

Popper o la filosofía sin dogmas

Por Carlos Blank

En nuestro trabajo primeramente destacamos la relevancia y actualidad del pensamiento popperiano en la era que ha sido calificada erróneamente de “post-guerra fría” y por otros de “fin de la historia.” Contrariamente a los que piensan que el pensamiento de Popper está *demodé* o representa un conservadurismo inaceptable en tiempos de revolución, rescatamos el radicalismo inherente a su concepción crítica del conocimiento y de la sociedad. Para ello hemos sacado del baúl de los recuerdos su crítica al marxismo, que suele despreciarse por considerarse vulgar, superficial y retardataria. Contrariamente a ello, pretendemos mostrar el carácter progresista y la absoluta actualidad de la crítica popperiana al pensamiento de Marx, sobre todo contra aquellos que pretenden hacer un uso indebido y poco solvente de su pensamiento, despojar a Marx de su aguijón autocrítico y convertirlo en el dogma del Siglo XXI. Finalmente, destacamos el tono religioso y dogmático que a menudo revisten las ideologías políticas, siendo la crítica popperiana un remedio necesario para liberarnos de cualquier forma de dogmatismo, de ilusión utópica, que nos ciega frente a la realidad y nos cierra a la posibilidad de un verdadero espíritu autocrítico.

Palabras clave: dogmatismo, criticismo, marxismo vulgar, pensamiento utópico, ideologías.

A modo de introducción

Una de los rasgos más característicos del pensamiento de Karl Popper es la dificultad de encasillarlo en alguna de las posiciones o corrientes más conocidas. Eso que puede parecer una desventaja, constituye, en realidad, una gran ventaja y es una muestra de la gran riqueza de matices y contrastes que dicho pensamiento ofrece. Pero si tuviésemos que clasificarlo o ponerle una etiqueta, posiblemente una de las mejores caracterizaciones que se pueda hacer de Karl Popper es de que se trata de un pensador adversativo. En distintos autores encontramos dicha clave hermenéutica del pensamiento popperiano. Así, por ejemplo, lo destaca José Antonio Marina, en su excelente introducción a Popper (1997).

Karl Popper es un pensador adversativo. Es racionalista, pero cree que sólo puede serlo por una decisión no racional. Es kantiano pero heterodoxo. Es ilustrado pero escéptico. Confía en la ciencia, pero afirma que sólo podemos estar seguros de las falsedades, no de las verdades. Es optimista, pero cree que es más probable, para nosotros, la regresión que el progreso. Podemos decidir nuestro futuro, pero suceden cosas que nadie desea, como una guerra o una depresión económica. El lenguaje, la ciencia, las tradiciones son creaciones humanas, pero disfrutan de autonomía. Buscó siempre la verdad, pero pensaba que sólo puede alcanzarse lo verosímil. Defendía el conocimiento, pero sin sujeto cognoscente. Creía que la inteligencia partía siempre de afirmaciones dogmáticas, pero para someterlas a crítica. (Popper, 1997, p. 11)

Marina considera que en ese pensamiento adversativo podemos encontrar “una de las posibles salidas al debate entre modernidad y posmodernidad, que aún no está cerrado”.

Al respecto señala:

Me interesa releer a Popper desde la superación del posmodernismo, que es la atalaya donde me gustaría estar. Después del diluvio hermenéutico, después de la sociología de la ciencia, después de la fragmentación de la realidad, después de tanto pensamiento débil, después de las deconstrucciones, después del fracaso marxista, después de las proclamas sobre el fin de la historia, cuando un suave relativismo, engañoso por su ausencia de dramatismo, nos engatusa a todos como un lecho bien mullido donde siempre encontramos una postura confortable, resulta útil volver al escepticismo apasionado de Popper, a su difícil pelea por una verdad siempre en la lejanía, a su optimismo cauteloso. (p. 12)

