidental y postulado de la práctica social en Popper (cfr. SAE, 107–8).

Hacia la sociedad abierta

El reconocimiento de la distinción normas-hechos, el paso a la sociedad abierta y el dualismo crítico van juntos, con el detonante de ciertos hechos históricos. Fue en Grecia –sostiene Popper– donde se dio el primer paso del tribalismo –sociedad cerrada– al humanitarismo –sociedad abierta– (cfr. SAE, 169). Esta transición ha sido una de las más profundas revoluciones experimentadas por la humanidad (cfr. SAE, 173). Pasando a esos hechos

históricos, quizás la causa más poderosa de la caída de la sociedad cerrada haya sido el desarrollo de las comunicaciones y comercio marítimos. "El estrecho contacto con otras tribus tiende a minar la sensación de necesidad con que se suele mirar las instituciones tribales; y el comercio, la iniciativa y la independencia individuales pueden adquirir vigencia, aún dentro de una sociedad donde todavía prevalece el tribalismo" (SAE, 174). Se dan cuenta de que los tabúes pueden ser violados y de que las leyes normativas son hechas y cambiadas por los hombres. Así se van haciendo conscientes de esta distinción de hechos y normas, hechos y decisiones, naturaleza y convención para los griegos. Aumento de población, tensiones sociales, fomento de la iniciativa, son todos factores que favorecen el cambio. El primero entre los griegos en sostener esta doctrina de la autonomía de la ética fue el sofista Protágoras (cfr. SAE, 70, 75). Concretamente en Grecia "podemos afirmar que la revolución política y espiritual iniciada con el derrumbe del tribalismo griego alcanzó su culminación en el siglo V, con el estallido de la Guerra del Peloponeso" (SAE, 179).

Por debajo de estos hechos históricos navega un cambio de actitudes e ideas. "Dicha transición tiene lugar cuando se reconoce conscientemente, por primera vez, que las instituciones sociales son hechas por el hombre y cuando se discute su modificación voluntaria en función de la mayor o menor conveniencia para el logro de los objetivos o finalidades humanos. O, para decirlo en forma menos abstracta, la sociedad cerrada se derrumba cuando el temor sobrenatural que inspira el orden social da paso a una activa interferencia y a la prosecución consciente de intereses personales o colectivos. Es evidente que el contacto cultural a través de la civilización puede originar dicha caída, y aún más el desarrollo de un sector empobrecido, es decir, sin tierras, de la clase gobernante" (SAE, (299)). Surge una nueva fe, la fe en el credo de la sociedad abierta.

¿Qué diremos aquí de la sociedad abierta? Nos limitaremos a caracterizarla, pues los valores que postula y la sostienen –su credo– serán desarrollados en el Apartado III. La sociedad abierta –afirma Popper– es "aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales" (SAE, 171), es una sociedad "racional y crítica" (SAE, (299)). Esta sociedad abierta puede convertirse gradualmente en una "sociedad abstracta", en cuanto que tiende a perder el carácter de grupo concreto de hombres; es una sociedad despersonalizada, de hombres anónimos y aislados. "No es imposible concebir una sociedad en que los hombres no se encontrasen nunca, prácticamente, cara a cara; donde todos los negocios fuesen llevados a cabo por individuos aislados que se comunicasen telefónica o telegráficamente y que se trasladasen de un punto a otro en automóviles herméticos. (La inseminación artificial permitiría, incluso, llevar a cabo la procreación sin elemento personal alguno)" (SAE, 171–2). Evidentemente, reconoce Popper, este cuadro es exagerado, los hombres necesitan lazos y los hacen, pero lo importante de este nuevo tipo de relaciones personales es que "pueden trabarse libremente y no se hallan determinadas por las contingencias del nacimiento; y con esto surge un nuevo individualismo"(SAE, 172).

"El dinero –continúa– es uno de los símbolos y también una de las dificultades de la sociedad abierta" (SAE, (322)). Es herramienta de suma importancia porque es parte de la institución del mercado y les da a los consumidores cierto grado de control sobre la producción; dificultad, porque puede ser malo para malos fines, el peor de los cuales es la adquisición del poder político.

La sociedad abierta se caracteriza, tal como nace en Grecia, por una fe en el hombre, su libertad, su igualdad y su razón. "Creemos que la felicidad es fruto de la libertad y la libertad es del valor", decía Pericles en su oración fúnebre (SAE, 182). ¿Pero se derivan estos valores del modo de pensar de Popper o son también actos de fe o postulados que hace? Lo analizaremos en el Apartado III.



De acuerdo a todo lo dicho, sociedad abierta no es sinónimo de democracia, sino actitud de decisión racional. De todos modos, históricamente en Grecia significa democracia, no una democracia que se agota en el principio vacío de "gobierno del pueblo", sino basada en la fe en la razón y el humanitarismo (cfr. SAE, 182). Sociedad abierta es sociedad responsable, con normas no arbitrarias, fijadas por un criterio análogo al de su teoría del conocimiento y que puede ser obedecido a través de las instituciones democráticas típicas. Volveré sobre este tema de la democracia en d).

c) *Racionalismo crítico*

¿Cuál es el marco teórico del filósofo social de la sociedad cerrada y de la sociedad abierta? Pasamos entonces al estudio de la doctrina de la sociedad abierta, el racionalismo crítico, que es "continuación" del dualismo crítico que ya vimos –b)–.

Ante todo, ¿qué es el racionalismo?. "El racionalismo es una actitud en que predomina la disposición a escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia. Fundamentalmente consiste en admitir que "yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón, y con un esfuerzo, podemos acercarnos los dos a la verdad". En esta actitud no se desecha a la ligera la esperanza de llegar, mediante la argumentación y la observación cuidadosa, a algún tipo de acuerdo con respecto a múltiples problemas de importancia, y aún cuando las exigencias e intereses de unos y otros pueden hallarse en conflicto, a menudo es posible razonar los distintos puntos de vista y llegar –mediante el arbitraje– a una transacción que, gracias a su equidad, resulta aceptable para la mayoría, sino para todos. En resumen, la actitud racionalista o como quizá pudiera llamarse, la "actitud de la razonabilidad", es muy semejante a la actitud científica, a la creencia de que en la búsqueda de la verdad necesitamos

cooperación y que, con ayuda del raciocinio, podremos alcanzar, con el tiempo, algo de objetividad" (SAE, 393). Popper marca las similitudes que ya reconocemos con la teoría de la ciencia (cfr. SAE, 400 Y 409).

Le debemos la razón, a la comunicación con otros hombres, la razón es un producto de la vida social. "El hecho de que la actitud racionalista tenga más en cuenta el argumento que la persona que lo sustenta es de importancia incalculable. El nos lleva a la conclusión de que debemos reconocer en todo aquel con quien nos comunicamos una fuente potencial del raciocinio y de información razonable; se establece, así, lo que podría llamarse la "unidad racional del género humano" (SAE, 393).

Pero entiéndase bien, se trata de relaciones personales concretas, de una teoría "interpersonal pero nunca colectivista" (SAE, 394). Sino correríamos el peligro de adorar la tradición, cuando la actitud correcta es la de "estimar las tradiciones como valiosas o perniciosas, según sean sus influencias sobre los individuos" (SAE, 394). Además, la posibilidad de diferencia en los dones intelectuales de unos y otros, no significa que uno sea más o menos razonable, y con derecho a mandar; "el autoritarismo y el racionalismo, tal como nosotros los entendemos, no pueden conciliarse, puesto que la argumentación –incluida la crítica y el arte de escuchar la crítica– es la base de la razonabilidad" (SAE, 394).

Hay un verdadero racionalismo y otro falso. "Llamamos 'verdadero racionalismo' al de Sócrates, esto es, a la conciencia de las propias limitaciones; a la modestia intelectual de aquellos que saben con cuánta frecuencia yerran y hasta qué punto dependen de los demás aún para la posesión de este conocimiento; a la comprensión de que no debemos esperar demasiado de la razón, de que todo argumento raramente deja aclarado un problema, si bien es el único medio para aprender, no para ver claramente, pero sí para ver con mayor claridad que antes" (SAE, 395).

El irracionalista insiste en cambio en que el hombre no es un ser racional. los hombres están gobernados por las pasiones, aun los de ciencia cuyo fin es también emocional. Los grandes hombres no fueron racionales. "El poder creador es una facultad enteramente irracional y mística" (SAE, 396).

El conflicto entre ambos –racionalista e irracionalista– es tal que no hay posibilidad de diálogo. "En este conflicto", dice Popper, "me declaro enteramente del lado del racionalismo" (SAE, 397).

Ahora bien, hay un racionalismo que por excesivo termina siendo irracional; lo llama "racionalismo no crítico" o "comprensivo". Podríamos decir que el racionalismo no crítico o comprensivo corresponde a la actitud de aquel individuo que expresa "que no está preparado para aceptar nada que no pueda ser defendido por medio del razonamiento o la experiencia". Esto también puede expresarse bajo la forma del principio de que debe desecharse todo supuesto que no tenga el apoyo del razonamiento ni de la experiencia. Pues bien; no es difícil ver que este principio del racionalismo no crítico es inconsecuente, pues dado que no puede, a su vez, apoyarse en ningún razonamiento ni experiencia, él mismo nos indica que debe ser descartado... El racionalismo no crítico es, por lo tanto, lógicamente insostenible; y puesto que esto puede demostrarse con un argumento lógico, el racionalismo no crítico cae derrotado por su propias armas" (SAE, 397).

El racionalismo modesto, autocrítico, capaz de reconocer limitaciones es el racionalismo crítico. Sabe que su racionalismo no se puede basar en argumentos racionales o en la experiencia: "es una fe irracional en la razón;... reconoce el hecho de que la actitud racionalista fundamental se basa en una decisión irracional o en la fe en la razón" (SAE, 398). Los motivos para optar por el racionalismo, son morales y "los argumentos no pueden determinar una decisión moral tan fundamental" (SAE, 399).

Pero no es que no haya argumentos para esta decisión. Hay que analizar las consecuencias de uno u otros caminos antes de

decidir. Hay que usar la imaginación para hacerlo. "En el caso de una teoría moral, la única confrontación posible de las consecuencias es con nuestra conciencia" (SAE, 400).

Este es el camino que sigue Popper. El racionalismo –observa– tiene una tendencia mayor al igualitarismo que el irracionalismo, que necesita de la violencia como árbitro por la naturaleza irracional de los seres humanos. No es que los hombres sean iguales, pero se puede sentar el principio de la igualdad ante la ley por una decisión moral, racional. En cambio el amor fomenta la imparcialidad (cfr. SAE, 403).

"Para mí la única (actitud) digna de ser considerada moralmente justa es aquella que reconoce que, al igual que a nosotros mismos, debemos tratar a los demás hombres como seres racionales" (SAE, 406). He invadido nuevamente el campo de los valores, sobre el que volveré.

d) *La praxis política*

Entramos ahora de lleno en el orden de la *praxis*, en la política social. La tendencia opuesta al historicismo en Popper es la "ingeniería social". Veremos en primer lugar un doble sentido del uso de este término; cuál es la tarea del estado; como ve Popper la democracia y qué espera de la autoridad.

Ingeniería utópica y gradual

Un primer sentido del uso de este término –ingeniería social– es el sostener que el hombre es dueño de sus acciones y objetivos y hace la historia. "El ingeniero social no cree que estos objetivos no sean impuestos por nuestro marco histórico o por las tendencias de la historia, sino por el contrato, que proviene de nuestra propia elección, o creación incluso, de la misma manera

en que creamos nuevos pensamientos, nuevas obras de arte, nuevas casas o nuevas máquinas. A diferencia del historicista, quien cree que sólo es posible una acción política inteligente una vez determinado el curso futuro de la historia, el ingeniero social cree que la base científica de la política es algo completamente diferente; en su opinión, ésta debe consistir en la información fáctica necesaria para la construcción o alteración de las instituciones sociales, de acuerdo con nuestros deseos y propósitos... En otras palabras: el ingeniero social toma como base científica de la política una especie de *tecnología social*" (SAE, 37).

La actitud del historicista ante las instituciones sociales es analizar su origen, desarrollo y significación presente y futura. El ingeniero y tecnólogo sociales, en cambio, no reparan en los orígenes, objetivos fundacionales y su cumplimiento, sino que encaran un estudio racional de medios para el cumplimiento de determinados fines, su eficacia, simplicidad, etc.

A veces, la actitud historicista y de la ingeniería social se dan juntas. Se ponen unos medios –instituciones– de ingeniería social al servicio de fines historicistas. Es el caso de Platón y los sistemas llamados utópicos; se trata de la "ingeniería social utópica" (cfr. SAE, 37, 39, 44).

"La concepción utopista –afirma Popper–podría describirse en la forma siguiente: todo acto racional debe obedecer a cierto propósito; así, es racional en la misma medida en que persigue su objetivo consciente y consecuentemente y en que determina sus medios de acuerdo con este fin. Lo primero que debemos hacer si queremos actuar racionalmente es por tanto, elegir el fin, y debemos tener el mayor cuidado al determinar nuestro fines reales o últimos, pues no debemos confundirlos con aquellos intermedios o parciales que, en realidad, sólo son medios o pasos del recorrido hacia el objetivo final... Estos principios, si se los aplica al campo de la actividad política, exigen que determinen nuestra meta política última, o el Estado Ideal, antes de

emprender acción práctica alguna. Sólo una vez determinado este objetivo final, aunque más no sea en grandes líneas, sólo una vez que tengamos en estas manos algo así como el plano de la sociedad a que aspiramos llegar, podremos comenzar a considerar el camino y los medios más adecuados para su materialización, y a trazarnos un plan de acción práctica. Tales son los preliminares necesarios de cualquier movimiento político práctico que aspire a ser llamado racional, especialmente en la esfera de la ingeniería social. He ahí, pues, en pocas palabras, la actitud metodológica que hemos denominado ingeniería utópica" (SAE, 157).

Pero la tentativa utópica supone un gobierno fuerte, centralizado, con tendencia a la dictadura (cfr. SAE, 159). Se deben imponer los fines con autoritarismo, no se pueden oír quejas o críticas razonables. "El utopismo –indica nuestro autor–sólo puede salvarse mediante la creencia platónica en un ideal absoluto e inmutable, junto con los otros dos supuestos más, a saber: (a) que existen métodos racionales para determinar de una vez para siempre cuál es el ideal, y (b) cuáles son los mejores medios para su obtención. Sólo estos supuestos de tan largo alcance podrían anular la afirmación de que la metodología utópica es completamente estéril" (SAE, 160). No hay métodos racionales para averiguarlo. Se debe recurrir a la fuerza para determinar esos fines y medios. Si tenemos suerte y los jefes son virtuosos, tendremos éxito.

El utopismo necesita para trabajar bajo condiciones reales hacer experiencia práctica en experimentos sociales de "gran escala", que abarcan toda la sociedad (cfr. SAE, 161). A esta ingeniería social utópica se le contrapone la "ingeniería social gradual" (cfr. SAE, 37, 118, 158), verdadera actitud opuesta al historicismo.

Volviendo al primer sentido del uso del término ingeniería social que apuntamos al principio –armado de objetivos sociales por parte del ingeniero gradual–, ejemplificamos como lo hace Popper. El ingeniero gradual no se hace la pregunta esencialista

por la naturaleza del estado ni la historicista de su origen y principios, sino la del objetivo y funcionamiento del mismo (cfr. SAE, 114).

Este método, no es sino la transposición de su metodología del conocimiento científico a las cuestiones sociales. Como con la verdad en su teoría del conocimiento "el político que adopta este método puede haberse trazado o no, en el pensamiento, un plano de la sociedad y puede o no esperar que la humanidad llegue a materializar un día este estado ideal y alcanzar la felicidad y la perfección sobre la tierra. Pero siempre será consciente de que la perfección, aun cuando pueda alcanzarla, se halla muy remota, y de que cada generación de hombres y, por lo tanto, también los que viven, tienen un derecho; quizás no tanto el derecho de ser felices, pues no existen medios institucionales de hacer feliz a un hombre, pero si el derecho de recibir toda la ayuda posible en el caso de que padezcan" (SAE, 158). "...En lugar de pedir la mayor felicidad para el mayor número de gente, deberemos conformarnos, más modestamente, con la menor cantidad de sufrimiento para todos, exigiendo, además, que ese sufrimiento inevitable –como por ejemplo, el hombre en las épocas de escasez de alimentos– se distribuya en la forma más equitativa posible). Se me ocurre –concluye Popper– que existe cierta analogía entre ese punto de vista de la ética y el de la metodología científica que yo propiciaba en mi obra *Logik der Forschung*" (SAE, (289-90)). Se alcanzan situaciones provisoriamente aceptables y válidas.

