

# El liberalismo político de Karl Popper

*Gabriel J. Zanotti\**

## Resumen

La interpretación habitual del liberalismo político de Karl Popper considera que éste es una sedimentación de su filosofía de las ciencias, cuya base está en la imposibilidad de un conocimiento cierto. El presente trabajo tiene la intención de demostrar que dicha interpretación no responde a una lectura adecuada de la filosofía política de Popper, la que más bien está construida sobre la base de un imperativo categórico derivado de su ética.

## Abstract

The political liberalism of Karl Popper is usually interpreted as a sedimentation of his science philosophy, which is based on the impossibility of a true certain knowledge. This work intends to demonstrate that this precise interpretation doesn't reflect a careful reading of the political philosophy of Popper, which in fact is based on a categorical requirement derived from his ethics

## 1. Introducción

Es habitual que la visión del liberalismo político de Karl Popper se considere bajo la siguiente interpretación, a la cual llamaremos "interpretación habitual" (IH). Según la IH, el liberalismo político en Popper consiste en:

\* Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas (ESEADE), Filosofía Política de Buenos Aires, Argentina.

- a) la afirmación de la tolerancia y la libertad de expresión basada en la negación de la posibilidad de certeza por parte del ser humano;
- b) la tolerancia como una especie de sedimentación de su filosofía de las ciencias, donde el método de conocimiento está basado en las conjeturas y refutaciones pero nunca en certezas;
- c) una especie de última afirmación del optimismo iluminista de la razón. Popper sería el último de los racionalistas frente a cierto post-modernismo típico de los 60 para adelante.

Es nuestra intención demostrar que esta IH de Popper no responde a una evaluación global y matizada de su pensamiento. Al contrario, nosotros pensamos que:

- a) la filosofía política de Popper no se basa en su filosofía de las ciencias, sino que tanto una como la otra son dos derivados de un presupuesto previo: la actitud racional, el diálogo socrático como presupuesto básico de todo lo que se considera bueno y civilizado, que se expresa en forma de un imperativo categórico que tiene plena certeza;
- b) la filosofía política de Popper no tiene su mejor expresión en *La Sociedad abierta y sus enemigos*, sino en ciertos ensayos y conferencias de *Conjeturas y refutaciones*, donde su liberalismo se ubica dentro del contexto de un liberalismo inglés no-racionalista fuertemente relacionado con el de F. A. von Hayek.

## 2. La actitud racional

Desde un punto de vista cronológico, es natural suponer que la filosofía política de Popper es una sedimentación de su filosofía de las ciencias. El joven Popper publica su obra clásica al respecto en 1934 como *La lógica de la investigación científica*, mientras que su obra considerada básica en su filosofía política data de 1942, donde acusa al totalitarismo de su época de tener tres fuentes (Platón, Hegel y Marx) que no pueden responder de ningún modo al "código de honor" (Lakatos, 1989:2) fundamental de la epistemología popperiana: especificar los falsadores potenciales, expresar de antemano qué conjunto de proposiciones puede refutar empíricamente a la teoría que, por otra parte, debe ser expresada en forma conjetural. Se discutirá *ad infinitum* si la interpretación popperiana de estos autores es la correcta (él mismo se enfrenta con este problema desde el principio, en Popper, 1985), pero eso no es lo relevante sino advertir el enfoque: como si fuera un test que Popper toma a esos autores desde el punto de vista

de los estrictos cánones falsacionistas que él había considerado típicos del método científico. El totalitarismo es, en última instancia, según esto, una falta de ciencia, ciencia que es intrínsecamente conjetural y, por ende, tolerante.

Por otra parte, hay que tener en cuentas que la IH de Popper es razonablemente alimentada por el hecho de que su filosofía de las ciencias es menos conocida que su filosofía política. *La lógica de la investigación científica* no fue precisamente un éxito editorial cuando se publicó, y su primera versión inglesa es de 1952, año en el cual nuestro autor ya había sido rescatado de su casi exilio en Nueva Zelanda por Hayek (Popper, 1985, cap.26) y se podría conjeturar que sin ese "rescate" (al cual sigue su ubicación en la importante e influyente *London School of Economics*) Popper hubiera seguido siendo el ilustre aunque brillante desconocido que era hasta entonces.