Esta energía para luchar con la complejidad, con la contradicción, con la inseguridad, con la divergencia, es lo que me parece esencial en el talante de Popper, lo que abre más sugerentes caminos al pensador pos-posmoderno, al que está más allá de la modernidad y de la posmodernidad. Al ultramoderno. (p. 13)

El posmodernismo ha creado un concepto monstruoso de la razón y después le ha sido fácil criticarlo, propugnando otros modos de pensar, otras figuras históricas de la inteligencia. Pero no es un etnocentrismo europeo proclamar la preeminencia de la razón. Creo que prolongo las ideas de Popper al afirmar que la elección de la racionalidad no se basa en su capacidad para fundar un conocimiento bien corroborado, sino en que es el uso de la inteligencia que mejor puede salvarnos del horror. La irracionalidad conduce antes o después a la violencia. (p. 25)

Cada época ha elegido un modelo de inteligencia a partir de lo que consideraba su creación más grandiosa. La modernidad escogió como ideal la razón y la ciencia. La posmodernidad ha acogido un paradigma estético. Ahora conocemos ya la fuerza y la debilidad del racionalismo, y la fuerza y debilidad de un pensamiento débil. ¿Cómo integrar la razón y el sentimiento, lo universal y lo concreto, las generalidades y las diferencias, la norma y el caso, las verdades y los valores? Quiero pensar que ha llegado la hora de un nuevo modelo, capaz de alcanzar todas esas metas integradoras, al que me gustaría llamar paradigma ético de la inteligencia. Pues bien, como hemos visto, la última valoración que hace Popper de la razón la hace desde la ética. Su meta no es el conocimiento, sino la felicidad. Por esto creo que merece una lectura ultramoderna. (p. 26)

Con ciertas reservas en torno a la mención que Marina hace de la felicidad al final, la cual, nos parece, habría de matizarse mejor, suscribimos plenamente el conjunto de sus reflexiones y la propuesta que nos hace de retomar el pensamiento popperiano para superar los dilemas del presente y formular un “paradigma ético de la inteligencia”, que, no cabe duda, resulta una propuesta atractiva para quienes de alguna manera están familiarizados con las propuestas popperianas.

Un punto de vista bastante similar lo encontramos en Philip Parvin. Para él también es evidente el carácter adversativo del pensamiento popperiano y que a pesar de tener elementos comunes con el postmodernismo, el postestructuralismo y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, difícilmente podemos encasillarlo dentro de cualquiera de dichas

corrientes. Estas corrientes exhiben un radicalismo que es opuesto al espíritu reformista popperiano.

Contra Popper, los postmodernos, los postestructuralistas y los teóricos críticos, argumentan, cada uno a su manera, que la ciencia social y política es necesariamente e inevitablemente radical: comprender la sociedad implica un radical compromiso con sus instituciones, su historia, y la gente que forma parte de ella, y resolver problemas requiere actuar sobre lo que encontramos. Y lo que encontramos no siempre responde bien a una reforma de naturaleza fragmentaria y tentativa, sino que debe ser resuelto mediante iniciativas de largo alcance que tienen implicaciones de largo alcance y posiblemente de carácter revolucionario. (Parvin, 2010, pp. 118s)