El ingeniero gradual, vigente ese estado aceptable, puede hacer experimentos sociales en "pequeña escala" al modo científico para someter su teoría a la falsación. "El método gradual o parcial,... permite la repetición de los experimentos y el reajuste permanente de los elementos utilizados. En realidad, podría conducir a la feliz situación en que los políticos comienzan a buscar sus propios errores, en lugar de tratar de eludir responsabilidades y de demostrar que siempre han tenido razón"

(SAE, 162). De esta manera se capitalizan los errores sin necesidad de afectar a toda la sociedad.

En resumen, "yo creo, –afirma Popper– en conformidad con la metodología esbozada, que la ingeniería gradual sistemática habrá de ayudarnos a elaborar una tecnología social empírica, mediante el método del ensayo y el error. Sólo de esta manera, creo yo, podremos comenzar a construir una ciencia social empírica" (SAE, (296), nt. 8).

Tareas del estado

En consonancia con el método científico también el método de la ingeniería gradual, –y este sería a mi juicio el segundo sentido del término– es un método negativo, que se cuida de no postular ni teorías ni valores, sólo de defender una situación, de impedir la acción irresponsable o arbitraria (cfr. a). Es sólo ingeniería, mecánico, no construcción con sólidas fundaciones (Popper usa este símil en su *Lógica* –LIC, 106–).

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo, cuál la tarea del estado? Se trata sólo de defender la libertad. "La ingeniería gradual –afirma– habrá de adoptar, en consecuencia, el método de buscar y combatir los males más graves y serios de la sociedad, en lugar de encaminar todos sus esfuerzos hacia la consecución el bien final" (SAE, 158). "Lo que exijo del estado es protección, no sólo para mí sino también para los demás. No quiero vivir a merced de quien tenga los puños más fuertes o las armas más poderosas... exijo que no se pierda de vista el principal objetivo del estado, es decir, la protección de aquella libertad que no perjudica a los demás ciudadanos" (SAE, 115)³¹.

31. Cfr. HAYEK, F. A., op. cit., págs. 115-7 y 262-3. Hayek tiene el mismo esquema de moral provisoria en defensa de la libertad.

Insisto en hacer notar la tarea negativa, simplemente preventiva de la acción política. "La exigencia política de métodos de tipo gradual –continúa Popper– (a diferencia de los utópicos) corresponde a la decisión de que la lucha contra el sufrimiento se convierta en un deber, en tanto que el derecho a preocuparse por la felicidad de los demás sea un privilegio circunscrito al estrecho círculo de los amigos. En ese caso, quizá tengamos cierto derecho a tratar de imponer nuestra escala de valores... Pero el empleo de medios políticos para imponer nuestra escala de valores sobre los demás es una cuestión muy diferente. El dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención: he ahí los problemas eternos de la moral pública, el eterno "programa" de la política pública (...). Los valores "superiores" deben ser excluidos, en gran medida, del programa y librados al imperio del *laissez faire*. De este modo, cabría decir: ayudad a vuestros enemigos, asistid a aquellos que sufren, aun cuando los odiéis; pero amad tan sólo a vuestros amigos" (SAE, 403–4).

Popper critica duramente a Burke y a Aristóteles porque en ellos el Estado sería algo más que una mera asociación con fines racionales negativos y se lo convierte así en objeto de adoración. Si, como opina Aristóteles, el fin del Estado es cuidar la virtud, al hacerlo anula la responsabilidad moral del individuo, destruye la moral y se cae en la irresponsabilidad totalitaria (cfr. SAE, 117).

Evidentemente, si queremos libertad para todos, esa libertad conoce un límite: "exijo que el estado limite la libertad de los ciudadanos en la forma más equitativa posible y no más allá de lo necesario para alcanzar una limitación pareja de la libertad... La experiencia demuestra que es posible una determinación por lo menos aproximada de dicho grado de libertad; en caso contrario, no existirían países democráticos" (SAE, 115).

Sugiere entonces una concepción del Estado que denomina "proteccionismo", que en nada se riñe con el liberalismo, sino al contrario, ya que no hay libertad si no está garantizada por el Estado (cfr. SAE, 116). Esta teoría proteccionista se halla libre de

todo elemento historicista o esencialista, como ya vimos (cfr. SAE, 116 y 403–4).

Exigimos que el Estado limite la libertad, defiende Popper, de modo que la libertad de todos esté protegida por la ley, por que "la libertad, si es ilimitada, se anula a sí misma" (SAE, 305). Es lo que llamamos "paradoja de la libertad". La expone Platón "¿qué pasa si la voluntad del pueblo no es gobernarse a sí mismo sino cederle el mando a un tirano? El hombre libre –sugiere Platón– puede ejercer su absoluta libertad, primero, desafiando a las leyes, y, luego, desafiando a la propia libertad, auspiciando el advenimiento de un tirano. No se trata aquí, en modo alguno, de una posibilidad remota, sino de un hecho repetido infinidad de veces en el curso de la historia" (SAE, 126–7). La ausencia de todo control deja a los poderosos en libertad para esclavizar a los débiles (cfr. SAE, 236, (267), (472)). Conectada con la paradoja de la libertad está la de la tolerancia, porque se extiende también a los intolerantes y de la democracia –a la que me referiré enseguida– (cfr. SAE (268)). La solución de la paradoja, tal como lo vio Kant, es la limitación de la libertad, la teoría igualitaria de la justicia que descarta Hegel.

Pero el límite no debe ser excesivo, sino sólo indispensable. Se observa también una paradoja de la planificación estatal; si planificamos demasiado, perdemos la libertad. La intervención del Estado debe limitarse a lo realmente necesario para la protección de la libertad (cfr. SAE, 311). No sólo debemos planificar para la seguridad sino también para la libertad, "porque la libertad es lo único que puede asegurar la seguridad" (SAE, 365). El grado de intervención es un cuestión de tecnología social e ingeniería social gradual (cfr. SAE, 365).

La democracia

¿Cuál es el instrumento apto para la ingeniería gradual? El sistema democrático, con su orden jurídico; "sólo la democracia

—afirma Popper— proporciona un marco institucional capaz de permitir las reformas sin violencia y, por consiguiente, el uso de la razón en los asuntos políticos: (SAE, 18). "La democracia, el derecho del pueblo de juzgar y expulsar del poder a sus gobernantes, es el único medio conocido para tratar de protegernos del empleo incorrecto del poder político... sin un control democrático, no puede haber razón alguna para que un gobierno no utilice su poder político y económico con fines bien diferentes de la protección de la libertad de sus ciudadanos" (SAE, 307–8).

La democracia es el tipo de gobierno en el cual los gobernados se pueden liberar de los gobernantes sin violencia, por medio, por ejemplo, de elecciones generales (cfr. SAE, 128). "Podremos considerar que el principio de la política democrática consiste en la decisión de crear, desarrollar y proteger las instituciones políticas que hacen imposible el advenimiento de la tiranía" (SAE, 128). Esto no quiere decir que esas instituciones son perfectas y que la política que adopten será la justa, pero preferimos aceptar un mala política democrática a un sabio y benévolo sojuzgamiento tiránico.

"La teoría de la democracia —sostiene nuestro autor— no se basa en el principio de que debe gobernar la mayoría, sino más bien, en el de que los diversos métodos igualitarios para el control democrático, tales como el sufragio universal y el gobierno representativo, han de ser considerados simplemente salvaguardias institucionales, de eficacia probada por la experiencia, contra la tiranía, repudiada generalmente como forma de gobierno, y estas instituciones deben ser siempre susceptibles de perfeccionamiento" (SAE, 128)³². La democracia debe tener recursos para combatir el resultado de una elección injusta. "Y en caso de que llegara un día en que el voto de la mayoría destruyese las

32. F. A. Hayek se pronuncia en el mismo sentido: "Es de lamentar que la palabra democracia haya estado indisolublemente conectada con el concepto de poder ilimitado de la mayoría en cuestiones particulares", op. cit., pág. 84. Cfr. también el Capítulo X, "¿A dónde va la democracia?", págs. 131-141.

instituciones democráticas, entonces esta triste experiencia sólo serviría para demostrarle que no existe en realidad ningún método perfecto para evitar la tiranía" (SAE, 129).

Es el caso análogo de la paradoja de la libertad que aplicada aquí es la paradoja de la democracia; la posibilidad de que la mayoría decida que gobierne un tirano. Para evitarlo, aunque nunca habrá seguridad, "debemos exigir un gobierno que se rija de acuerdo con los principios del igualitarismo y del proteccionismo; que tolere a todos aquellos que se sientan dispuestos a la reciprocidad, es decir, que sean tolerantes; que sea controlado por el pueblo y que responda a éste, y cabría agregar que cierto tipo de voto mayoritario –junto con determinadas instituciones destinadas a mantener bien informado al público– constituye el mejor medio, si bien no siempre infalible, para controlar a dicho gobierno. (No existe ningún medio infalible)" [SAE, (268)].

La democracia sólo puede funcionar entonces si los partidos políticos adhieren a algunas reglas, las que permiten su salvaguarda por todos los medios, especialmente el legal. Vemos la importancia que adquiere entonces todo el orden jurídico, en tanto que protector de la democracia. El marco legal debe ir mejorando para prever situaciones indeseables, decisiones discrecionales, e irse creando instituciones protectoras de la libertad (cfr. SAE, 309 y 312).

Cabe aclarar que se trata de defender una "mera libertad formal" (SAE, 307). La democracia es mera libertad formal, y ésta es la única garantía de una política económica democrática. Con ella podemos controlar la economía –el poder y la explotación físicos– que es el problema político central en la sociedad abierta (cfr. SAE, 308-310). El poder económico debe quedar controlado por el poder político para asegurar la libertad formal.

Según Popper los resultados son óptimos y están a la vista: se han suprimido infinidad de formas de delitos, los tribunales de justicia aplican la ley satisfactoriamente, el poder ejecutivo mantiene la paz civil, se han dado pasos importantes en el control del



delito internacional, se han superado explotaciones obreras, se ha desterrado la miseria (cfr. SAE, 118, 360).

La autoridad

¿Cuál es la tarea de la autoridad en este sistema democrático?
¿Cómo se limita su poder?

Contra la teoría de la soberanía, que supone una autoridad libre de control y se pregunta quién debe ser esta autoridad, Popper propone una "teoría del control y el equilibrio" de la autoridad (del control institucional de los gobernantes y del equilibrio institucional de sus facultades). Quizás se le objete que ese control es prácticamente imposible y que resulta esencialmente indecible. Él piensa que estas objeciones son dogmáticas. La realidad muestra que no hay autoridad que no sea controlada; y también que en general los gobiernos no son buenos, con lo que parece razonable prepararse para controlarlos. La democracia, como ya vimos, provee los medios para hacerlo (cfr. SAE, 125-8).

El hecho de que los gobiernos no sean buenos, no implica que las instituciones no lo sean. No se puede culpar a la democracia de los defectos de un gobierno democrático concreto. Esos son defectos de las personas, de la calidad moral e intelectual de los ciudadanos. Lo único que puede hacer la democracia, no se puede pretender más, es brindar las instituciones necesarias para el cambio pacífico de las personas y la reforma razonable de las mismas instituciones. Lo que no puede proveer es la razón y la bondad necesarias para hacerlo, que son de las personas. "El problemas de mejorarlas será siempre más un problema de personas que de instituciones. Pero si deseamos efectuar progresos, deberemos dejar claramente establecido qué instituciones debemos mejorar" (SAE, 130). El utopismo exige, en cambio, un

gobierno autoritario de jefes sabios y virtuosos que imponen sin control sus medidas (cfr. SAE, 159).

En definitiva, la tarea del gobierno de la sociedad abierta es de coordinación de intereses, defensa de libertades individuales, nunca de promoción o fomento de valores, ya que el único valor previo es la libertad (cfr. SAE, 115-7, 305, 311, 365, 404 y ss.).

La ética del ingeniero gradual

En resumen, la política social del ingeniero gradual y su teoría tecnológica de las instituciones sociales –única posible correspondiente a la actitud nominalista (cfr. SAE (215))– están basadas en su ética, que no es una ética que pretenda argumentos, valores en que basar la responsabilidad, que no es ciencia (cfr. SAE (238) Y 404), sino la aplicación de una razón para planificar con miras a la libertad (cfr. SAE (260)).

La historia no tiene significado, no tenemos objetivos pre-fijados ni valores de referencia. Nosotros debemos imponer los fines y significados por nuestras decisiones, con la responsabilidad de velar por la libertad. Es una libertad que se autolimita sólo por mantenerse libre (cfr. SAE, 438-9). Llama a esta actitud del ingeniero social "racionalismo pragmático" (cfr. SAE (528), nt. 19), que es pragmático, "realista", hasta en la misma elección de los fines que deben ser accesibles en un plazo razonable, escalonados, graduales (cfr. SAE, (540), 161-2).

III. LOS VALORES

El plan de este apartado será como sigue. En primer lugar haré notar que para Popper el valor supremo es la libertad. Es un valor previo y absoluto, inmutable, al que se ordenan el resto de los

valores, relativos a una sociedad en un momento dado y mudables. Este será el tema del apartado a).

Ahora bien, pareciera que en Popper habría además una serie de valores que también serían absolutos, propios de la sociedad abierta, que acompañan a la libertad y de los que no se puede prescindir. Expondremos estos valores según nuestro autor. A nuestro modo de ver obedecen a una postulación que resulta incoherente con el resto de su doctrina; pero es necesario explicitarla, aunque no se ve cómo respondería Popper a esta acusación de incoherencia. Se verá en el apartado b).

Hans Albert, en su formulación –a nuestro modo de ver más consecuente– hace caso omiso de esos valores y, siguiendo la línea de su pensamiento –en su base el de Popper– se aparta de él. Esto lo veremos en el apartado c).

a) *El primado de la libertad*

Ya hemos hecho referencia a este primer lugar de la libertad dentro de la doctrina de Popper, anteriormente, en relación a los alcances de la actividad del estado y la democracia. Aunque quizás se repitan algunas ideas, parece conveniente caer en la reiteración para dar unidad al tratamiento de este tema.

"La libertad –afirma Popper– es lo único que nos puede asegurar la seguridad" (SAE, 365). Por eso es tan importante para la *tarea* del ingeniero social el planificar para la libertad (cfr. SAE, (260), 365, 404). La principal *tarea* del estado es la protección de la libertad, siempre que no se la autoafecte. Precisamente, para defenderla, se debe admitir una limitación en la libertad; "debo renunciar a mi libertad de atacar" (SAE, 115). Porque "la libertad, si es ilimitada, se anula a sí misma" (SAE, 305).

Libertad, valores y método

Según Popper, esperamos del estado que proteja nuestra libertad (cfr. SAE 115, 305), pero sólo eso; "la intervención del estado debe limitarse a lo que es realmente necesario para la protección de la libertad" (SAE, 311). Las instituciones sociales deben estar "destinadas a proteger la libertad de la crítica, la libertad de pensamiento y, de esta manera, la libertad de los hombres" (SAE, 404). El estado debe excluir la defensa de los valores "superiores" y librarlos al imperio del *laissez faire* (cfr. SAE, 404).