A su vez, *La sociedad abierta* es uno de los, sino "el" libro más conocido de Popper. Pero allí está el problema. En ese libro Popper parece decir que todo es conjetural, incluso también que todo sea conjetural ("pan-conjeturalismo") y, por ende, la libertad política parece basarse en la carencia de certeza del propio pensamiento y, por lo tanto, en el respeto de la opinión del otro.

He aquí el problema. En primer lugar, recientes investigaciones de Mariano Artigas (1988) han demostrado que el propio Popper desmiente esta interpretación, que no fue tanto de su autoría sino de W. Bartley III. Popper hace esta aclaración sobre todo dos veces: en 1992, en Kyoto (popper, 1985: 29), y en el prólogo de 1993 a su libro *The Myth of the Framework*. Ambos casos son importantes para ver en qué consiste la "actitud racional".

Según el estudio de Artigas, la clave de la confusión radica en la mezcla de objetivos de Popper y W. Bartley III (Artigas, 1988: 47-53). Este último, más concentrado en temas de filosofía de la religión, estaba preocupado por aclarar, frente a ciertas corrientes de pensamiento religioso, que su racionalismo y el de Popper (que para Bartley III eran uno solo) no incurría en la supuesta contradicción de tener una fe no falsable en la razón, contradicción de la cual se salía con la resuelta afirmación de que cualquier cosa que se afirme es conjetural, incluso esto último. Al parecer las plumas de Bartley y Popper se mezclan en el cap. 24 del tomo II de *La sociedad abierta* en este punto, según las palabras del mismo Popper en Kyoto (Popper, 1985: 31).

Pero, además de esto, Popper, en la referida introducción del 93, se queja de que nadie haya prestado atención a las dos estrofas que poéticamente expresan lo básico de la actitud racional. ¿Cuál es la importancia de esto? Pues nada más ni nada menos que la distinción entre teoría y actitud, que en la gnoseología popperiana es clave. Una teoría siempre puede tener una teoría en contra; una actitud, en cambio, es un presupuesto vital, algo que se vive más que una teoría que se sistematiza. Puede ser expresada, pero sin pretensiones de que esa expresión sea una conjetura falsable más (de allí la importancia que Popper concede al estilo "poético" con que expresa la actitud racional). Y esta actitud, sostiene Artigas, no es una conclusión derivada de su método científico. Es más bien al revés. Se muestra en el importante "episodio de 1919", explicado por el propio Popper en su autobiografía (Popper, 1985: cap 8) y cuya importancia se revela por el detallado relato que Popper reitera de eso nada más ni nada menos que en 1991, 72 años después (Popper, 1997: 13). El reciente partido comunista ruso ordena una revuelta al partido comunista vienés, al cual el joven Popper había ingresado seis meses antes. El joven Popper, de 17 años, objeta la orden, advirtiéndole sus peligros, pero la respuesta es que las órdenes del partido "no se discuten". El resultado es que la revuelta se realiza y mueren seis de sus compañeros, episodio que, como dijimos, el anciano Popper recordará perfectamente en 1991.

La relación que el joven Popper establece entre violencia y carencia de libre crítica es inmediata. Al mismo tiempo, en el mismo año, Einstein da una conferencia en Viena, cuyo final queda marcado en la mente del joven Karl, preocupado por erradicar tanto la pobreza como la violencia. Ese final no fue un detalle técnico de la teoría de la relatividad, sino una actitud de Einstein cuyo contenido nos exime de todo comentario: explica cuáles experimentos podrían refutar empíricamente la teoría. La contraposición entre el violento partido y el tolerante Einstein es clara. El diálogo lleva a la paz, al progreso de nuestras ideas, al respeto al otro, a la revisión permanente de nuestros presupuestos y a la convivencia. Diálogo y racionalidad son allí uno solo, que no es una teoría más, sino el presupuesto de todas las teorías: la fe en la razón. La carencia de crítica, en cambio, es ausencia de diálogo y conduce a la violencia y a la muerte.

El Popper de 1934 se concentra en la falsabilidad empírica, pero a la luz del último Popper, ésta se revela como un subgrupo de lo "criticable": aquello que se dialoga, que se debate racionalmente, sea empíricamente falsable o no<sup>1</sup>. Este tema "cubre" los

1 Véase al respecto su forma de argumentar en Popper (1985: 120 y ss.).

últimos ensayos y conferencias de Karl Popper, a la luz de los cuales las aclaraciones de 1992 y 1993 no son una excepción. Los siguientes textos popperianos dan lugar a nuestra interpretación

The critical tradition was founded by the adoption of the method of criticizing a received story or explanation and then proceeding to a new, improved, imaginative story which in turn is submitted to criticism. This method, I suggest, is the method of science" (Popper, 1994: 42).