Muchas veces se ha destacado como una suerte de contradicción del pensamiento popperiano el carácter revolucionario de su enfoque metodológico de las ciencias naturales, donde con razón insiste en los peligros del adocenamiento y de la normalización del conocimiento científico, mientras que por otro lado formula un pensamiento de corte reformista, anti-revolucionario y anti-radical, en el plano social y político. Sin embargo, no hay tal contradicción. La razón de dicha aparente anomalía es simplemente el resultado de las consecuencias que se derivan y de lo que está en juego en cada caso. En el caso de las teorías científicas que se ocupan de la naturaleza podemos y debemos formular hipótesis audaces, que en caso de resultar falsas son simplemente descartadas o mueren en lugar de aquellos que las formulan, de allí su conocido enfrentamiento con Kuhn y su defensa de la ciencia normal. Por otro lado, en el plano de la realidad social y política, los riesgos de aventurarnos a la realización de ensayos o experimentos de naturaleza radical, donde el conocimiento empírico acumulado suele ser bastante limitado, involucra riesgos para la propia sociedad, puede conducir, como de hecho ha ocurrido, al exterminio sistemático de los propios seres humanos. En otras palabras, sin renunciar al ideal ilustrado de la emancipación del hombre a través de la razón y el conocimiento, Popper siempre propone una defensa cautelosa y prudente de la razón y del conocimiento, alejado de la hubris y de la soberbia intelectual que suele acompañar a menudo dicha defensa. A pesar de que muchos autores pudiesen encontrar similitudes entre el pensamiento de Popper y las corrientes antes mencionadas, Parvin se apresura a decirnos:

Popper no era un postmoderno. Su insistencia en que es posible el uso de las herramientas de la razón y de la objetividad para revelar conocimiento acerca de todos los aspectos del mundo, desde la mecánica cuántica al diseño apropiado de las instituciones sociales y políticas, luce en franca contradicción con los reclamos hechos por los postmodernos de que dicha tarea está condenada al fracaso. A pesar de ir en contra de algunos pensadores de la Ilustración al cuestionar la capacidad de la razón de revelar determinadas verdades del mundo, no fue un postestructuralista en la vena de Foucault o Bourdieu, y a pesar de ser un apasionado crítico (o rival de la comprensión de la

ciencia, del autoritarismo, del totalitarismo, de buena parte de la filosofía), no fue ciertamente un 'teórico crítico' en la tradición de pensadores como Habermas, Adorno o Horkheimer. (Parvin, 2010, p. 138)

Por lo tanto, dicha cautela no debe ser confundida en ningún momento con una posición pesimista y, menos aún, derrotista, ante la posible solución de los problemas sociales y políticos. Todo lo contrario. Supone siempre una defensa ineludible del poder de la razón frente a las amenazas permanentes de la irracionalidad y de la violencia injustificada, sobre todo, de la crueldad que es capaz de desarrollar el ser humano contra sus semejantes. Hay quienes sostienen que el pensamiento de Popper tuvo vigencia durante la Guerra Fría y a pesar de que esa no fuese su intención inicial al escribir *La sociedad abierta y sus enemigos* -que él quería establecer como un puente de comunicación entre liberales y socialistas-, dicho libro terminó convirtiéndose en el símbolo de la polarización durante dicho período gracias a su crítica al "totalitarismo", que pasó a ser un término dominante de la Guerra Fría. Por lo tanto, ya cumplido su cometido una vez que se produce el derrumbe del comunismo, el pensamiento político de Popper ha perdido su vigencia y su utilidad como herramienta en contra del comunismo, la era del post-comunismo ha devenido también la era del post-popperianismo. Quienes así piensan deberían de pensarlo mejor, pues en pleno siglo XXI hay amenazas que se ciernen contra la humanidad, contra la civilización tal y como la conocemos, lo cual hace que su pensamiento cobre todavía mayor vigencia si cabe en este período de post-Guerra Fría, o de Paz Caliente, como decía Carlos Fuentes (2001), en que nos encontramos en pleno siglo XXI, cuando incluso se habla de una reedición de la Guerra Fría y de sus amenazas.