Queda entonces claro que el orden de valores del que depende la libertad está definido por la misma libertad individual. Y que, en cambio, no hay un orden de valores que deba ser aceptado por toda la sociedad. Sólo habría unas "limitaciones parejas" (SAE, 115) de la libertad para asegurarla y la sociedad es una coordinación pragmática de libertades individuales. Estas limitaciones deben ser las indispensables según un criterio de defensa de la libertad, no "de valores superiores". La ética y los valores son cuestiones del ámbito privado. Seguramente recordaremos su máxima que expresa la vigencia de una ética negativa o de protección de la libertad en lo público y positivista en lo privado; "ayudad a vuestros enemigos, asistid a aquellos que sufren, aun cuando los odiéis; pero amad tan sólo a vuestros amigos" (SAE, 404). "El racionalismo crítico se interesa menos en la consideración filosófica de la estructura ética que en superar metodológicamente toda filosofía de fundamentación absoluta. Y con este planteamiento se sitúa en la línea de la formulación weberiana. En la decisión individual reconoce el carácter absoluto de la ética, pero en el ámbito de la vida pública busca, pese al reconocimiento de los valores individuales, un orden al

margen de los valores que debe evitar obviamente todo carácter ético, pues una ética exenta de valores no existe en realidad"³³.

El rechazo del esencialismo entraña el rechazo de los valores como fundamentos del orden social que le es propio, por razones metodológicas, por su teoría de la investigación científica, y por razones éticas, pues el reconocimiento de un orden esencial se contradice con la ética, pues avasalla la libertad individual (cfr. apartado II). La ética de Popper es la aplicación de la razón con miras a la "planificación de la libertad", pero no admite una base científica racional; "Es imposible, a no dudarlo, demostrar la corrección de un principio ético o argüir en su favor en la misma forma en que puede razonarse en favor de un enunciado científico" (SAE, 404). Según Popper, la idea de imparcialidad—ausencia de criterios axiológicos—conduce a la responsabilidad (cfr. SAE, 404 y apartado II). Pero hasta donde llega su teoría, se trata de una responsabilidad vacía, freno para una libertad también vacía, "mera libertad formal" (SAE, 307), que se constituye en primer principio ético.

En definitiva, el criterio, la ética, lo correcto, es la metodología, como también se vio en la teoría del conocimiento. Su teoría no "postula cosa alguna acerca de la naturaleza esencial del estado o cualquier pretendido derecho natural a la libertad... Formula una exigencia política o, dicho con más precisión, una propuesta para la adopción de cierta política" (SAE, 116 y II, d). No importa tanto el contenido material de las libertades y sus limitaciones, sino defender el funcionamiento de las instituciones que permite el desarrollo de las mismas (cfr. SAE, 13, 114, 129, 158, 308, 312): la democracia. Esta, como método, se erige en valor supremo, pues es el único sistema que consigue, mal que mal, hacer la tarea coordinadora de libertades que necesitamos del estado (cfr. SAE 308). "La racionalidad hay que buscarla

33. MUELLER-SCHMID, Peter-Paul, "Los presupuestos filosóficos del pluralismo positivista y del antipluralismo marxista", en UTZ, Arthur F. (comp.), *Neomarxismo y orden económico pluralista*, op. cit., pág. 63.

única y exclusivamente en las reglas formales de realización del orden sociopolítico, es decir, en el método. El "racionalismo crítico" representa así una teoría de la sociedad que rechaza una verdadera ética social, es decir, previa a la sociedad como tal. Para Popper, como para la teoría económica y social de Hayek, no se da una ética social, ya que según ellos tampoco se da una norma previa de justicia. La primera realidad éticamente relevante es, a su juicio, el pluralismo de intereses individuales. La argumentación de la ética social pertenece, según ambos, al ámbito de la "ideología". Por eso Popper contrapone a la ética social la *técnica social*, como única posibilidad para alcanzar en la sociedad pluralista un consenso racional. El contenido de este consenso, que no admite fundamentación alguna ni dispone de criterios individuales, depende del desarrollo de la sociedad. No se puede juzgar este desarrollo en sí, sino tan sólo la racionalidad de su realización pragmática"³⁴.

La función de la autoridad es de mera coordinación, no fomento de virtudes (cfr. SAE, 117); en la educación no se pueden transmitir contenidos sino medios para el ejercicio de la libertad y la crítica (cfr. SAE, 437); la economía no puede dominar e invadir el campo de la política social o intentar un cambio estructural o un plan de desarrollo dirigido, etc. (cfr. SAE, 307). "El único criterio del orden social y estatal es el mantenimiento de las situaciones de concurrencia social derivadas de las libertades individuales creativas. No es posible buscar un sentido a los intereses manifestados en la concurrencia. La única norma previa a los intereses individuales es la de reconocer la libertad de los demás junto con la libertad propia, como ha mostrado Popper recurriendo al concepto de Estado de Derecho de Kant, con su teoría de la sociedad abierta"³⁵.

34. MUELLER-SCHMID, Peter-Paul, op. ct., págs. 40-1.

35. MUELLER-SCHMID, Peter-Paul, op. cit., pág. 50.

Dentro de su teoría política la libertad individual como principio ético absoluto sería el elemento convencional que en su teoría del conocimiento lo constituye la determinación de los enunciados básicos. La opción por el racionalismo crítico es una cuestión también convencional, de fe irracional en la razón individual (cfr. SAE. 398–9, 404). La ética es de fe, implica una fundamentación al menos convencional, pero no puede estar ella fundamentada porque dejaría de respetar la libertad y por tanto de ser ética.

Implicado en ésta, siguiendo el desarrollo de Popper se encuentra un segundo acto de fe, la fe en la democracia como defensora de los intereses individuales. A pesar de reconocerle muchos defectos, Popper prefiere morir en democracia que vivir bajo la tiranía³⁶. Sin ánimo de objetar sino de ponerla en su lugar, parece que finalmente se hace traición priorizando el método –la democracia– sobre el objetivo –la libertad–, puesto que no reconociendo, como decía Müller-Schmid más arriba, una verdadera ética social, sólo le queda la democracia para materializar la libertad formal.

Concepto de libertad

El análisis de la "paradoja de la libertad" que hace Popper, unido a todo lo anterior nos da una idea –pienso que, bastante aproximada– del concepto de libertad que maneja Popper. El filósofo austríaco se está refiriendo a la "libertad psicológica" o

36. "...Cualquiera que haya vivido alguna vez bajo otra forma de gobierno –es decir, bajo una dictadura que no puede ser derrocada sin derramamiento de sangre– pensará que una democracia, por imperfecta que sea, merece que se luche por ella y –creo yo– hasta que se muera por ella. Pero esto no es más que mi convicción personal, y juzgaría equivocado tratar de imponerla a algún otro", POPPER, Karl R., "Un repaso de mi teoría de la democracia", op. cit., pág. 47.

libre arbitrio, capacidad indeterminada y arbitraria, intrínseca indiferencia activa hacia el bien o el mal. Hay otro concepto de libertad, la libertad moral³⁷ que es la capacidad de auto-determinación para obrar el bien en la que la arbitrariedad o discrecionalidad –fuera del ámbito de la verdad y el bien– no agregan nada, más bien quitan, haciendo al acto menos libre. Con este último concepto de libertad –moral–, no hay paradoja; sólo hay actos libres y no libres³⁸.

No se trata simplemente de una cuestión terminológica sino de algo mucho más profundo; la libertad moral se autolimita, tiene fronteras, si queremos "estrechas", pero las necesarias, y bastan. Es la libertad que debe guiar nuestros actos si queremos que sean propiamente humanos (morales, libres). Es evidente que esta libertad es imperfecta, pero es muy importante reconocer que sus fallos son imperfección.

Cuando Popper maneja el concepto de libertad como pura capacidad psicológica se introduce por un camino difícil. Su libertad debe ser limitada desde fuera y sólo lo es en lo que se advierte que se debe limitar porque daña a los demás. Responde entonces a una ética de comparación, no personal, intrínseca. Para Popper la ética que busca un fundamento en valores es represiva, autoritaria. Pero parece que la suya es la que lo es. La pregunta sobre qué es el bien no es un intento de descargar la responsabilidad en un fundamento absoluto, sino una pregunta sobre lo que verdaderamente y en el fondo queremos de acuerdo a lo que

37. Sobre los conceptos de libertades psicológica y moral, cfr. ALVIRA, Tomás, *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona, 1985, págs. 111-128; CRUZ, Juan C., *Libertad en el tiempo*, Universidad de Piura, Piura, Perú, 1986, págs. 78-80; y los buenos manuales clásicos de ética (DE FINANCE, SERTILLANGES, etc).

38. Cfr. TUERK, Hans Joachim, "La valoración de la sociedad del caos de valores...", en UTZ, Arthur F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit. págs. 111-5. Türk usa una terminología distinta, que se deriva de una explicación también distinta, pero que se refiere a lo mismo. Llama "libertad autónoma" a la moral y "decisionista" a la psicológica.

somos. La moral que se hace esta pregunta es natural; en cambio la que no nos lleva a averiguar a esto –qué sea el bien–, es ella no natural, represiva. "Los sistemas normativos pueden ser anti-naturales de dos maneras; por entregar al hombre en manos de otro, o por hacerlo al propio capricho"³⁹. Popper tiene un poco de ambas maneras. De esta escisión entre moral-libertad y fin natural del hombre surge la contraposición entre libertad y ley. La visión de la ley natural –que deja de ser tal– y de su aplicación en la ley positiva, como algo extrínseco al hombre, va de la mano de la visión de la libertad no como inclinación al bien, sino como indiferencia de la voluntad y lleva a ver la ley como un mal irremediable en pro de la defensa de la libertad ajena, no como un bien en sí mismo. "La libertad es indiferencia, la ley un límite extrínseco a ese radical poder por una vacía y absoluta alternativa"⁴⁰. La autoridad para Popper es entonces antipática, autoritaria y negligente, pues corrige por razones ajenas al individuo y sólo en lo que ve. En cambio, la autoridad de la libertad moral corrige lo que el individuo ya sabe o puede entender que está mal, en un ámbito más amplio; y por más que no llegue a otros ámbitos más íntimos (esto no es un defecto), el individuo sabe que el acto seguirá siendo incorrecto y esclavo, no libre y le importa hacerlo bien, por sí mismo y por los demás. La autoridad es una ayuda para hacer lo que quiero, no un vigilante. Aunque lo quisiera, Popper no podría usar el concepto de libertad moral, porque exige el reconocimiento de un orden del bien previo a la misma. Lo que sería incoherente para él. Resulta entonces que su problema de limitar los excesos de libertad en la

39. SPAEMANN, Robert, *Ética: cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona, 1987 (tít. or.: *Moralische Grundbegriffe*, Oscar Beck, München, 1982, trad. José María Yanguas), pág. 35.

40. GARCÍA DE HARO, Ramón, *Cristo, Fundamento de la moral*, Eds. Internacionales Universitarias, S.A., Barcelona, 1990, Pág. 53. Cfr. también págs. 80 y 85.

sociedad abierta es más bien el contrario, el de la falta de verdadera libertad.

La libertad propuesta por Popper, al igual que la de Kelsen, es irracional; la decisión por la libertad no se puede explicar racionalmente —"decisión irracional" (SAE, 398)—. También esto responde a su concepto de libertad.

Pluralismo

Inmediatamente conectada con la postulación de la libertad como criterio ético está la del pluralismo de la sociedad abierta. Por su intención pragmática el racionalismo crítico acepta el pluralismo teórico que "es un medio de evitar la *dogmatización* de concepciones teóricas y su transformación en construcciones doctrinales metafísicas inmunes a la crítica, y justamente a ello puede prestar su contribución la aplicación *crítica* de concepciones metafísicas alternativas" (Albert, 81–2).

Esto se puede llevar al plano del pensamiento político y aun el pensamiento utópico puede tener utilidad allí (cfr. Albert, 79). "La aplicación del criticismo a la problemática moral-filosófica envuelve por cierto el rechazo del fundamentalismo, pero no del pluralismo ético que más bien es un componente de esta concepción. Si lo que importa es el tratamiento de los enunciados éticos no como dogmas, sino como hipótesis, entonces debe ser básicamente aceptable el tener en consideración alternativas y el proyectar nuevas perspectivas de las que resulten otras soluciones de problemas éticos, diferentes de las habituales hasta ahora. También la "anarquía de los valores", lamentada por muchos, en vista de los puntos de vista y sistemas éticos que rivalizan entre sí, puede considerarse como el desafío que incita a emprender comparaciones críticas de estas proposiciones, poniéndolas en relación con la actual situación de los problemas" (Albert, 112).

Pensamos que una defensa del pluralismo axiológico, no se justificaría por un irrestricto respeto a la libertad psicológica, sino en cuanto sirviera para determinar y alcanzar el bien común.

Libertad y orden social

Vemos entonces que el concepto de Popper de libertad sin valores por una parte relega los valores y la verdadera ética al ámbito privado, y, por otra, crea una ética de la libertad arbitraria cuyo principio es el respeto a la metodología.

¿Bastará con esta ética de la libertad arbitraria para alcanzar el ideal de sociedad de la gente –una sociedad con un orden razonable, donde se puede vivir, donde hay respeto y un grado de libertad también razonable, donde rigen los derechos humanos, donde sabemos a qué atenernos, hay normas, una idea sobre cómo está bien comportarse, qué es lo correcto, lo "bueno", lo honesto (con todas las relatividades del caso), donde tenemos cierta participación en la elección de la autoridad, contamos con objetivos comunes, un orgullo nacional, etc.–? Ya sea que se dé o no cuenta de ello, y reduciéndose a sus afirmaciones, la respuesta de Popper ha de ser negativa.

Una sociedad guiada por simples intereses individuales es un desorden pues los intereses en sí no pueden legitimarse. Tampoco la convicción común de la necesidad ética de igual libertad para todos consigue la unidad social. Este consenso es puramente formal, porque la libertad es puramente formal. La resultante no es, pues, una sociedad como forma de convivencia, sino un pacto de no agresión y no intervención⁴¹.

En la práctica en esta sociedad abierta no es respetado el pluralismo axiológico. La convivencia lleva a que predomine

41. Cfr. MATZ, Ulrich, "Movimiento ideológico en la sociedad abierta", En UTZ, Arthur F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit., págs. 49-53.

algún punto de vista que puede convertirse en ideología, en el sentido de reflejo distorsionado de la realidad social que puja por imponerse⁴². "Lo que Popper no ve claramente es el hecho de experiencia según el cual semejante "método puro" de la convivencia social,... lleva inevitablemente, en el juego de fuerzas de la sociedad moderna de grupos, a un desequilibrio de poder a favor del más fuerte, pero no a un orden funcional libre de ideología. Visto desde una perspectiva práctico-política, la teoría de Popper de la "sociedad abierta" representa un retroceso al optimismo liberal de armonía de comienzos del siglo XIX"⁴³.

Siendo la decisión del individuo por la libertad una decisión irracional, inexplicable salvo por una vaga aspiración o conveniencia pragmática que, Popper lo aceptaría, son ambas discutibles, se trata de una cuestión de mi fe contra la de otro. Cualquier resultado, producto de esa decisión por la libertad que lleve al respeto responsable de algunos valores o normas en pro del prójimo, no es válida por su contenido verdadero sino como tal decisión personal. Habría en el fondo una fundamentación arbitraria y decisionista –como vimos en la teoría del conocimiento– que, sería ella misma mera hipótesis⁴⁴. En definitiva, lo que permite la convivencia es entonces la tolerancia y el respeto de la libertad: "la sociedad significa la única convivencia de las más diversas concepciones del mundo e ideologías regulada a través de la tolerancia"⁴⁵. Esta, la tolerancia, el respeto de la libertad, es el único vínculo de unión.

42. Cfr. MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, *El renacer de las ideologías*, Idearium, Mendoza, 1984, págs. 17 a 30.

43. NAWROTH, Edgar, "La teoría social del 'racionalismo crítico' de K. R. Popper", en UTZ, A. F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit. pág. 210.

44. Cfr. MUELLER-SCHMID, Peter-Paul, op. cit., págs. 51-3.

45. UTZ, Arthur F., "La problemática de la Sociedad Abierta. Introducción", en UTZ, A. F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit., pág. 17.

Ahora bien, si el criterio de libertad formal no va acompañado de alguna determinación material común básica y mínima, la tolerancia no tiene de dónde tomarse y los criterios de limitación de la libertad en concreto, pueden variar de persona a persona y ser imposible ponerse de acuerdo. "Esta libertad aparente de valores, por su limitación a los procedimientos, parece estar predispuesta a cualquier antivalor, que la mayoría puede aportar a la estructura vacía"⁴⁶. Sin una jerarquía de valores vinculantes es entonces imposible la tarea de los interlocutores sociales en procura del consenso: habría simplemente una lucha por el poder que llega a acuerdos de satisfacciones personales⁴⁷.