In this way we arrive at a fundamental new possibility: our trials, our tentative hypotheses, may be critically eliminated by rational discussion, without eliminating ourselves" (Popper, 1994: 69, *itálicas en el original*).

...science is essentially the method of critical discussion (Popper, 1994: 92).

As to the rationality of science, this is simply the rationality of critical discussion (Popper, 1994: 160, *itálicas en el original*).

Science is a critical activity. We examine our hypotheses critically. We criticize them so that we can find our errors, in the hope of eliminating the errors and thus getting closer to the truth (Popper, 1994b: 39).

The proper answer to my question "How can we hope to detect and eliminate error?" seems to me be "By criticizing the theories and conjectures of others and –if we train ourselves to do so– by criticizing our own theories and speculative attempts to solve problems" (Incidentally, such criticism of our own theories is highly desirable, but not indispensable; for if we don't criticize them ourselves, there will be others who will do it for us)" (Popper, 1994b: 47).

Perhaps the rational attitude can best be expressed by saying: You may be right, and I may be wrong; and even if our critical discussion does not enable us to decide definitely who is right, we may still hope to see matters more clearly after the discussion (Popper, 1994b: 205).

There are still some scientists and of course many amateurs who believe that the natural sciences just collect facts –perhaps in order to make use of them in industry. I see science differently. Its beginnings are to be found in poetical and religious myths, in human fantasy that tries to give an explanation of ourselves and of our world. Science develops from myth, under the challenge of rational criticism (Popper, 1994b: 226).

Of these new values that we have invented, two seem to me the most important for the evolution of knowledge: a self-critical attitude (Popper, 1999: 73).

The step that the amoeba cannot take, and Einstein can, is to achieve a critical, a self-critical attitude, a critical approach (Popper, 1999: 73).

Philosophical speculation is assumed to have started with the Ionians: with Thales of Miletus, and his disciple and kinsman Anaximander. And indeed, something very new was added by these two. They added the critical approach of the critical tradition: the tradition of looking at an explanatory myth, such as the model of the universe due to Homer and Hesiod, with critical eyes. What early Greek philosophy or early Greek science adds to myth making is, I suggest, a new attitude: the critical attitude, the attitude of changing an explanatory myth in the light of criticism. It is this critical examination of explanatory stories, or explanatory theories, undertaken in the hope of getting nearer to the truth that I regard as characteristic of what may be somewhat loosely described as rationality (Popper, 1998)<sup>2</sup>.

Ahora bien, más allá de este punto, hay otro cuya importancia no es menor. Independientemente de estas aclaraciones de Popper, hay un tema que para él es nada más ni nada menos que el eje central de la moral. Lo afirma nuevamente en el contexto de la afirmación de la tolerancia y la no violencia. Los intelectuales, dice Popper, han cometido muchas veces el más terrible de los crímenes: la justificación racional de la violencia. Las guerras son terribles, terribles son también la conciencia ciega de quienes dan las órdenes y quienes las ejecutan, pero detrás de ellos siempre hay unos pocos intelectuales que han construido el marco teórico necesario para convencer a los pueblos y a sus líderes que la violencia era el camino. Dice entonces Popper, en la conferencia

2 Todos los libros citados están en la bibliografía. Hemos hecho esta selección en nuestro ensayo "Hacia una hermenéutica realista parte III", en prensa.

“Tolerancia y responsabilidad intelectual” (1984) que el mandamiento principal de la moral sigue siendo “no matarás” pero con un interesante aditamento: no matarás en nombre de una idea (Popper, 1984: 140). Lo que quisiéramos destacar al respecto es la forma lingüística: es una orden, un mandato, no expresado en forma conjetural, y esto último casi no ha sido advertido por los que sostienen la IH. Por supuesto, se le podría preguntar a Popper cómo justifica este mandato, pero no tiene necesidad de hacerlo. Popper, como otros autores de raíz neokantiana, tiene un *imperativo categórico* “oculto” a lo largo de toda su obra, pero creemos que hemos corrido el velo. Este imperativo categórico –“no matarás en nombre de una idea”- es la expresión teórica más importante detrás de la actitud racional. *Y, como se puede observar, de conjetural no tiene nada.*