Pues mientras el nazismo y el fascismo están ciertamente en retirada, la política global está todavía amenazada con varios de los peligros contra los cuales luchó Popper. El tribalismo característico de las sociedades cerradas es todavía demasiado evidente en los conflictos étnicos y nacionalistas que continuamente plagan gran parte del mundo y en la creciente politización y radicalización de la religión en muchos países, incluidos aquellos que son gobernados por instituciones liberales y democráticas. A pesar del creciente reclamo popular de muchos científicos sociales y políticos, practicantes y comentaristas de la erosión de las identidades nacionales y étnicas en la era de la globalización, del incremento de la migración y de la expansión de mercados capitalistas y el declive de la significación de las naciones estado como consecuencia del surgimiento de instituciones supranacionales como el FMI, el Banco Mundial, la UE y la ONU, la predisposición de muchas personas a aferrarse a identidades culturales, religiosas o étnicas, a luchar por ellas y matar en nombre de ellas, parece tan fuerte como siempre. Igualmente, la predisposición de los líderes y regímenes no democráticos a usar las instituciones del estado para brutalizar a sus ciudadanos, para tiranizarlos y negarles sus libertades básicas, todo en el nombre de un bien mayor, representa una permanente fuente de miseria para cientos de miles de personas a lo largo y ancho del mundo. La sociedad abierta todavía tiene enemigos. Podrán ser diferentes de aquellos sobre los que

escribiera Popper, pero la crítica de Popper al fascismo y al totalitarismo aplica con la misma fuerza y coherencia a los nuevos, más obvios males del fanatismo religioso, del autoritarismo y del nacionalismo que vemos hoy a nuestro alrededor. (Parvin, 2010, pp. 132s)

De tal manera que en lugar de haber perdido vigencia y actualidad a la luz de los nuevos acontecimientos sociales y políticos ocurridos después de la Guerra Fría, el pensamiento de Popper tiene hoy más vigencia que nunca para comprender los males que nos acechan y para poder formular los remedios apropiados a dichos males. Uno de los seguidores más fieles de Popper, responsable de algunas de sus publicaciones póstumas, se lamenta de que el resurgir del liberalismo se haya producido bajo la predominante influencia de Friedrich von Hayek y no de la mano de Popper. En el libro de Mark Notturmo (2015) sobre Popper y Hayek se reconoce la influencia recíproca que han tenido ambos autores y como en función de dicha influencia mutua han ido modificando sus posiciones y acercándose el uno al otro. Este es el caso del concepto de planificación fragmentaria o ingeniería social fragmentaria, donde la sola mención de un enfoque ingenieril era repudiable para Hayek así como era repudiable cualquier forma de intervención estatal. También en el caso de la racionalidad han pasado de ocupar posiciones relativamente opuestas a converger hacia la defensa de un tipo de racionalidad que debe mucho a la tradición y a la evolución de instituciones de carácter liberal y democrático. Incluso se señala que Popper se fue aproximando con relación al capitalismo a una visión mucho más conservadora como la de Hayek, aunque -de nuevo ese carácter adversativo omnipresente de su pensamiento- siempre sospechó de cualquier fundamentalismo del mercado.

Pero si bien existen muchos puntos que los unen, las diferencias que los separan no son menos importantes y distan mucho de ser meramente de carácter semántico o terminológico, en campos tan sensibles como el tema del racionalismo, de la economía y de la democracia. En el caso de las leyes y de la defensa del marco legal, por ejemplo, hay una clara separación entre Popper y Hayek, al punto que podría considerarse la posición de Hayek como un caso de enemigo de la sociedad abierta dentro de la concepción popperiana. En efecto, según Notturmo, Hayek plantea una serie de reformas del sistema legal, particularmente del sistema electoral, que podrían entrar en clara contradicción con la postura popperiana y ser un síntoma del utopismo que él ha denunciado en diversas oportunidades, un caso típico de búsqueda de los mejores gobernantes y los más sabios, en lugar de un sistema que se protege frente a cualquier forma arbitraria o ilimitada de poder. Notturmo la califica de "tiranía liberal". Esto tiene que ver también con las diferencias que ambos tienen con relación al papel de las tradiciones y el marco legal y la posibilidad de

reformas. Por estas y otras muchas razones más -de las cuales nos ocuparemos en otra oportunidad-, Notturmo considera que se ganaría mucho terreno si dentro de la discusión pública norteamericana se utilizasen las herramientas que nos proporciona el pensamiento popperiano y que el no haberlo hecho hasta ahora constituye la pérdida de una gran oportunidad, al ser una figura marginal dentro del debate académico y público en general.