Utz hace notar también que la exigencia de equilibrio de las libertades puras necesita una fundamentación que se encuentra fuera del racionalismo crítico. Hay que limitar la libertad por igual a todos. Pero, ¿qué significa esta igualdad? Si no se reconocen normas supraindividuales, la igualación supondría por ejemplo, en lo material, la abolición del libre mercado, para que todos tengan lo mismo. Nada más opuesto a lo que piensa Popper. Dado que el racionalismo crítico no cuenta con una norma material de justicia, carece de un criterio para determinar las relaciones entre libertad e igualdad, y caeríamos nuevamente en la solución que imponga el peso del poder⁴⁸.

Es por eso, porque Popper quiere esa sociedad que todos quieren, que termina admitiendo otros valores, ya que los necesita y los quiere. Sobre esta presunta incoherencia explica Utz: "A mi personalmente me parece más plausible la asunción de que Popper quiere permanecer en una dimensión puramente teórica por lo que se refiere a su posición teórico-cognoscitiva, pero que

46. TUERK, H.J., op. cit., pág. 122.

47. Cfr. MUELLER-SCHMID, Peter-Paul, op. cit., pág. 15.

48. Cfr. UTZ, Arthur F., "El sentido del pluralismo en la sociedad libre y la tercera vía", en UTZ, A.F., *Neomarxismo...* op. cit., págs. 65-8.

acepta compromisos en la praxis, cuando afronta la cuestión de una organización social de hombres libres en cierto modo viable y aceptable por doquier"⁴⁹.

b) *Presencia de los valores "superiores"*

Recapitulando un poco, se hace evidente que no basta con la mera libertad formal como cimiento del orden social. Más aún, si esta libertad no queda definida por valores previos, es contraproducente, y propiamente no es libertad. Popper, sea consciente o intuitivamente, ve esto y postula una serie de valores. Quizás se podría decir que esta postulación es fruto de esta libertad y una propuesta que, para él, sería la válida para el consenso libre propio de la sociedad abierta. En definitiva, que los valores serían posteriores, no previos a la libertad.

Además de que esto no es posible por todo lo que ya hemos visto en el apartado anterior, no es así en Popper. Si no previos, ya veremos cómo estos valores se presentan concomitantemente, necesariamente unidos con el de libertad; y en definitiva, con una prioridad ontológica.

En primer lugar, me interesaría reforzar la justificación de una afirmación recién hecha: la incoherencia de Popper. Para él, los enemigos de la sociedad abierta son los historicistas, esencialistas metodológicos, los que se empeñan en buscar la fundamentación. El proyecto político y social que les corresponde es utópico, totalitario, dogmático, autoritario; son irracionales, antihumanitarios. Todo porque se empeñan en esquivar la responsabilidad buscando reemplazarla con una fundamentación en valores soportados por Dios, la naturaleza, las leyes, etc.

49. UTZ, A.F., "La problemática de la sociedad Abierta. Introducción", op. cit., pág. 18.

La legalidad en Popper no puede ser acrecentada por la moralidad. Hay una escisión entre ley y moral, pues en rigor no hay moral en nuestro autor, en último término por su idealismo gnoseológico, y la ley es para él un compromiso de la técnica y el ingeniero social, divorciado de la moral, únicamente individual (hay tantas morales como individuos; la moral es mi conciencia –cfr. SAE, 117, 404–). La moral socavaría la responsabilidad y por tanto su misma "moralidad", que es en realidad "técnica social".

No debemos buscar ni la felicidad ni el bien –en el orden social– ni el estado ideal. Esta tentativa de imponer nuestros valores "superiores" es "peligrosa", "utópica", "romántica", "produce como resultado invariable el infierno", "engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la inquisición", es una interpretación errónea de la moral, una intrusión en la vida privada (cfr. SAE, 403). Debemos librar los valores "superiores", como ya citamos, al *laissez faire*; su "ética" no tiene base científica (cfr. SAE, 404), no es ciencia (404), la hacemos nosotros (439). La ética científica es absolutamente estéril, cosa de "chismosos", "una ética de juicios morales no sólo sería inoperante sino que hasta tendría algo de inmoral" (SAE, (238)). El concepto de bien no puede introducir ningún elemento material en nuestro actuar, etc [cfr. SAE, (238)]. Debemos conformarnos con la política de pequeños pasos, con evitar el sufrimiento, los excesos, etc [cfr. SAE, 158, (289-90)]. Visto cómo rebaja los valores "superiores", veamos ahora cómo los ensalza.

Desde la introducción de *La Sociedad Abierta...*, explica que analizará las dificultades de la civilización para lograr su "sentimiento de humanidad y razonabilidad, hacia la igualdad y la libertad" (SAE, 15). Ya al hablar de racionalismo crítico decíamos que éste se basa en una fe irracional en la razón. Al caracterizar la sociedad abierta adelantábamos que surge sobre la base de la única fe posible, la fe en la razón, la libertad y la

hermandad de todos los hombres (SAE, 181), "fe en el hombre, la justicia igualitaria y en la razón humana" (SAE, 184).

La lucha por la sociedad abierta es la lucha por la primacía de la razón, la justicia, la libertad, la igualdad y el control de la delincuencia internacional (SAE, 438). Son precursores de este credo Pericles, Protágoras, Demócrito y Sócrates. Cita de Demócrito: "No por miedo, sino por el sentimiento de lo que es justo, debemos abstenernos de hacer el mal... son las buenas acciones, no las palabras, las que cuentan" (SAE, 181). Y de Pericles: "Creemos que la felicidad es el fruto de la libertad y la libertad, el del valor" (SAE, 182). Nuestra civilización debe su fe en el hombre y en la sociedad abierta "a la antigua fe socrática y cristiana en la hermandad de todos los hombres y en la honestidad y responsabilidad intelectuales" (SAE, 409).

La actitud racionalista es igualitaria y humanitaria (cfr. SAE, 406); la teoría humanitarista de la justicia exige el principio igualitario –eliminar privilegios naturales–, el principio del individualismo y el principio de la tarea y fin mínimo del estado (cfr. SAE 100). "Las exigencias del humanitarista, del igualitarista y del individualista no difieren gran cosa" (SAE, 115) y el tecnólogo encara la solución de los problemas políticos en base a estas exigencias. "Para mi, la única actitud digna de ser considerada moralmente justa es aquella a que reconoce que, al igual que a nosotros mismos, debemos tratar a los demás hombres como seres racionales" (SAE, 406).

Como vemos, de los textos surgen con la mayor frecuencia los valores de igualdad, libertad, hermandad, razonabilidad, y la justicia, emparentada con los anteriores. Hay una subordinación del tecnólogo (115) y de la libertad (182) a los valores.

Ahora bien, y esta es la posible respuesta de Popper a la que nos referíamos más arriba; dice, en contra de lo anterior, que el hombre ha creado él una ética, "con su exigencia moral de libertad, igualdad y ayuda a los necesitados" (SAE, 74); que "somos nosotros quienes... introducimos... la moral en el mundo

natural" (SAE, 71), quienes imponemos fines y damos significado a la historia (cfr. SAE, 438, 440).

Pareciera como si primero usara los valores y luego prescindiera de ellos y entonces él mismo los crea, ya que es este último oficio –el de creador– el que correspondería a su teoría. Pero además de estos textos donde los valores están patentes, hay otros muchos donde están latentes. Quizás estos últimos nos arrojan una nueva luz sobre su compromiso con los valores; y sobre esos valores latentes, cabe además profundizar el análisis.

Debido, como ya dijimos, a su concepto de libertad, debe luego necesariamente limitarla; y siempre que lo hace –mediante la exigencia de la igualdad– está haciendo implícita o explícitamente una referencia a la justicia (el igualitarismo es exigencia de la justicia– cfr, SAE, 100–). Aunque él niegue la intención de fundamentación –no postula nada acerca de un pretendido derecho natural a la libertad (cfr. SAE, 116)–, esta justicia y libertad sólo pueden estar fundamentadas en la dignidad de la persona⁵⁰. El problema es que al no comprometerse con el fundamento de la justicia, por más que diga lo contrario, podemos usarla arbitrariamente y cometer injusticias en su nombre puesto que la arbitrariedad queda reducida en Popper al salvarse los procedimientos democráticos. Si nos ponemos de acuerdo en hacer algo injusto por esos procedimientos democráticos, esto ya no sería injusto para Popper porque ¿quién soy yo para decir qué es la justicia? Debo ser más modesto y no tener ambiciones ideológicas, románticas, esencialistas.

Seguimos explicitando sus valores implícitos. No hay negación sin algo positivo previo, ni mal sin bien (el mal es privación del bien). Su tarea de defensa de la libertad, de ayuda a los que sufren, de evitar males, se hace toda en referencia a un cierto bien

50. Cfr. Tuerk, H. J., op. cit., págs. 123–5.

ético que no define; es un procedimiento para limpiar el campo del bien y lograr que las personas lo puedan hacer sin inconvenientes.

Continuando, cabe preguntarse porqué, si él reconoce que es obvio que no es verdad que todos los hombres sean iguales, dice que deben ser tratados como si lo fueran. "No puede negarse, por supuesto, que los individuos humanos son, como todos los demás seres del mundo, sumamente desiguales por muchos conceptos. Tampoco puede dudarse que esta desigualdad es de gran importancia y, en cierto sentido, aun altamente deseable. (Una de las pesadillas precisamente de nuestros tiempos, es el temor de que el desarrollo de la producción en masa y la colectivización obren sobre los hombres destruyendo la peculiaridad individual de cada uno). Pero todo esto, simplemente, no guarda relación alguna con la cuestión de si debemos decidir o no tratar a los hombres en el terreno político, como si fueran iguales, entendiéndolo por igualdad no una igualdad absoluta sino la que da la medida de lo posible, es decir, igualdad de derechos, de tratamiento y de aspiraciones; ni guarda tampoco ninguna relación con el problema de si debemos o no construir las instituciones políticas en consecuencia; "la igualdad ante la ley" *no es un hecho sino una exigencia política basada en una decisión moral.* "(SAE, 401). Incluso piensa que es falsa la teoría de la igualdad intelectual innata de todos los hombres (cfr. SAE, (528)). Queda claro entonces que para afirmar la igualdad política tiene que apoyarse en algo que no es aparente, y que responde a la moral, sirviéndose de la metafísica por él ignorada. La teoría humanitarista es igualitarista. Aunque ha afirmando con vigor la incognoscibilidad de la naturaleza humana (cfr. por ejemplo en el cap. XIV en que ataca a quienes la afirman), pareciera haber un reconocimiento de que algo hay: "la razón, sostenida por la imaginación, nos permite comprender que los hombres situados a remotas distancias de nosotros, y a quienes nunca veremos, se nos parecen y que sus relaciones mutuas son como las que unen a nuestros allegados" y

"... debemos tratar a los demás hombres como seres racionales" (SAE, 406). Si no una naturaleza, hay un común denominador, la racionalidad, y en consideración de esto se puede aspirar a la igualdad política. A su vez la racionalidad nos habla de la dignidad de la persona. En definitiva, la igualdad nos habla de un núcleo esencial de la persona.

Veamos como sigue acudiendo a conceptos esencialistas: la afirmación de que las normas no provienen del ser sino de la libertad del hombre que las crea es también metafísica, porque la tiene por universalmente válida⁵¹. Al no estar unidas al ser (recordemos la distinción hechos-decisiones, ser-deber) las normas no son hipotéticas, ya que no son falsables (serían "metafísicas", en la teoría de Popper); son convencionales; en cada momento son lo que deben ser porque así las hacen los hombres, no son falsas. Este convencionalismo de las normas es un tributo a la distinción, ya tan mentada, que no es otra cosa que la "ley de Hume" acerca de la incomunicabilidad del "ser" y el "deber ser". Ya sabemos que al argumento de Hume de que no es válido que en la conclusión se encuentre una relación –deber-ser– que no está en las premisas, falacia en la que incurre según él todo pensamiento ético previo, se responde haciendo notar que aunque no se explicita, en las éticas objetivistas se da por supuesta, como una premisa más, la vigencia del primer principio práctico, "haz el bien y evita el mal"⁵². ¿Qué necesidad tiene entonces Popper de mantener la ley de Hume si al mismo tiempo enuncia el primer principio práctico y dice que debemos regirnos por él? Recordemos que nos decía Demócrito, uno de los fundadores, que debemos abstenernos del mal y hacer el bien

51. Cfr. UTZ, Arthur F., "La teoría de la 'sociedad abierta' de K.R. Popper ¿ofrece un concepto de la sociedad pluralista?", en UTZ, A. F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit., pág. 219.

52. cfr. MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, "Santo Tomás y el desafío de la ética analítica contemporánea", en "Anuario Filosófico", volumen 33 (feb/90), Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, págs. 162-6.

(SAE, 181), debemos disminuir el dolor de los demás (235), (403) y combatir el mal (158). "Dolor, sufrimiento, injusticia y su previsión: el eterno 'programa' de la política pública" (403). Popper aclara que es más importante disminuir el dolor que aumentar la felicidad, que habría una asimetría (235 y 403), pero esta observación de carácter pragmático no mitiga en nada el principio práctico ¿porqué no va a ser equivalente evitar el mal a hacer el bien? ¿acaso hay actos moralmente indiferentes?⁵³

Pasamos ahora a otro concepto metafísico. Popper rechaza en varias oportunidades la formulación de un bien común como algo propio del historicismo. La tentativa de alcanzar un estado ideal es utópica (cfr. SAE, 157-9); no debemos encaminar nuestros esfuerzos a un bien final (SAE, 158), "no existe ningún método racional para determinar el objetivo último" (SAE, 16). Sin embargo, habiendo una actitud humanitarista obligada, que responde al hecho de la racionalidad del hombre, que nos lleva a evitar el mal, el dolor, a ayudar a los demás ("nuestra obligación es ayudar a aquellos que necesitan nuestra ayuda" (SAE, 403)), hay una cierta estrategia en razón de la cual los actos son responsables o no. Es verdad que en Popper, en rigor, el bien común no es nada más que el resultado de la agrupación de intereses específicos realizados y de fines autoestablecidos⁵⁴, pero deja la impresión al lector de un programa humanitario que orienta la acción política⁵⁵. La misma política de pequeña escala en contraposición al experimento de gran escala refuerza la impresión de respeto a la racionalidad (cfr. SAE, 160-1, 403).

El programa del racionalismo crítico está lleno de valores. Supuestamente excluye todos los valores "superiores", pero el

53. La respuesta es no; cfr. al respecto RODRIGUEZ LUÑO, Angel, *Ética*, EUNSA, Pamplona, 1982, pág. 120; DE FINANCE, Joseph, *Étique générale*, UG., Roma, 1967, págs. 87 y 334 y siguientes; SERTILLANGES, A. D. *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Aubier, París, 1961, pág. 34.

54. Cfr. NAWROTH, Edgar, op. cit., pág. 297.

55. Cfr. SCHEFOLD, Chirstoph, op. cit., págs. 42-5.

lema "yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con un esfuerzo, podemos aproximarnos más a la verdad" (SAE, 404), supone que hay una verdad, que es deseable alcanzarla, que no es meramente individual, que, como dice en su *Lógica* (LIC, 37 nt. 5), "siempre es posible una discusión razonable entre personas interesadas por la verdad y dispuestas a prestarse atención mutuamente", que creemos en la propia razón, y sobre todo en la razón ajena.

A pesar de que según nuestro filósofo deban evitarse en la educación por ser perjudiciales los objetivos románticos –valores positivos o superiores–, debemos, dice también, desdeñar el éxito y la recompensa, trabajar con sacrificio, anónimamente: "no hace falta inventar esta ética; en efecto, no es nueva y ya la enseñó hace mucho tiempo el cristianismo, por lo menos en sus comienzos" (SAE, 438).