Por último: ¿es correcto decir que la filosofía de Karl Popper se reduce a la afirmación de la falsabilidad empírica como principio metodológico de las ciencias naturales? Sencillamente, no. Su filosofía tiene una serie de temas, cuya explicación no es ahora el momento, pero que tienen en común que no son empíricamente falsables:

- a) la afirmación de la noción de verdad como adecuación a la realidad; (ver Popper (1988) y 1985d)
- b) coherentemente con lo anterior, la afirmación del realismo frente al idealismo; (Popper, 1985d)
- c) la teoría de los 3 mundos: el físico, los estados humanos de conciencia y las teorías en sí mismas consideradas; ver sobre todo Popper 1988: cap. 4)
- d) la afirmación de la verdad y la lógica como propiedades privativas de las teorías del mundo 3; (Popper, 1986)
- e) la no reducción del mundo 3 a lo material (Popper, 1986)
- f) la consiguiente irreductibilidad de la inteligencia humana a lo material y la afirmación del libre albedrío (Popper, 1986)
- g) la diferencia esencial entre ciencias sociales y naturales no tanto sobre la base del método (sobre todo en Popper, 1987) sino por la afirmación del libre albedrío;(ver Popper, 1987 y 1986)
- h) y todo ello, sin contar con la actitud racional montada sobre el imperativo categórico de la no violencia y el diálogo, eje central de su moral que corona y/o fundamenta la actitud crítica que está detrás de todo su sistema.

Estamos convencidos, no sólo de que estas tesis se sostienen de modo no conjetural y son afirmadas decididamente por Popper como programas *metafísicos* de investigación (ver Popper, 1985b:232), sino que además son todas coherentemente analizadas sobre la base de una noción de "crítica" que nunca se redujo a una versión de falsación como "teoría versus hechos". El posterior y tan mentado enfrentamiento de Popper con Kuhn<sup>3</sup> ha hecho olvidar el carácter fuertemente metafísico del método hipotético-deductivo en Popper, no sólo por el origen metafísico de las conjeturas, (1983: 11) sino por la teoría implícita en la base empírica que los científicos "convencionalmente" utilizan para el testeo (ver Popper, 1985d:cap. 3). Lo que queremos decir con todo esto es que la ética de Popper, evidentemente no falsable, no es una isla, una excepción en un autor que ha sido interpretado como un casi positivista, sino al revés: es un telón de fondo sumamente coherente en un autor cuyo enfrentamiento con el positivismo del Círculo de Viena fue mucho más visceral que lo que sus posteriores enfrentamientos con una hermenéutica relativista puedan hacer suponer (esto no implica afirmar que sea Kuhn la expresión de esa hermenéutica)<sup>4</sup>.

La conclusión es la siguiente: la libertad de expresión frente al estado autoritario o totalitario no se basa en el relativismo gnoseológico, del cual el conjeturalismo sería una versión, sino en la afirmación, no conjetural, del mandato de no imponer las ideas por la fuerza.

### 3. El liberalismo clásico en Popper

Hayek ha distinguido entre dos tipos de liberalismo: el constructivista y el liberalismo clásico<sup>5</sup>. El primero, que Hayek rechaza, se identifica con los ideales racionalistas de ciertas corrientes de la Revolución Francesa y el pensamiento de Rousseau. El segundo se inscribe en la tradición del orden social espontáneo<sup>6</sup> y la limitación del poder, e

3 Sobre todo por "Normal Science and its Dangers", en *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, y el art. "The Myth of the Framework", en el libro homónimo, op.cit.

4 Ver al respecto las aclaraciones del propio autor en Kuhn (2000).

5 Las referencias que estamos haciendo atraviesan toda la obra política de Hayek. Como referencia general, remitimos a sus clásicos *Los fundamentos de la libertad y Derecho, legislación y libertad*. En la bibliografía he puesto dos de sus principales ensayos epistemológicos que explican el método por él empleado al referirse a estos temas. Como referencia específica, este tema puede encontrarse en "Los errores del constructivismo" y "Liberalismo", ambos en "Nuevos Estudios", Eudeba, 1981.