Es muy probable que las actitudes involucradas en los últimos dos párrafos –exigencias del racionalismo crítico, objetivos de la educación– supongan una concepción de la vida tan elevada, como dice Christoph Schefold, que sólo se puede adquirir desde algo incondicional, no sólo en el sentido del imperativo categórico kantiano sino al menos en su postulado de la religión. De hecho, recordemos su asimilación del individualismo altruista como doctrina central del cristianismo, corazón de todas las éticas, base de nuestra civilización occidental (cfr. SAE, 107–8, II, d)⁵⁶

Pienso que después de todo esto queda suficientemente mostrada la presencia de una incoherencia en Popper, a la que creo que presta atención, y que viene dada por el fin eminentemente práctico de su libro. Se niegan las esencias, los valores y los fines, pero cuando son necesarios, se usan.

56. Cfr. UTZ, A. F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit., pág. 259.

De todos modos, ya sea que exista esta incoherencia, o que realmente no exista (que haya una pura ética decisionista cuyo único principio sea la decisión libre del individuo y ningún otro valor, ni claro ni difuso), me parece válida la afirmación de Müller-Schmid con la que acabamos este apartado: "Popper reconoce que la ética plantea un problema de fundamentación absoluta; más no admite que ello reclame una filosofía fundamental"⁵⁷.

c) *La visión política en el criticismo de Hans Albert*

En su intento de hacer una exposición fiel y coherente del racionalismo crítico de Karl Popper, Hans Albert parte, como lo hace también el filósofo vienés, de la teoría del conocimiento, en la que éste último había puesto tanto énfasis: recordemos cómo desde el principio de su *Sociedad Abierta* condena el esencialismo metodológico y proclama el nominalismo metodológico. Por eso no habría que acusar a Albert de impiedad si, como vamos a ver, deforma la sociedad abierta de su maestro⁵⁸.

El criticismo era una actitud que comportaba una fe, un contenido moral, una forma de vida, igual que en Albert, en Popper. Pero ¿no resulta más fuerte el ataque de Albert al resto de la filosofía— existencialismo y marxismo— y las creencias? "Una de las consecuencias éticas inmediatas del criticismo es la de que la fe incommovible, inaccesible a los argumentos racionales y premiada por muchas religiones, no es una virtud, sino un vicio" (Albert, 118); "el catolicismo, el calvinismo, el comunismo y el fascismo van juntos no quizás porque todos estos fenómenos que

57. MUELLER-SCHMID, Peter–Paul, op. cit., pág. 61.

58. Cfr. UTZ, A. F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit., págs. 17, 216, 221 y 238.

históricamente son muy complejos sean de la misma especie o siquiera de igual valor, sino porque en ellos es efectivo, o lo fue, el extremo polo opuesto de la neutralidad postulada en el pensamiento analítico: el partidismo ciego, la fe obediente, el compromiso incorregible" (Albert, 14). El compromiso con la verdad, "pensamiento romántico-ilusorio" "siempre ha conducido a *consecuencias totalitarias*" (Albert, 15, 14).

La fundamentación de la praxis ética y política en la teoría del conocimiento es indiscutible e inmediata. La aceptación del método del examen crítico "significa la aceptación de una *praxis* metódica de muchas consecuencias para la vida social, de una *praxis* que no es de significación solamente para la formación de la teoría, para la proposición, elaboración y examen de teorías, sino también para su aplicación y para el papel del conocimiento en la vida social. El modelo de racionalidad del criticismo es el proyecto de una forma de vida, de una *praxis* especial, y tiene por lo tanto significación política. No es, en modo alguno, una exageración, sino sólo la comprobación de un contexto sencillo y de fácil comprensión, cuando se llama la atención sobre el hecho de que el *principio del examen crítico* entre otras cosas establece una *unión entre lógica y política*" (Albert, 66). El criticismo es fe, forma de vida, fe en la no fe, en nada.

Hay en él, una constante insistencia en romper dualismos ya que en el fondo éstos son intentos de fundamentación y son por tanto dogmáticos. En primer lugar el dualismo teoría-praxis. No existe una razón pura, un pensamiento libre de influencias vitales, sociales, motivacionales (cfr. Albert, 135). "La dicotomía sugerida por la polarización del pensamiento fisiológico en positivismo y existencialismo, la dicotomía, pues, entre conocimiento racional y decisión irracional es inadecuada, y ya por el hecho de que tras cada conocimiento –consciente o inconscientemente– se encuentran decisiones" (Albert, 93).

No hay ciencia sin valoración. La exención de valoración en la ciencia es un principio metódico útil, pero que no tiene validez

ilimitada (cfr. Albert, 95)⁵⁹. "Los resultados de una ciencia exenta de valoración nunca pueden bastar cuando se trata de dominación de situaciones prácticas. Dicho de otra manera; las necesidades de la acción van siempre más allá de lo que puede proveernos el conocimiento. Aunque en la *praxis* del conocimiento las decisiones desempeñan un papel importante, las decisiones de la *praxis* no pueden obtenerse solamente de conocimientos" (Albert, 100). El proceso de conocimiento mismo, no ya los resultados y aplicaciones, está penetrado de normas, valoraciones y decisiones. "La teoría de la ciencia –y en general toda la teoría del conocimiento– no es neutral" (Albert, 92). "Elegimos nuestros problemas, evaluamos nuestras soluciones de los problemas y nos decidimos a preferir una de las soluciones propuestas en vez de las otras, proceso este que seguramente no está libre de componentes de carácter claramente valorativo. Puesto que la teoría de la ciencia se ocupa de los criterios que en tales procesos desempeñan un papel, se podrían adjudicar las controversias que tienen lugar en ella al campo de las discusiones sobre el valor" (Albert, 91). "Como quiera que sea, se puede, en todo caso, considerar la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia como aquella parte de la teoría del valor en la que se trata de desarrollar puntos de vista para el fomento de la racionalidad de nuestro comportamiento en la solución de problemas en el campo del conocimiento" (Albert, 92).

De allí se deriva que también es falsa la dicotomía ciencia-ética. La imposibilidad de depurar la ciencia de los problemas éticos, la profusión de visiones del mundo y valoraciones que

59. Estos temas han sido objeto de polémicas planteadas por Popper y Adorno, continuadas por Albert y Habermas y en la que han intervenido aportando una posición intermedia la escuela de Erlangen. Cfr. KAMBARTEL, Friedrich (comp), *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*, Alfa, Buenos Aires, 1978 (tít. or.: *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974; trad.: Ernesto Garzón Valdés).

invaden el conocimiento y la vida, no son problema, pues debemos admitir un pluralismo teórico y ético (cfr. Albert, 129). Las metafísicas utópicas y las visiones éticas son inevitables y útiles, siempre que se mantengan por la actitud crítica, al nivel de hipótesis.

Otra forma de dualismo es el de naturaleza e historia que da origen a interpretaciones y búsquedas de sentido. Es un abismo artificial que se evita entendiendo el *factum* de la interpretación, pero suprimiendo al mismo tiempo cualquier dogmatización. Las tradiciones son "trampolines", no instancias de legitimación, para el criticismo (cfr. Albert, 219, 220, 226).

Todo conocimiento teórico y práctico, que no es más, que parte de la praxis, de la vida, es hipótesis provisoria. Se llega a una base convencional de estado del conocimiento y de aceptación de valores como algo pragmático, nunca definitivo. Albert en ningún lugar habla del humanitarismo, igualitarismo, y la justicia, que en Popper son constantes de la sociedad abierta. Más aún, de acuerdo a lo ya dicho, esos valores no serían más que un agregado desubicado, que no viene al caso.

¿Es la sociedad de Albert una sociedad abierta? Si no lo fuera, quedaría claro que la sociedad abierta de Popper nada tiene que ver con su teoría del conocimiento, sino con esos valores que postula.

La política de la fundamentación o "teología política" es, según Albert, parte de una cosmovisión metafísica que interpreta la realidad y se pone al servicio de la legitimación de órdenes y medidas políticas. En un primer momento su punto arquimédico es de naturaleza cósmico-religiosa (cfr. Albert, 228). Pero también son teología política las formas secularizadas que reaccionan contra las anteriores: las utopías, anarquías que se fundamentan en la idea utópica de la crítica total.

También la democracia cae en el pecado de la pretensión de justificación y es otra ideología más. La democracia se sirve de un procedimiento de interpretación de la voluntad no divina, sino

del pueblo, para su justificación. Lo único que cambia es la dirección de la justificación; en la primera es deductiva y en la segunda inductiva (cfr. Albert, 236 y siguientes.). "Esta ideología democrática esta orientada, lo mismo que la vieja teología política, según el principio de la fundamentación suficiente. Lo mismo que ésta, ella expresa la aplicación de la metodología clásica al pensamiento político, sólo que la instancia legitimante no es ya una esencia que trasciende a la sociedad, sino la voluntad de la comunidad que se constituye desde los intereses singulares. Las decisiones de los poderes dominantes no se justifican ya por el recurso a la autoridad divina, sino a la soberanía del elector o del consumidor, que garantiza en el decurso ideal de todos los procesos su justeza en el sentido del bien general y común. Las instancias decisivas representan no ya una voluntad trascendente sino la voluntad empírica de los electores o de los consumidores, pero se conserva la ficción de la representación, y todo el esquema involucra una *interpretación* de esta voluntad *en el sentido de las decisiones fácticas*, que lleva en sí por lo menos la misma problemática que la interpretación de otros contextos empíricos" (Albert, 238).

En un primer momento –histórico– se intentó hacer una "aritmética política". "El problema político de la democracia –constitución de la sociedad en la que las instancias dominantes están ligadas en su decisiones *idealiter* a la voluntad de los miembros de esta sociedad– se transforma , en esta concepción, en el problema de la constructibilidad de una función social del bienestar de carácter individualista que satisfaga a determinadas condiciones de adecuación, la cual ha de posibilitar una evaluación de todos los estados posibles desde los puntos de vista de los individuos participantes –o sea una matematización de la problemática política que traslada el ideal leibniziano de conocimiento, ... a la esfera de las decisiones" (Albert, 240). Se procura así un método con medios de cálculo para obtener el bien general que combina los intereses individuales.

La causa del fracaso de esta aritmética política es su recurso a datos últimos no criticables –los intereses individuales–. Toda la metodología se legitima por esa base empírica. "Pero las necesidades e intereses de los individuos, que, en cuanto datos últimos, en cuantos puntos de referencia de la imputabilidad política, deben ser sacrosantos y estar sustraídos a toda crítica, son *de facto*, en este aspecto, tan problemáticos como las experiencias que el empirismo epistemológico quiere recurrir. Son, como éstas, dependientes del contexto, acuñadas por el medio sociocultural y por ello variables" (Albert, 242). Son dependientes de la fe y el saber, las convicciones materiales de los individuos, cambiantes, criticables y revisables. La inmunización de esas opiniones sería una manifestación del dogmatismo tan problemática como la suspensión de la regresión en la teoría del conocimiento.

Pero la crítica más interesante y que me parece que más afecta a Popper y su sociedad abierta, es la que hace a la ingenua creencia en la eficacia del método. El pensar que con la solución del problema formal se ha ganado algo esencial para la solución de los problemas políticos "me parece una considerable supervaloración de la significación de los problemas formales, en general, y de los formalismos carentes de decisión, en particular, para la respuesta de preguntas que pueden ser respondidas sólo por el progreso del conocimiento de contextos reales. En este esquema se ha formulado, de antemano, la problemática de tal manera que los problemas de la realizabilidad fáctica pasan completamente a segundo plano. Parece como si se pudieran solucionar problemas políticos sin tener siquiera en cuenta la estructura de la realidad social" (Albert, 214). Tiene poco sentido recubrir las situaciones reales -estructuras y relaciones de poder y de conflicto– en discusiones que llevarían a una solución consensual. Esto no es real: "*no puede haber una ordenación social e ideal que garantice la transformación de los deseos individuales en un resultado aceptable para todos y por lo tanto*

legítimo en este sentido. También en la idea de una tal ordenación se oculta un elemento utópico... quien quiera asignar a la filosofía social la tarea de construir *a priori* un ordenamiento ideal de la sociedad y legitimar, por ello, estructuras sociales y decisiones políticas fácticas, la convertiría en un acontecimiento dogmático-apologético que, desde el punto de vista criticista, merece tan poco crédito como las correspondientes teorías del conocimiento" (Albert, 247).

¿Qué nos queda entonces? ¿Cuál es la solución criticista?

En primer lugar, en el aspecto metódico se debe tratar siempre a las soluciones políticas, instituciones, normas etc, como *hipótesis*. "Quien propugna en la teoría del conocimiento un método crítico porque es de la opinión de que de errores se puede aprender, y por eso expone sus concepciones a la crítica y las confronta con alternativas posibles, sobre cuyo horizonte se muestran más claramente sus debilidades, no habrá de preferir para la solución de problemas políticos un método diferente" (Albert, 249). Debemos defender institucionalmente la libertad necesaria para contar con un pluralismo social y político. El criticismo no puede ser políticamente neutral. Se deben incorporar al proceso las utopías, que nos pueden brindar alternativas de soluciones pensables. A su vez también se debe considerar el problema de la realizabilidad: "sólo sobre el fondo de posibilidades reales se puede crear un juicio racional de las relaciones sociales dadas, pero no sobre la base de una posibilidad abstracta que emerge del pensar de deseos" (Albert, 251). Los ideales han de traducirse en alternativas concretas realizables. Un pensamiento no crítico olvida este planteo. La sociedad no es una tabula rasa; se ha de estudiar la tradición, comparar las alternativas institucionales, preguntase qué sucedería en tales situaciones con tales medidas, etc...

Rechaza entonces la teología política y la ideología democrática. Su método "pone el acento no sobre la fijación y legitimación de soluciones legadas, sino sobre la invención de

nuevas soluciones y su confrontación con aquellas a las que nos hemos habituado y que, por eso, consideramos como demasiado evidentes" (Albert, 257).

La política se transforma en un *experimental racional social*, con un riesgo dramático a causa de la repercusión social de las decisiones. El análisis previo de las alternativas puede tomar la forma de una discusión racional entre los propulsores de diferentes concepciones. Estas pueden darse pues "el hecho de que concepciones lógicamente inconciliables no puedan ser verdaderas al mismo tiempo, no excluyen naturalmente que no sean "creídas" o "aceptadas" al mismo tiempo, ante todo cuando se trata de diversas personas o diferentes grupos sociales" (Albert, 257–8, nt. 43). Debido al pluralismo político esto es muy positivo y ventajoso.

"Pero por otra parte, la discusión puede, en ciertos casos –como no es raro en la ciencia–, no llegar a un acuerdo, de modo que si la decisión política no puede aplazarse, es preciso lograr una solución de los problemas pese a las concepciones divergentes, y dicha solución debe imponerse" (Albert, 258). Las diversas concepciones de valor llevarían a diversas soluciones, pero al ser de tipo práctico, pueden ser compatibles para diversas concepciones.

Cuando esto no es posible no hay más remedio que caer en los mecanismos de decisión democráticos –el voto y la delegación de decisión a gremios y personas que sólo pueden ser controlados *a posteriori*. "Ya hemos visto que la interpretación de los hechos sociales con ayuda de la ideología democrática que aquí finge una transmisión de la voluntad desde abajo hacia arriba, sólo confluye en la justificación y velamiento de elementos del ordenamiento que, sin duda alguna, tienen carácter de *dominación*. Mientras no se baste sin medidas institucionales de esta especie –y no se ve cómo podría lograrlo una sociedad libre de dominación es imposible. La idea de una sociedad tal pertenece, pues, a la esfera del pensamiento utópico" (Albert, 259).

No podemos aceptar el caer en la justificación de ordenamientos, instituciones, medidas y soluciones deficientes por más democráticas que sean. La tarea del examen crítico es exponer al fracaso todas las soluciones, sin excluir los ordenamientos políticos. "Este método no nos proporciona ninguna certeza, ni siquiera la modesta certeza de que nos encontramos a la vera de aquellas fuerzas cuya acción corresponde al sentido de la historia. Pero nos brinda la posibilidad de aprender de nuestros errores y de no rechazar la ayuda de nuestro prójimo, justamente cuando sustenta otros puntos de vista, otras ideas y experiencias" (Albert, 260).

El traslado de las consecuencias para la verdad, de la metodología del conocimiento, a la esfera de la praxis política me parece catastrófico ("dramático" dice Albert). La pérdida definitiva de la aproximación a la verdad, supone –y me parece que tomo con fidelidad el consejo de Albert de analizar la realizabilidad– un caos social, que tanto se puede solucionar con la ideología democrática –porque alguna solución en la práctica siempre se impone tarde o temprano– o con cualquier otra ideología menos agradable. La sociedad abierta de Popper, es decir, la democrática, sólo sería una ideología más abierta que otras. Si no hay valores "prestatales", si la libertad es absoluta, después del caos imponen arbitrariamente los suyos quienes detentan el poder.

Nos parece que la tesis está mostrada. Un Popper coherente se queda sin sociedad abierta. Su sociedad abierta responde a valores que no se desprenden de la aplicación al ámbito social de su teoría del conocimiento. Dejamos aquí la crítica para proseguirla en el apartado próximo.

IV. CRÍTICA AL CRITICISMO

Ya hemos avanzado sobre la crítica en los apartados I y III. No volveremos aquí sobre el primero. Allí me di por conforme con

las objeciones que expuse a su teoría del conocimiento. En cuanto a lo ya encarado en este sentido crítico en el apartado III –crítica del concepto de libertad de Popper; insuficiencia del mismo; incoherencia de la postulación de valores para salvar esa insuficiencia, vista desde los textos y desde las diferencias con Albert– nos facilita mucho el trabajo de éste, pues aunque tendré que volver sobre algunas ideas, otras las daré por conocidas por todo lo ya dicho.

Trataré de exponer aquí, en primer lugar –a)–, las críticas de un modo más sistemático y desde la raíz a sus manifestaciones. ¿Porqué no puede funcionar la sociedad abierta de Popper desde su teoría política? ¿en qué derivaría entonces? Ahora bien, si aunque no se deriven de la teoría, Popper presenta de modo correcto los valores propios de una sociedad abierta, ¿qué problema puede haber en aceptarlos? ¿es que esos tampoco bastan? Y si bastarán, ¿queda pendiente algún otro problema? Será el tema b). Por contraste, quedará incoada una propuesta positiva para la salvación de la sociedad abierta.

a) *La teoría de Popper no puede sustentar la sociedad abierta*

Dije que comenzaré con las raíces. Ante todo, es preciso recordar –I– que Popper procura escapar del idealismo resignando la certeza, pero no lo consigue.

El idealismo gnoseológico –imposibilidad de conocer una realidad trascendente, provisionalidad de la verdad (verosimilitud), contenido vacío de los universales que no son más que palabras, *flatus vocis*– le hace inaccesible la realidad. No sabemos de las cosas con seguridad ni aproximadamente (al menos con un saber científico) qué son, por quién son causadas y, menos aún, para qué. Siendo la ciencia un conocimiento por las causas, no podemos contar con la ciencia pues desconocemos las causas –o son un problema que nos es ajeno–. La ciencia es otra cosa. La

ignorancia respecto a las causas formal y final lleva necesariamente, en lo humano, a la separación entre el ser y el deber ser y no cabe por lo tanto la ética científica. Habiendo, sin embargo, en la práctica, una ética –como en Kant y aunque por móviles distintos–, a ella sólo le queda apoyarse en un dictado arbitrario de la voluntad totalmente indeterminada, porque la inteligencia no le descubre el deber ser. La libertad arbitraria se erige entonces en principio máximo de moralidad. Pero en honor a la actitud de la que supuestamente es principio, la ética, no puede ser totalmente arbitraria, sobre todo si reconocemos que no estamos solos en el mundo y tenemos relaciones con nuestro semejantes (no se sabe bien –según Popper– semejantes en qué, ya que no conocemos ni la esencia ni la naturaleza –principio esencial dinámico– de los hombres). No habiendo, por lo tanto conocimiento del fin del hombre, tampoco lo hay del bien y los valores se desligan de algo objetivo, quedando como posteriores y a merced de la libertad arbitraria⁶⁰.

La actitud del racionalismo crítico, pretendidamente humilde y honesta, se nos revela en realidad como orgullosa, ya que pretende bastarse por sí solo. La fundamentación cede su lugar a la libertad arbitraria, y esta, por no ser arbitraria, al método que la limita. Entonces también perdemos la libertad. En definitiva, la libertad absoluta y arbitraria que la actitud idealista requiere como principio supremo de la moralidad, no conduce al orden sino al caso social, transforma la sociedad abierta en sociedad cerrada, como ya argumentamos suficientemente en el apartado anterior.

60. Sobre el concepto de valor, cfr. DERISI, O. N., *Filosofía de la cultura y de los valores*, Emecé, Buenos Aires, 1963. El valor es un bien para ser realizado, un bien finito trascendente, intermedio entre el Bien infinito y la persona que el ser espiritual devela, elige y realiza libremente en la cultura. Bien es el ser en cuanto apetecible para la voluntad racional.



Valores

En el criticismo el orden de valores se deriva de la propia libertad individual, primer supuesto ético. Sin una determinación material previa de la libertad formal, como ya vimos, el orden de los valores que ella postula sigue un criterio pragmático. La ciencia social queda al margen de los valores previos pues el contenido material de los mismos no tiene ningún referente objetivo. Hay una ruptura entre valores y realidad, pues no hay análisis de la esencia.

Junto con la libertad, lo valioso es toda manifestación de la misma, es decir, que haya un pluralismo teórico, moral, de intereses y valores, sin analizar el contenido de los mismos; y los métodos que aseguran o defienden el pluralismo: mecanismos democráticos, orden jurídico formal, instituciones. Este pluralismo no puede buscar justificación alguna. No debemos rastrear razones estables para preferir unos valores a otras. La preferencia de los mismos depende de los mecanismos de equilibrio en cada momento. Lo valioso es en cada instante el resultado de ese equilibrio, la universalización basada en el consenso, no en la abstracción⁶¹. Ya vimos, pues es la otra cara de la moneda de la libertad arbitraria, que sin valores previos no puede haber orden social. Y volveremos para analizar cómo se desarrollan los acontecimientos en este supuesto.

Es una lástima que el racionalismo crítico no pueda aprovechar sus aspectos positivos al exagerar el alcance de la libertad. Al negar todos los valores previos, deja un espacio muy vulnerable para la crítica de las filosofías sociales de corte revolucionario, para el marxismo, la escuela de Frankfurt, para todos

61. Resulta problemático el que los criterios de valoración surjan por mecanismos extrínsecos, ya que es esencial a la captación de los valores el hacerlo en conjunto y según actos de preferencia que respondan a una jerarquía objetiva. Cfr. SPAEMANN, Robert, op. cit., págs. 47 y siguientes y TUERK, H. J., op. cit., págs. 116 y siguientes.

aquellos que perciben que no podemos desembarazarnos de los valores, más aún, que nuestras decisiones están siempre orientadas por ellos. Recogemos más adelante algunas observaciones agudas sobre el actual papel de la izquierda⁶².

El vacío de valores previos, deja también un campo amplio al sostenimiento como valores de cualesquiera ideas absurdas. Es muy ilustrativo en este sentido el fenómeno del "pluriculturalismo", grupos de defensa y exaltación del feminismo, la homosexualidad, el lesbianismo, el marxismo, la fealdad, el atraso mental, las minorías étnicas, los deformes y todo cuanto de anormal pueda haber, poniendo verdadero empeño en imponer una presencia obligatoria de estas situaciones en todas las instituciones. Quien pretenda ser normal y se alegra de ello aparece como un reaccionario⁶³.

Pero sucede que la tolerancia sin valores, cae en la intolerancia. La verdadera solución a la "paradoja de la tolerancia" es el objetivismo ético. "La tolerancia se funda... en una determinada concepción moral que pretende tener solidez universal. El relativismo moral, por el contrario, puede decir ¿porqué debo ser tolerante? Cada cual debe vivir según su moral y la mía me permite ser violento e intolerante. Así pues, para que resulte obvia la idea de la tolerancia se debe tener ya una idea determinada de la dignidad del hombre"⁶⁴. El mismo Mussolini se declara relativista; "todo cuanto yo he dicho y he llevado a

62. Para este tema de los espacios libres que deja Popper, cfr. UTZ, A. F. (comp.), *Política social ¿con una concepción del mundo o sin ella?*, Herder, Barcelona, 1984 (tít. or. *Gesellschaftspolitik mit oder ohne Weltanschauung?*, Scientia Humana Institut, Bonn, 1979, trad. Recaredo Duque Hoyos), especialmente las págs. 9, 92, 176, 181-6.

63. Cfr. SORMAN, Guy. "El PC toma el poder en las universidades norteamericanas", *La Nación*, Buenos Aires, 20-V-91, pág. 7 y STELHI, Jean-Sébastien, "L'Amérique sous terrorisme culturel", *Le Point*, Paris, 27-VII-91 (No. 984), págs. 45-6. ECO, Umberto, "Politically Correct", *La Nación*, 19-IX-93, p. 1.

64. SPAEMANN, Robert, op. cit., pág. 30. cfr. también págs. 49 y 50.

cabo durante estos últimos años es relativismo por intuición... nada hay que sea tan relativista como las actitudes y actividades del fascismo. Del hecho de que todas las ideologías son de igual validez, es decir, del hecho de que todas las ideologías son meras ficciones, el relativista moderno infiere que todo el mundo tiene derecho a crearse su propia ideología particular y a tratar de robustecerla con toda la energía que le sea posible"⁶⁵. En el mismo sentido Carlos Nino hace notar que con el relativismo sólo cabe el uso de la fuerza y el engaño para dirimir el conflicto anejo⁶⁶. Popper diría que él no es relativista. Pero ésta afirmación es puramente formal, pues el bien, en lo social es, para él, el respeto a la ley y a los mecanismos de su formación, sin una consideración de la determinación material de la misma. También diría Popper que él también cree en la dignidad del hombre, y efectivamente es así, pero esto no es compatible con lo anterior: la dignidad del hombre no puede ser definida en concreto por procedimientos democráticos, sino que es algo anterior a la democracia. De todos modos, en el apartado b) volveré sobre la validez de estos valores en Popper.

Nuestro filósofo –en realidad– no descubre una moral, una escala de valores objetivos, sino que los crea, fabrica la moral –cfr. SAE, 70-1, 117 (238), 404 y 438-9–. Estos valores producidos desde una libertad absoluta no pueden dejar de ser arbitrarios, y deben ser absolutos. Sin los valores de Popper no hay sociedad abierta. No se puede pensar de otro modo. La fe de Popper resulta intolerante con las otras, es absolutista⁶⁷. La posición de Popper se convierte en una ideología, "la más

65. En *Diuturna*, págs. 374-7; cit. por VEATCH, Henry B., *Ética del ser racional*, Labor, Barcelona, 1972, 3era. ed. (tít. or.: *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, trad.: J. M. García de la Mora), págs. 33-4.

66. Cfr. NINO, Carlos J., "La concepción de Alf Ross sobre los juicios de justicia", en "Anuario de filosofía jurídica y social", Nro. 3, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983, pág. 173.

67. Cfr. MATZ, Ulrich, op. cit., págs. 46-7.

inofensiva, relativamente, de las ideologías existentes en la actualidad", como dice Türk⁶⁸. "Se da por supuesto —en este caso— que en un régimen democrático cualquier decisión del gobierno, si está respaldada por un Parlamento elegido, cualquier ley aprobada por ese Parlamento, posee automáticamente legitimidad, independientemente de su contenido. Nada es más peligroso que esta suposición, que abre el paso a una forma sutil de tiranía, más aún, de una variedad de totalitarismo que se considera aceptable: a saber, el totalitarismo legal"⁶⁹.

¿Adónde vamos con una sociedad abierta sin valores?

Ya dijimos que este proyecto popperiano acaba en la sociedad cerrada. Trataremos de seguir ilustrando esta idea. Para ello nos preguntaremos; ¿Bastan las reglas de juego democrático para sostener una sociedad? ¿Basta con el principio supremo de la defensa de la libertad?

La libertad es libertad de algo y para algo. Por su misma naturaleza, si debemos encontrarle un punto de apoyo, éste está en ese "de algo" y "para algo". La pura indeterminación de la libertad arbitraria no es ningún valor ni criterio, tan sólo principio de coordinación. Simultáneamente, como ya señalamos, la coexistencia de diversas concepciones del mundo lleva, por una parte, a la disolución de sus contenidos enfáticos de valor, y también puede llevar, por otra parte, al predominio dogmático de una de ellas, tal como reconoce el mismo Popper (cfr. SAE, 129).

Ulrich Matz ve una estrecha relación entre el nacimiento de las ideologías y el desarrollo de la sociedad abierta como sociedad

68. Cit. por UTZ, A. F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit., pág. 236.

69. MARIAS, Julián, "La esencia del sistema democrático impone límites a su legitimidad", *La Nación*, Buenos Aires, 19-I-88, pág. 9.

secularizada en la Europa moderna⁷⁰. Las ideologías son "religiones sustitutas" que llenan el vacío religioso, producto del proceso de secularización. Sin valores básicos en la sociedad, la ideología toma el relevo de ellos. "... Por alguna razón (o varias) parece que su construcción artificiosa y complicada sitúa a la sociedad abierta en un status deficiente que exige su abolición en un nuevo tipo de sociedad cerrada"⁷¹. "La sociedad abierta sólo es posible bajo unos requisitos sobre los que los representantes de la teoría/hipótesis/ideología de ésta tal vez han reflexionado demasiado poco. Si no se cumplen estos requisitos, la sociedad abierta estimula un cambio estructural contra sí misma. Tal como ha empezado, ella se desarrolla en la realidad social hacia su propia negación; no sólo se aleja de su meta de la forma de sociedad abierta y democrática, ella destruye su meta teórica sumergiéndose en la praxis. Por eso, aprovecha las condiciones-marco formales y dentro de ellas los espacios libres. Esto en modo alguno tiene visos no democráticos, pero puede alterar y desnaturalizar la democracia. Esta produce unos déficit que ella misma no puede equilibrar. Ella da (ocasionalmente) ventaja del más fuerte; el más débil no se habla"⁷².

Lo que en la práctica salva a la sociedad abierta de Popper (aunque no completamente), es que no existe en la realidad una sociedad absolutamente carente de una orientación previa de valores como él concibe. En la misma aceptación del derecho, siempre existente cuando uno llega a la sociedad, va implícita, la conformidad con una serie de valores prestatales. Pero a pesar de esto una concepción como la de Popper también tiene consecuencias en la práctica, que veremos en el apartado b).

70. Cfr. MATZ, Ulrich, op. cit., págs. 53 y siguientes.

71. MATZ, Ulrich, op. cit., pág. 55.

72. TRAPPE, Paul, "Los grupos elitistas en la sociedad o sobre el carácter cerrado de la sociedad abierta" en UTZ, A.F. (comp), *La sociedad abierta y sus ideologías*, op. cit., pág. 69.

En la realidad, hay una elite de poder que actúa en todos los sectores de la sociedad abierta: en el gobernante y en los no estatales. Aunque veladamente, el poder *de facto* lo tienen algunos grupos, entre otras cosas, porque es necesario delegar muchas cuestiones; no se puede votar todo. Estas elites de poder no son elegidas por nadie. "La sociedad "abierta" –"libre de ideología", "nihilista respecto a los valores" y únicamente "racional"– actualmente quiere decir: los grupos de interés de todo tipo, hasta la mafia, están metidos en todas partes y toman las decisiones importantes. "Abierta" implica aquí lo contrario; grupos cerrados de actores, respecto a la acción de elites de poder que se adaptan a las circunstancias"⁷³. Trappe ve que si no hay reglas vinculantes –de juego, jurídicas y morales– aceptadas por todos, la sociedad abierta se transforma en un grupo de grupos de elites de poder autónomos⁷⁴. No hay que infravalorar la tendencia de los grupos a cerrarse. Popper lo ve cuando advierte el peligro, siempre presente, de "tendencias antidemocráticas latentes que nunca faltan" (SAE, 338). "El clamor a reducir el Estado bajo las condiciones de la sociedad pluralista (pluricentrista), es el clamor de los que están seguros de la ventaja de su grupo de poder y que en el momento actual no tienen el estado en sus manos, y normalmente es el clamor de una elite"⁷⁵. Más que una regulación de acuerdo al interés de todos los individuos, se llega a situaciones determinadas por la puja de las diversas elites de poder, y cambiantes de acuerdo a las también cambiantes fuerzas relativas de ellas. Salvo cuando se acercan las elecciones, en general nadie se acuerda de los individuos. Todos somos iguales ante la ley, pero algunos son "más iguales que otros": esto lo vemos todos los días. Los gobernantes prestan especial atención a los privilegios y a los grupos más fuertes. Sus limitaciones provienen precisamente de las normas jurídicas y morales

73. *Ibíd.*, pág. 88.