6 Ver al respecto Gallo, E (1987).

históricamente coincide, según Hayek, con la evolución práctica y teórica del liberalismo anglosajón<sup>7</sup>. La obvia presencia de autores franceses en esta segunda corriente es calificada por Hayek como la vertiente inglesa del liberalismo francés. Más allá de la exactitud histórica de esta clasificación, creemos que la distinción es importante a la hora de ensayar una especie de dialéctica del iluminismo desde el liberalismo clásico, tema en el que no podemos introducirnos en este momento.

Pero, ¿por qué introducir esta distinción hayekiana para analizar el pensamiento de Popper? Porque creemos que la adhesión de este último al liberalismo clásico hayekiano ha sido desatendida por la excesiva atención que, como dijimos, ha recibido la famosa “sociedad abierta y sus enemigos”. No es allí donde mejor se puede observar esta influencia de Hayek (y debemos constatar que la influencia mutua de ambos autores, sobre todo en el ámbito de filosofía de las ciencias sociales, es palmaria simplemente por las citas que uno hace del pensamiento del otro)<sup>8</sup>.

Popper tiene en este sentido dos ensayos cuya importancia ha sido desatendida, por los motivos expuestos. El primero es una conferencia leída nada más ni nada menos que en la Mont Pelerin Society en 1954, sobre “La opinión pública y los principios liberales”<sup>9</sup>. Ahora bien, ¿cuáles son esos principios “liberales” a los que Popper adscribe? Son sobre todo un conjunto de *instituciones* emanadas históricamente para limitar el poder y evitar de ese modo su abuso. Pero la característica “no constructivista” de este planteo se advierte en que Popper advierte, y no marginalmente, que las instituciones solas “nunca son suficientes si no están atemperadas por las tradiciones” (Popper, 1983: 420).

Creemos que esta referencia a las tradiciones es una clave de cualquier filosofía política que no quiera caer en las ingenierías sociales de cualquier forma de autoritarismo y totalitarismo. Para decirlo en términos semióticos (que Popper no utiliza) las tradiciones son como la pragmática de la vida política. Una de las principales causas del fracaso de los que intentan planificar las sociedades radica en la suposición de que se pueda redactar la semántica de una institución social independientemente de la posibilidad de *lectura* que los intérpretes de esas instituciones puedan darle. Eso afecta

7 Ver al respecto “Liberalismo”.

8 Popper dedica *Conjeturas y refutaciones* a Hayek, mientras que éste dedica *Studies* a Popper.

9 En Popper (1983: cap. 17).

incluso a la “construcción” de sociedades democráticas con una constitución liberal clásica. Por ello dice Popper, en el mismo ensayo:

*Una utopía liberal -esto es, un Estado racionalmente planeado a partir de una tabula rasa sin tradiciones- es una imposibilidad. Pues el principio liberal exige que las limitaciones a la libertad de cada uno que la vida social hace necesarias deban ser reducidas a un mínimo e igualadas todo lo posible (Kant). Pero, ¿cómo podemos aplicar a la vida real un principio semejante? ¿Debemos impedir a un pianista que estudie o debemos privar a su vecino de una siesta tranquila? Esos problemas sólo pueden ser resueltos en la práctica apelando a las tradiciones y costumbres existentes y a un tradicional sentido de justicia; a la ley común, como se la llama en Gran Bretaña (Popper, 1983: 421).*

Este modo de resolver los conflictos sociales (*a posteriori* de las tradiciones, y no *a priori*) y la obvia referencia al *common law* británico, son una muestra importante de esa mentalidad liberal y tradicionalista *al mismo tiempo* que tanto ha caracterizado al pensamiento hayekiano y que recoge Popper en esta ponencia. Por eso rechaza Popper al liberalismo como un pensamiento revolucionario -a este punto volveremos después- y cuando explica cuáles son las tradiciones que él considera importantes, concluye con un párrafo que debería causar cierta sorpresa a aquellos que le atribuyen cierto relativismo moral.