74. *Cfr. ibíd.*, págs. 90 y siguientes.

75. *Ibíd.*, pág. 96.

aceptadas. "Observemos las manifestaciones de la sociedad abierta en la praxis, en el comportamiento cotidiano (partiendo de la experiencia de la vida, que no está de acuerdo con la teoría y que no lo puede estar si la teoría pretende pasar por una hipótesis): sus atributos esenciales son influencia, nepotismo, formación de camarillas, relaciones, aprovechamiento de recursos sociales, etc. sus exponentes y participantes conocen el sistema y tienen la capacidad de aprovecharse de él; en esta capacidad se encuentra su poder. Frente a los débiles y a los que no tiene poder, éste asume las formas que por lo demás eran habituales del "poder político". Sólo que el poder social se presenta de forma casi invisible, incontrolable, indirecta y –a pesar de esto precisamente por esto– de manera eficaz"⁷⁶. Las elites pertenecen o acceden a los estratos superiores económicos o intelectuales. Esta sociedad abierta, es entonces –recordemos a Albert– simplemente más abierta (cfr. Albert, cap. VII). Para Popper, sería una sociedad cerrada: "Los principales representantes de la sociedad abierta así concebida se articulan en grupos (la mayoría de las veces) cerrados. El espacio del individuo es estrecho; si se evade de él, se le denuncia como solitario, como no integrado, como perturbador, aguafiestas, adversario del sistema. Su oportunidad consiste en el saber, en un saber que constituye el nuevo estrato superior"⁷⁷.

Con una metodología no basta

También evoca a Albert esta crítica a la concepción de Popper de la sociedad abierta (cfr. III). Repitamos, en honor a la completud de la enumeración de puntos débiles de la concepción de Popper, su hincapié en la metodología. El límite de la

76. *Ibíd.*, págs. 100-1.

77. *Ibíd.*, pág. 105.

arbitrariedad consiste sólo en el respeto del método. En efecto, Popper ataca a toda filosofía social que pretenda alcanzar un orden social que exceda las reglas metodológicas formales. La racionalidad hay que buscarla –para él– únicamente en el método. El consenso proviene de él. Dejamos de lado las cuestiones de la esencia y nos quedamos con una argumentación metodológica. Lo único válido es la criticabilidad –formal–, nada de lo criticado –material–, que siempre permanece al nivel de hipótesis. Como muy bien argumenta Albert, no podemos esperar el orden social como resultado del puro método formal (cfr. Albert, 241). Cuando hay problemas con la democracia, que Popper reconoce, los remite a las personas: constituye una actitud equivocada culpar a la democracia por los defectos políticos del estado democrático. Los problemas son personales, no institucionales (cfr. SAE, 130). Supuesto el caso de que alguna vez lleguemos a una teoría política que resulte medianamente satisfactoria, no lo será porque lo satisfactorio es la "mezcla" de valores e ideas que en cada momento hacen los mecanismos democráticos⁷⁸.

A veces da la impresión de hallarnos frente al método de Popper como frente al método económico. Un modo de denominar al criticismo por este reduccionismo sería de "economista". Encuentro en él la misma fe de la teoría económica clásica en la armonía resultante de la libre competencia. Si logramos –y esta es la tarea del estado– proteger a los mecanismos que aseguren la libre competencia entre los diversos grupos, ideas y valores, conseguiremos el equilibrio social⁷⁹. Podemos objetar a

78. "Popper hace pues de la crítica –es decir del ejercicio de la libertad– el fundamento del progreso. sin crítica, sin posibilidad de "falsear" todas las certidumbres, no hay adelanto posible en el dominio de la ciencia ni perfeccionamiento de la vida social", VARGAS LLOSA, Mario, "La verdad sospechosa", La Nación, Buenos Aires, 28-V-89, pág. 6.

79. Cfr, NAWROTH, Edgar, op. cit., pág. 213 y UTZ, A. F. "La problemática de la sociedad abierta" en *La sociedad abierta y su ideologías*, op. cit., pág. 20.

esta doctrina que no se puede tratar a la sociedad en su totalidad con los mismos criterios metodológicos que al mercado económico.

La autoridad defendida por Popper tampoco basta

Si el método no basta, tampoco la autoridad, que es sólo un guardián del mismo. Ya mencionamos (cfr. III) los inconvenientes propios de las imposiciones extrínsecas de este coordinador de intereses individuales. También hicimos referencia en este mismo apartado a su degeneración u ocupación de su lugar por elites de poder que más que coordinar intereses, imponen los suyos.

La autoridad necesita tener a la vista al menos un germen de bien común para gobernar. Si lo hay, entonces somos esencialistas; si no lo hay, ¿cómo se legitima la acción del estado para defender, aunque más no sea, la mera libertad formal? Y además, cuando en la práctica se presentan los casos, no se discute sobre la mera libertad formal. Siempre se "filtran" criterios materiales, con la desventaja de la arbitrariedad propia de haber renunciado teóricamente a ellos.

Debe reconocerse también el defecto ya señalado de que la autoridad defendida por Popper sólo corrige defectos visibles. Además de que muchos quedarán ocultos –por más que sean externos– los que se notan saltan precisamente porque se han producido, después del abuso. Y ¿quién defiende a los que por no tener voz, pareciera que no son afectados, los por nacer cuando se acude al aborto, los marginados social o económicamente que precisamente por su marginación no acceden a los medios legales de defensa, los desvalidos sin familiares, etc.? Popper soluciona una parte de todo esto con los valores, pero otra parte queda sin resolver.

Resultan sumamente interesantes las observaciones del sociólogo francés Alain Touraine sobre el nuevo papel de la izquierda y la derecha, vistos los hechos de los últimos años. "La izquierda no puede ser orientada actualmente más que a la defensa de los individuos y los grupos contra el poder impersonal de los aparatos, del Estado y el del mercado...; quiere que los individuos sean los sujetos de sus vidas y no sólo consumidores...; es ella, personalista y habla más en nombre de las almas que de los cuerpos". Recuerda el caso de "la sociedad americana donde el discurso moralista y las prácticas democráticas no impiden el mantenimiento de fuertes desigualdades sociales ni la extensión de vastas bolsas de exclusión y de violencia". La izquierda debe defender al enfermo en el sistema hospitalario, sigue diciendo Touraine, al estudiante en el sistema escolar, al público de los medios⁸⁰, debe luchar para evitar las exclusiones a nivel nacional e internacional. "La derecha protege a la sociedad contra la 'cerrazón', la inadaptación al cambio y el corporativismo, la izquierda la defiende del aumento de desigualdades, el abandono de los heridos del cambio y de la irracionalidad frecuente del beneficio. La derecha nos invita a anotarnos completamente en el curso de la vida, la riqueza, el cambio; la izquierda debe buscar desprendernos del poder de los aparatos y la publicidad y hacer un llamado al derecho de la conciencia, la libertad de la persona, el respeto de las tradiciones y las comunidades"⁸¹. Es impresionante este cambio de papeles que responde a las fallas de la sociedad abierta.

No hay que dejarse engañar por algunos reclamos acerca del principio de subsidiariedad que ponen el acento en la no intervención del estado en asuntos que pueden ser manejados por la libre iniciativa privada, pero que exigen la omisión de su

80. Sobre la manipulación de los medios, cfr. el muy interesante libro de REVEL, Jean-Francois, *La Connaissance inutile*, Grasset, París, 1988.

81. TOURAINE, Alain. "En attendant la vraie révolution", *L'Express*, París, 26-IV-91, pág. 53.

complemento, el principio de solidaridad por el que se debe asegurar no sólo la libertad –tarea negativa de defensa de lo que se tienen o puede– sino también la dignidad de la persona humana tarea positiva de darle lo que le falta, que excede al humanitarismo de Popper (recordemos que las exigencias del humanitarismo/igualitarista/individualista no exceden la limitación pareja de la libertad mínima imprescindible [cfr. SAE, 115]).

Popper oye estas críticas y las contesta diciendo que la pretensión de ampliar su estrecha visión de las tareas del estado equivale a convertirlo en "objeto de adoración" (SAE, 117). Incluso, observa irónicamente, no sabe cómo harán los cultores del estado para conciliar su credo con el Primer Mandamiento.

Cristianismo y criticismo

Hago un paréntesis para señalar que no corresponde la pretendida compatibilidad entre ambos que Popper menciona en varios pasajes (cfr. SAE, 74-5, 107-8, 438-9 y Apartados II y III). Olvida que la conciencia para el cristiano, a pesar de ser la norma próxima de moralidad, está anclada en la remota, valores que no dependen del individuo, que son objetivos (No hay que confundir objetivismo con arbitrariedad. Los valores objetivos responden a los fines y aspiraciones íntimas –a veces tan íntimas que nos las conocemos– de la naturaleza humana y no hacen más que perfeccionarla.

Crítica a la crítica al "naturalismo psicológico o espiritual"

Recordemos que el naturalismo psicológico o espiritual sostiene que "podemos deducir los verdaderos objetivos naturales del hombre a partir de su propia y auténtica naturaleza, que es espiritual y social. Y podemos, además, deducir las normas de

vida naturales, de sus finalidades naturales" (SAE, 81). Popper lo critica diciendo que es algo muy amplio y vago, que sirve para defender cualquier cosa pues no hay nada que le haya ocurrido al hombre que no pueda ser considerado natural (cfr. SAE, 81 y (238)). Este naturalismo daría para decisiones de diversa índole. En Platón, para justificar las prerrogativas naturales del noble, en la ética cristiana y otras formas humanitarias (Paine, Kant), para exigir el reconocimiento de los "derechos naturales" de todo individuo humano (cfr. SAE, 81)⁸².

Fuera de algunos argumentos favorables al conservadurismo, el naturalismo no puede resolver nuestros problemas prácticos (cfr. SAE, 86): por ejemplo, la afirmación de que los hombres son por naturaleza distintos de las mujeres que, según Popper, muchos naturalistas han sostenido –en la cita no dice quiénes–, lleva a algunos a propugnar que tengan funciones distintas en la

82. Popper hace aquí algunos 'saltos' que técnicamente no son correctos. en el texto habla de "derechos naturales de todo individuo humano" (SAE, 81). En la nota a ese texto usa como equivalente de la anterior expresión "derecho natural en un sentido igualitario" y después dice que "es de lamentar el equívoco empleo de la expresión "ley natural" (law) en lugar de "derecho natural" (right)... " (SAE, (237), nt. 16). Los "derechos naturales" son derechos subjetivos absolutos –posibilidad jurídica de realizar las acciones necesarias para la perfección humana–. El "derecho natural" es la acción humana justa, es decir que reconoce una igualdad basada en la naturaleza misma. La "ley natural" es la causa eficiente y formal extrínseca o ejemplar del "derecho natural". De los tres conceptos se dice análogamente –analogía de atribución extrínseca– que son *derecho*, el primero y el último como acepciones derivadas y el segundo como analogado principal. El uso de "ley" por "derecho" no es entonces equívoco, sino análogo. En realidad, pienso que Popper se refiere siempre a los derechos subjetivos –por eso la aclaración "en sentido igualitario"– y quizás, por eso, no quiere que se use el término "Ley", que me parece que le evoca una funda mentación de los mismos. Para este tema, cfr. MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, "La concepción analógica del derecho según Georges Kalinowski", *Prudentia Juris*, no. XVI, Buenos Aires, agosto de 1985, págs. 68-91, VIGO, Rodolfo L., *Las causas del derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1983 y LACHANCE, Louis, *El concepto de derecho según Aristóteles y Santo Tomás de Aquino*, s/ed. , Buenos Aires, 1953.

vida social, y a otros –Platón–, las mismas (cfr. SAE, (242) , nt. 30).

Reitero que, según Popper, todo lo que le puede acontecer al hombre es natural. Pero lo que no tiene en cuenta es que algo se dice natural de dos maneras. En primer lugar algo es natural en cuanto posee un principio suficiente para que pueda hacer algo. Es natural que la piedra caiga, que el animal busque alimentarse cuando tiene hambre, etc.: en este sentido, efectivamente, todos los actos del hombre, en cuanto que los puedo hacer son naturales. Sería la acepción popperiana del término "natural". Pero en segundo lugar –y este sentido es de específica aplicación al acto humano en cuanto moral– es natural "lo que tienen una cierta inclinación natural hacia algo, aunque no tenga en sí el principio suficiente a partir del cual se siga eso necesariamente... De este modo es natural al libre arbitrio tender al bien y contra naturaleza pecar"⁸³. Aunque todas las acciones del hombre sean naturales en el primer sentido, no lo son necesariamente en el segundo y cabe al naturalismo espiritual el hacer esta investigación. De donde se ve que la objeción de Popper es muy débil.

Schefold entiende que lo que hace Popper es "estilizar un tipo ideal", presentar un naturalismo espiritual en una versión sumamente criticable, "cepillar una tabla fina para poder perforarla más fácilmente". "Un naturalismo espiritual que por "naturaleza" no entendiéndose nada más (que lo que Popper dice que entiende), representaría de hecho un absurdo; nunca habría sido un objeto merecedor de una discusión crítica, sino que habría sido desde siempre nulo y sin valor"⁸⁴.

Si se cambia el contenido de la teoría criticada o se la asimila a otras englobando a todas en el mismo nombre, la crítica se hace muy sencilla. No creo que haya ninguna deshonestidad en esto. Simplemente un desconocimiento de lo que está criticando.

83. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 10, ad. 1.

84. SCHEFOLD, Cristoph, op. cit., pág. 41. Cfr. págs. 33-42.

Interpretaciones erróneas

Aunque ya dije –nt. 26– que no pretendo analizar la interpretación que Popper hace de los autores que estudia, agregaré algún ejemplo que ilustre la afirmación del párrafo anterior en el sentido de que no conoce con profundidad los autores que analiza.

"¿Qué entendía Platón por "justicia"? Nosotros sostenemos que en la *República* utiliza el término "justo" como sinónimo de "lo que interesa al estado perfecto" (SAE, 96), "el criterio de moralidad es el interés del estado" (SAE, 112). "Detrás de la definición platónica de justicia se halla, en esencia, la exigencia de un gobierno de base totalitario" (SAE, 97). Esto responde a la "interpretación holista y antiigualitaria de la justicia contenida en la *República*" (SAE, 98). Ahora bien, predominando en su época la creencia de que la justicia era una cierta igualdad, porqué sostuvo Platón que era más bien una desigualdad? "A mi juicio, la única respuesta plausible parece ser la de que necesitaba hacerle propaganda a su estado totalitario, convenciendo a la gente de que era un estado justo" (SAE, 98). "El igualitarismo era su acérrimo enemigo y debía destruirlo" (SAE, 99).

Esta explicación recuerda a esas personas que con una suspicacia enfermiza ven detrás de cualquier idea o hecho una conspiración, y no pasan de este análisis superficial. Con toda su seriedad, me parece que a Albert le sucede lo mismo, como cuando habla de la afinidad estructural de los pensamientos católico, comunista y fascista (Albert, 144-5), o cuando dice "que el sistema católico en España trata hoy a los protestantes, a los comunistas y a otros de diferente fe, con dureza significativamente más fuerte que el sistema comunista en Polonia a los católicos" (Albert, 146), o que "la OGPU (policía del estado soviético) ha copiado aún los métodos de la inquisición de la Iglesia" (Albert, 147).

Volviendo a Popper, vemos que, en contra de la nefasta teoría platónica de la justicia, examina la teoría humanitarista de ella, con sus principios igualitarista, individualista y liberal (cfr. III).

Pero lo que Popper no advierte es que no por no ser igualitarista ni pluralista, la concepción de Platón debe ser antihumanitarista, no "personalista". Lo que sucede es que Popper sólo concibe un humanitarismo igualitarista. "Platón defiende, en realidad, algo que filosóficamente es posible: una concepción del mundo auténticamente personalista, sin ser por ello pluralista. Su antipluralismo no deriva, como en el marxismo, de un pensamiento dialéctico-histórico antipersonal (sólo tal pensamiento es antipluralista), sino de una desconfianza general hacia la realidad concreta con su variedad de intereses, por una parte, y una enorme confianza en la fuerza integradora de la razón humana, representada por una sociedad organizada en plan "comunista" por otra. Es, pues, un racionalismo unilateral el que lleva a Platón a su proyecto de sociedad antipluralista"⁸⁵. Popper es individualista; Platón, aunque no es igualitarista es personalista⁸⁶.