*Entre las tradiciones que debemos considerar más importantes se cuenta la que podríamos llamar el “marco moral” (correspondiente al “marco legal” institucional) de una sociedad. Ese marco moral expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad, o el grado de sensibilidad moral que ha alcanzado. Es la base que hace posible lograr un compromiso justo o equitativo entre intereses antagónicos, cuando ello es necesario. No es inmutable en sí mismo, por supuesto, pero cambia de manera relativamente lenta. Nada es más peligroso que la destrucción de ese marco tradicional. (El nazismo trató conscientemente de destruirlo). Su destrucción conduce, finalmente, al cinismo y al nihilismo, es decir, al desprecio y la disolución de todos los valores humanos (Popper, 1983: 421).*

Ahora bien, hemos dicho que para Popper el liberalismo clásico es intrínsecamente no revolucionario. Igual que en Hayek, para quien la oposición revolución vs. evolución es una de las pautas que le permiten distinguir entre liberalismo constructivista y clásico. En el ensayo anteriormente citado, decía Popper: “Los principios del liberalismo

pueden ser considerados como principios para evaluar, y, si es necesario, para modificar o reformar las instituciones existentes, más que para reemplazarlas" (Popper, 1983: 421). Esto se observa sobre todo en el ensayo "Utopía y violencia", de 1947. Es interesante la fecha: las críticas de Popper a los utopismos violentos, que pueden ser considerados como una crítica a la actitud ideológica, no son tardíos en su pensamiento. La relación entre utopía y violencia es la siguiente. El utópico -sea de izquierda o de derecha- cree que el sistema social perfecto es perfectamente posible, y que sólo la ignorancia de algunos, versus el conocimiento perfecto de otros, lo impide. Cree también que conoce plenamente los medios que hacen alcanzable ese sistema social. Por lo tanto, un mundo bueno, aunque imperfecto, se le hace intolerable. Es coherente: si la perfección social está a la vuelta de la esquina, ¿por qué no acelerar su concreción? Y si algunos, por ignorancia o egoísmo, lo impiden, ¿no es acaso justificable una guerra justa contra ellos? ¿Cuántas personas seguirán padeciendo mientras "los demás" no se den cuenta o no quieran esa posible, perfectamente posible, perfección?

Popper ha captado de este modo la lógica y coherencia mortífera del revolucionario violento. Y es coherente que lo critique, conforme a su mandato moral de no justificar jamás la imposición de ideas por la fuerza. En este caso, Popper está viendo la raíz de la violencia del revolucionario. Él supone que conoce el estado social perfecto y los medios que conducen hasta allí. Ésa es la premisa -de violentas conclusiones- criticada por Popper: "Así, parece que, como preámbulo a toda acción política racional, debemos tratar primero de aclarar todo lo posible nuestros objetivos políticos últimos, por ejemplo, acerca del tipo de Estado que consideramos el mejor, y sólo después podemos empezar a determinar los medios que pueden ser más adecuados para realizar este estado o para dirigirnos lentamente hacia él, al considerarlo como el propósito de un proceso histórico que -en cierta medida- podemos influir y conducir hacia el fin elegido" (Popper, 1983: 428-429) Y continúa en el otro párrafo: "Pues bien, es precisamente a la concepción esbozada a la que llamo utópica".

Es contraponiendo este tipo de pensamiento utópico con propuestas modestas y alcanzables que se puede entender lo que Popper quiso decir con "pequeña ingeniería social", criticada a veces por ciertos libertarios que, tal vez por proceder del modo utópico que Popper rechazaba, no pueden entender su pensamiento<sup>10</sup>. Dice Popper:

10 Un buen ejemplo de ello es el de Jasay (1997).

Trabajad para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos. No pretendáis establecer la felicidad por medios políticos. Tended más bien a la eliminación de las desgracias concretas. O, en términos más prácticos: luchad para la eliminación de la miseria por medios directos, por ejemplo, asegurando que todo el mundo tenga unos ingresos mínimos. O luchad contra las epidemias y las enfermedades creando hospitales y escuelas de medicina. Luchad contra el analfabetismo como lucháis contra la delincuencia. Pero haced todo esto por medios directos. Elegid lo que consideréis el mal más acuciante de la sociedad en que vivís y tratad pacientemente de convencer a la gente de que es posible librarse de él. *Pero no tratéis de realizar estos objetivos indirectamente, diseñando y trabajando para la realización de un ideal distante de una sociedad perfecta*<sup>11</sup>.

La cita revela una actitud, independientemente de la coincidencia o no con las medidas propuestas. Propuestas específicas versus el diseño de la perfección. "El atractivo del utopismo -sigue diciendo Popper- surge de no comprender que no podemos establecer el paraíso en la tierra"<sup>12</sup>. Esa suposición se alimenta, claro está, del supuesto de que algunos tienen una naturaleza más perfecta que otros y que, por ende, ya desde el partido, la clase o tal o cual religión, están justificados en forzar a los demás a la obediencia para lograr el sistema social perfecto. Yo sé más que tú, soy mejor que tú, tú no sabes lo que quieres, necesitas protección, por lo tanto, obedéceme. Típico. Por eso, un análisis sobre los supuestos antropológicos de la filosofía política no se le escapó de Popper de ningún modo:

*Los pensadores cristianos han interpretado la relación entre el hombre y Dios al menos de dos maneras diferentes. La manera sensata puede ser expresada así: "No olvides nunca que los hombres no son dioses; pero recuerda que hay en ellos una chispa divina". La otra exagera la tensión entre el hombre y Dios, así como entre la bajeza del hombre y las alturas a las que aspira. Introduce la ética del "domina o póstrate" en la relación entre el hombre y Dios. No sé si hay siempre sueños conscientes o inconscientes de asemejarse a Dios y de omnipotencia en las raíces de esa actitud. Pero pienso que es difícil negar que el énfasis puesto en esta tensión sólo puede surgir de una actitud no equilibrada frente al problema del poder*<sup>13</sup>.

11 "Utopía y violencia", op.cit., p. 432, las itálicas son nuestras.

12 Op.cit., p. 433.

13 Op.cit., p. 434.

Es asombroso un párrafo como este en un autor cuyo eje central no fue la filosofía de la religión. Pero a la hora de identificar los orígenes de los diversos totalitarismos, no se le ha escapado a Popper el error de aquellos que piensan que el reino de Dios es de este mundo o que, frente a una supuesta perversión total y completa de la naturaleza humana por el pecado, sienten que Dios les ha dado un mandato especial para conducir a “los otros” descarriados al redil de su redentor paraíso terrenal.

#### **4. Conclusión**

Popper no es un relativista que funda la libertad en la imposibilidad de conocimiento cierto, y su filosofía política no se reduce a criticar a Platón, Hegel y Marx sobre la base de un supuesto falsacionismo empírico. Su filosofía política es otra cosa y, a la vez, más amplia. Es un derivado de su ética, en la cual el mandato principal, no precisamente conjetural, exige una prohibición absoluta del asesinato en nombre de las ideas. Actitud crítica y no violenta de la cual surge coherentemente un liberalismo clásico evolucionista, no constructivista, abierto al progreso de tradiciones cambiantes pero firmes, y opuesto a todo tipo de revolución utópica y violenta.

## REFERENCIAS

- Artigas, M. 1988. *Lógica y ética en Karl Popper*. Pamplona: Eunsa.
- Corcó Juvina, J. 1955. *Novedades en el universo: la cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*. Pamplona: Eunsa.
- Gallo, E. 1987. "La tradición del orden social espontáneo: David Hume, Adam Smith y David Ferguson". *Libertas* N°. 6.
- Hayek, F. A. von. 1979. "Scientism and the Study of Society". En: *The Counter Revolution of Science*. Indianápolis: Liberty Press.
- \_\_\_\_\_. 1975 *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1973, 1976 y 1982 *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Jasay, A. 1997. *Against Politics*. London and New York:Routledge.
- Kuhn, T. 2000. *The Road Since Structure*. Chicago University Press.
- Lakatos, I. 1989. *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Alianza.
- Miller, D.W. (ed.) 1985. *Popper Selections*. Princeton University Press.
- Popper, K. 1969. "The Theory of Complex Phenomena". En *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1971. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1974. "Replies to my critics". In: P. Arthur Schilpp (ed.) *The Philosophy of Karl Popper*, Part II Illinois: Lasalle.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Lógica das ciencias sociais*. Editora Universidade de Brasilia.

- \_\_\_\_\_. 1983. *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Sociedad abierta; universo abierto*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1985a. *Teoría cuántica y el cisma en física*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1985b. *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1985c. *Busqueda sin término*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1985d. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1986. *El universo abierto*. Madrid: Tecnos
- \_\_\_\_\_. 1987. *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Ed.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Un mundo de propensiones*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1994a. *The Myth of the Framework*. London and New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1994b. *In Search of a Better World*. London and New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1997a. *The Lesson of this Century*. London and New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1997b. *El cuerpo y la mente*. España: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1998. *The World of Parmenides*. London and New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1999. *All Life is Problem Solvin*. London and New York: Routledge.
- Popper, K, y K. Lorenz. 1990. *O futuro está aberto*. Lisboa: Fragmentos.