La concepción platónica de la justicia y la sociedad obedece a su antropología, y ésta, a su vez, a su metafísica. Lejos de Platón una visión oportunista de la justicia, virtud que tanto amó. Platón quería al hombre y quería salvarlo, que llegara a la plenitud. Aunque el método sea asfixiante, su intención es elevadísima⁸⁷.

Popper tampoco entiende la teoría aristotélica de la abstracción, que denomina "teoría mística del conocimiento (cfr. SAE, (320) y (472)).

85. MUELLER-SCHMID, Peter-Paul, op. cit., pág. 27.

86. Sobre la diferencia entre individualismo y personalismo, cfr. por ejemplo, CRUZ, Juan Cruz, *Libertad en el tiempo. Ensayo sobre la historicidad humana*. Universidad de Piura, Perú, 1986, capítulo 3 y RODRIGUEZ LUÑO, Angel, *Ética*, op. cit., págs. 205-10.

87. En relación al concepto platónico de justicia, cfr. GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Meditación sobre la justicia*, FCE. México, 1era. Reimpr., 1982, págs. 22-40.

Crítica a Popper desde el punto de vista de las causas del orden social

La unidad social es una unidad de orden; esta unidad de orden es un accidente necesario para el hombre, "animal político". El orden nos habla de una relación entre muchos distintos y desiguales en torno a un principio que les conviene⁸⁸. Parece útil hacer un breve análisis de qué puede pasar con la sociedad popperiana a la luz de las cuatro causas de su orden⁸⁹.

En cuanto a la causa eficiente, la misma es la naturaleza humana; de modo inmediato y principal la inteligencia y racionalidad humana que manda y ordena sirviéndose del orden jurídico, la educación, etc... Ya vimos los conceptos, a lo sumo muy diluídos, que tiene Popper de la naturaleza humana y de la autoridad política. Sin embargo el alto aprecio a la racionalidad, que no puede ir desprendido de lo anterior, compensaría mucho su deficiencia en este sentido.

Pasando a la otra causa extrínseca, la final, ella es el bien común, que es el mismo bien propio de la persona. Parece que aquí el déficit de Popper es mayor pues, aunque como ya vimos, de algún modo se habla de un bien común (cfr. II), este dista mucho de ser un fin del hombre que descubrimos como propio de su naturaleza.

En relación a las causas intrínsecas, comenzamos con la material. Aquí, a mi modo de ver, hay una carencia seria en Popper. Causa material del orden social es el hombre mismo, con su papel dentro de la familia, su ambiente, idioma, tradiciones, su

88. "Relationem plurium distinctorum et inaequalium simulque aliquatenus convenientium ad aliquod unum et primum, secundum prius aut posterius sive secundum magis et minus", RAMIREZ, O. P., J. M., *De Ordine*, BTE, vol. 21, c 4, Salmanticae, 1963, pág. 16.

89. Al respecto de las causas del orden social, cfr. CALDERON BOUCHET, Rubén, *Sobre las causas del orden político*, Instituto de Ciencias Políticas, Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNC, Cuadernos, no. 28, Mendoza, 1973.

nación y costumbres, etc... Popper, al contrario, desea un hombre desarraigado, que vive en una sociedad abstracta o despersonalizada, de relaciones anónimas (hasta con inseminación artificial) que recuerda las utopías de *Un mundo feliz, 1984*, o *Nosotros*, etc. (cfr. SAE, 171-2). Esto que él reconoce como una exageración, obedece a su intención individualista e igualitarista que se facilita con la desaparición de grupos sociales, familiares, étnicos, etc... Llega a objetar las fronteras naturales: "La tentativa de establecer fronteras "naturales" para los estados y, en consecuencia, de adjudicar al estado la categoría de unidad "natural" conduce al principio del estado nacional y a las ficciones románticas del nacionalismo, el racismo y el tribalismo. Pero este principio no es "natural" y la idea de que existen unidades naturales como las naciones o los grupos lingüísticos o raciales, es enteramente ficticia... El estado debe proteger al ciudadano individual, es decir, a sus unidades o átomos que la integran, esto es, los estados o las naciones" (SAE, (293) nt. 7, (1)). Evidentemente Popper va contra la corriente histórica –basta pensar en los hechos de los últimos años– en esas afirmaciones. Pero allí donde se da algo de lo que él sugiere –algunos países de Europa– se van notando signos de desintegración social por faltar la materia base de la unidad de orden.

Finalmente, la causa formal. Ella misma es el acto prudente concreto con el que concurro al orden social. La moral privada autónoma de Popper no nos puede aportar ningún dato; esperamos que el hombre se comporte bien, pero no sabemos cómo lo hará, es una "variable independiente". Tampoco sabemos qué nos puede aportar una autoridad débil, con una injerencia limitada, en cuanto coactiva del acto prudente externo. Creemos que esta causa dependerá de la libertad arbitraria propugnada por Popper.

Afortunadamente, la realidad es distinta; pero como vimos para la causa material, en las sociedades donde podemos identificar estas deficiencias se hace muy difícil el orden social.

b) *¿Qué problema hay en la práctica con la propuesta de Popper?*

En el último apartado –III, b)– quedó aclarado que a pesar de su énfasis en los procedimientos formales, Popper postula la existencia de valores propios de la sociedad abierta. La cuestión es analizar si esos valores son suficientes para la supervivencia de la sociedad abierta. Si los mismos bastaran, todo lo anterior no sería más que una cuestión "bizantina". También podría suceder que los valores fueran satisfactorios, pero que estando poco fundamentados no fueran eficaces o que este hecho disminuyera su capacidad de fundamentación. Algo hemos adelantado al respecto tanto en III como aquí.

Pensamos que la respuesta sería la siguiente: los valores y, más específicamente, el de justicia, que postula Popper, basta como principio rector de la lucha por el orden social. Ahora bien, este orden no es nunca definitivo, sino precario, pues, por la imperfección humana con frecuencia se nubla la idea de justicia, o el modo de su aplicación concreta, o puede haber quienes lo sometan a sus intereses o dejen de lado (creo que Popper advierte esta precariedad y por eso mismo afirma la necesidad del credo de la sociedad abierta). Pero precisamente por esto, es necesario que este valor, al mismo tiempo, sea lo más universal y objetivo posible, y esté internalizado en cada uno de los hombres según esa idea universal. Si, como hace Popper, partimos de la libertad formal y en virtud de ella sostenemos los valores y decidimos creer en ellos, el contenido de los mismos será necesariamente subjetivo: mi verdad, mi idea de la justicia, mi modo de aplicar el principio igualitario. Y ¿cómo no ponemos de acuerdo sobre cuál sea la solución aplicar?; será a lo sumo un compromiso, donde no podremos evitar la influencia de el más poderoso, porque no estamos en una utopía socialista donde todos son iguales, sino en la sociedad real.

Los valores sirven, pero definidos materialmente en relación a un orden objetivo. Los valores en Popper son vacíos, cada individuo los llena de acuerdo a su libertad. De donde es el individualismo de Popper lo que invalida sus valores; individualismo de Popper que es absoluta autonomía del individuo.

Otra cosa sería si entendiera el individualismo en el marco del reconocimiento de una naturaleza personal con un fin que le es propio y que debe buscar. El decisionismo de valores popperiano no sirve; no nos revela una jerarquía reconocible que ordene desde dentro las relaciones sociales.

La única manera en que funcionarían los valores del esquema de Popper, es en una sociedad de hombres buenos que, sin buscar un fundamento (respetando la escisión ente normas y hechos, ley jurídica y contenido de verdad), y de un modo casi espontáneo, aceptaran todos un conjunto de derechos fundamentales. Pero esto es una ingenuidad propia del s. XIX, que no conoció ni al comunismo, ni al nazismo, ni las guerras mundiales⁹⁰.

Es justamente a través del reconocimiento explícito –por su carácter de obligatoriedad moral y jurídica y conjunta– de los derechos del hombre que respondan a su dignidad y garantice su fin, como podemos procurar el orden social. Se extraña la carencia de esta referencia, sobre todo cuando, al enfrentarse entre sí valores, se advierte que no hay una jerarquía objetiva, sino la determinada por los intereses de los más poderosos. El planteo del aborto en toda Europa no se hace diciendo "lo que hacemos está mal, pero somos débiles y lo hacemos". Es muy distinto; la madre tiene derecho a la autodeterminación, la mujer debe emanciparse, ¿cómo la vamos a privar del derecho a decidir sobre su feto? El peor de los asesinatos, el de un menor indefenso, es mostrado como un acto de justicia. No sé qué opina

90. "La società aperta di Popper é una società di uomini razionali, che ricorda i modelli idealizzati dell'età dell'Illuminismo" PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro, "Obbligo politico e società aperta", en *Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto*, IV Serie, L, Giuffré Ed., Milano, 1973, pág. 768.

Popper del aborto. Si sé que piensa que le Estado debe prohibir iniciar un viaje sin ponerse el cinturón de seguridad, fumar, tomar estupefacientes, todo en cuanto que el estado debe defender al tercero⁹¹. Pero, ¿si no hubiera tercero afectado?

La referencia objetiva no sólo se necesita para estas cuestiones espinosas. Esta actitud debe impregnar toda la vida social para aspirar a su orden. "La religación del hombre a Dios, contenida explícitamente en la noción de creatura, no tiene una significación etérea, sino que determina de modo eminente la realidad social, pues así queda excluída toda manipulabilidad arbitraria. Los valores fundamentales le son dados al hombre. Para las ciencias sociales empíricas puede parecer indiferente el que se muevan en un sistema inmanente al mundo o abierto y trascendente. El debate sobre los valores fundamentales en la sociedad y el Estado ha mostrado cómo influye la referencia o la no referencia a la raíz trascendente de los valores fundamentales en la argumentación a favor de una u otra solución, con extraordinarias consecuencias para la plasmación de la convivencia social. Pero esto no afecta sólo a la esfera de valores como el respeto a toda vida humana o la protección del matrimonio y la familia, que no deben verse amenazados con la regulación concreta del derecho al divorcio, sino también a los otros campos de la cooperación social y económica. La opción en favor de un orden económico de libertad o un orden centralizado no es primariamente una cuestión de eficacia, sino una cuestión del hombre y de su puesto en el proceso económico, sólo las ciencias fundamentales pueden argumentar aquí de modo convincente. Pero no sólo las "grandes" opciones, sino también las "pequeñas", pero duraderas, poseen esta dimensión. Las querellas de los trabajadores alemanes contra la ley de cogestión ante el tribunal constitucional sólo es posible si la economía, no es manipulada a

91. POPPER, Karl R., "El Estado mínimo", La Nación, Buenos Aires, 30-IX-90, Sección 4ta., pág. 1.

voluntad, sino que está ligada a valores fundamentales como la iniciativa privada y la propiedad privada, que dan la pauta en la regulación de cuestiones sociopolíticas"⁹². Con esta larga cita doy por termina a la crítica y pasamos a la conclusión.

Conclusión

Como cualquier actividad humana, la política, aunque no es sólo ética, tiene su aspecto moral, que no es otra cosa que su valoración en relación a las normas que conciernen al fin último del hombre. Si la política no es éticamente buena, es degradante.

La teoría de Popper adolece entonces de defectos en dos planos: el teórico, en cuanto que provee una ética, arbitraria –que no es ética– como principio supremo que llevaría de suyo a una aniquilación del hombre; el práctico, en cuanto que ese esquema no es explicativo de la realidad: los valores son previos a cualquier decisión y la mayoría de las veces prevalecen los valores objetivos sobre los arbitrarios, no sin algunos disgustos lamentables.

La teoría de Popper es manifestación de las tendencias que en el campo social lucha por imponer la ideología de la modernidad, fundada en el idealismo. Esta se retroalimenta en la debilidad del hombre, que al ser orgulloso, intenta justificarse teóricamente.

De todos modos, en una lectura superficial, la cruzada de Popper en contra del marxismo y a favor de la libertad es sumamente laudable. Como con cualquier lectura, dependerá de la configuración moral de cada uno, la neutralización del decisionismo ético que, por ósmosis, tiende a penetrar junto con esas ideas.

92. RAUSCHER, Anton, "La contribución específica de las ciencias fundamentales a la solución de los problemas sociopolíticas" en UTZ, A. F. (comp), *Política social...* op. cit., pág. 160.

Por otra parte, la negación positivista de los valores nos ha ayudado a hacernos conscientes de ellos. Antes —en un Aristóteles por ejemplo— estaban implícitos, ya que la antropología siempre latente en su ética los contenía. Ahora debemos aclarar ; sin su respeto la política es inhumana. Pero no debemos cometer el error de verlos como un límite extrínseco: esta sería la visión de un positivista arrepentido pero que en el fondo continúa con su mente armada como tal⁹³. Reconocer los valores es mirar con profundidad y descubrir lo íntimo de la realidad.

El pluralismo de la sociedad abierta no sería, según nuestra propuesta sólo un derecho a una libertad individual pareja, sino libertad para ingeniárselas del modo que cada uno juzgue mejor, respetando el que elijan los demás, para contribuir al bien común; libertad es más que justicia, es liberalidad, solidaridad, un excederse, afán de servicio. Es la generalización de la máxima *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*; sinceramente orientados a lo necesario, realicémoslo libremente con generosidad⁹⁴. Sólo puede perdurar y dar buenos frutos la democracia en el marco del respeto de los valores, para cuya realización pone a su disposición la libre iniciativa de todos. Esta iniciativa, guiada por la caridad, respeta la libertad, pero no es minimalista sino pródiga. Como muy bien apunta Octavio Paz, la solución, aún pendiente, de la ecuación entre igualdad, libertad y fraternidad, hay que buscarla en el último integrante de la tríada, en la "solidaridad, herencia del cristianismo"⁹⁵.

93. Cfr. VOEGELIN, Eric, *Nueva Ciencia de la Política*, RIALP, Madrid 1961 (tít. or.: *The New Science of politics*, The University of Chicago Press, trad.: J. E. Sánchez Pintado).

94. Cfr. COLOM, Enrique, "Ética, política y libertad", en *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra, Pamplona, vol. XXI, fasc. 2, mayo-agosto 1989.

95. PAZ, Octavio, "La Otra Voz. Poesía y Fin de Siglo", en "El Mercurio", Santiago de Chile, 6-I-91, pág. E1.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Hans, *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973.
- ARTIGAS, Mariano, *Karl Popper: Búsqueda sin término*, EMESA, Madrid, 1979.
- COLOM, Enrique, "Ética, política y libertad", en "*Scripta Theologica*", Universidad de Navarra, Pamplona, vol. XXI, fasc. 2, mayo-agosto/89.
- KELSEN, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, Labor, Madrid, 1971.
- PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro, "Obbligo político e società aperta", RIFD, IV, L, Milán, 1973.
- POPPER, Karl R., *Búsqueda sin término*, Tecnos, Madrid, 1977. *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974. *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962. *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957; Orbis, Buenos Aires, 1985. "Un repaso de mi teoría de la democracia", en "Política", Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile, vol. 18, 1988, págs. 43-53.
- POSSENTI, Vittorio, "Democrazia e filosofía: le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen", en "Persona y Derecho", Universidad de Navarra, Pamplona, vol. 24, 1991.
- SPAEMANN, Robert, *Ética. Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona, 1987.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *Igualdad social y libertad política*, EMESA, Madrid, 1978. *Inéditos sobre la Revolución*, Dossat, Madrid, 1980.
- UTZ, Arthur F. (comp), *La sociedad abierta y sus ideologías*, Herder, Barcelona, 1989. *Neomaxismo y orden económico pluralista*, Herder, Barcelona 1984. *Política social ¿con una concepción del mundo o sin ella?*, Herder, Barcelona, 1984.
- VOEGELIN, Eric, *Nueva Ciencia de la Política*, Rialp, Madrid, 1968.