Y, sin duda, en un mundo que apunta hacia dominio de la “post-verdad”, de la “post-democracia” y del relativismo “postmoderno”, de eso que ya algunos llaman la “era Trump”-seguramente se hablará de la “era post-Trump” también-, el pensamiento popperiano constituye posiblemente su mejor antídoto y su mayor bálsamo. Como ya esperamos haber destacado suficientemente, el pensamiento de Popper representa una alternativa a todas estas corrientes “post-algo” o “post-cualquier-cosa” que abundan en el panorama “post-histórico”, “post-humanista”, “post-industrial” y “post-capitalista” de la actualidad, o, para complicar aún más las cosas, en nuestra era “post-Guerra Fría” que está a punto de convertirse en la era de la “post-post-Guerra Fría”, y así usted elija el “post-algo” que más le guste o suene bien. En fin, cada quien puede elegir el “post”, “post-post”, y pare usted de contar, o poste al cual ahorcarse, pues en el mercado actual abundan. El propio pensamiento de Popper no ha podido escapar de ello cuando se lo clasifica de “post-positivista”, “post-empiricista” o “post-fundamentalista”. Pero como diría Popper, lo de menos son las etiquetas o las discusiones sobre cuestiones meramente verbales o lingüísticas. Más adelante veremos el pronunciamiento acerca del uso indiscriminado de algunos “post-x” o “post-y” que hace el propio Popper.

En todo caso, en un mundo donde los fanatismos y los fundamentalismos de cualquier signo se suceden a una velocidad vertiginosa, donde el pensamiento dogmático y acrítico suele predominar, donde no se comprende la fragilidad de la condición humana así como la precariedad de todo progreso, el pensamiento de Popper nunca perderá su vigencia y actualidad. Si en gran parte nos ayudó a comprender y a transitar los conflictos del siglo XX, todo parece indicar que dicha ayuda será también necesaria, o incluso más necesaria aun, durante el desarrollo de este siglo XXI, plagado de amenazas y peligros. Podríamos señalar que si bien el pensamiento de Popper conserva muchas de las críticas que se han llevado a cabo sobre una modernidad fallida, un proyecto ilustrado fracasado y superado, su irresoluble fe en la razón -a pesar de todas sus limitaciones- lo hace también uno de los defensores más consistentes y pertinaces de una modernidad que no está nunca satisfecha consigo misma y que encuentra en la crítica la punta de lanza de su progreso continuo, a pesar de las amenazas permanentes y constantes en contra de los avances de la

civilización y de la sociedad abierta. A continuación citaremos otro texto de la excelente obra de Parvin, donde resume magistralmente el legado del pensamiento de Popper y explica también por qué se ha mantenido como una figura marginal en el marco del debate académico del pensamiento político. De paso, destaca claramente el carácter adversativo de su pensamiento.

Popper no puede ser fácilmente asociado a la Escuela de Cambridge, ni tampoco al postmodernismo, al postestructuralismo o a la teoría crítica. Nunca ocupó el mismo espacio teórico de Rawls o sus seguidores, a pesar de que sus conclusiones tienen una relevancia permanente en sus áreas de trabajo. No fue un utilitarista en el sentido en que la mayoría entiende el término, tampoco un teleologista, a pesar de que estaba comprometido con la evaluación del éxito y del fracaso de las reformas sociales propuestas, al menos como parte de la respuesta a las consecuencias que generaban. No fue un relativista, un nacionalista, un comunitario, pero reconoció la importancia (a menudo perniciosa) que ser miembro particular de un grupo ha tenido para mucha gente a lo largo de la historia. Nunca fue estrictamente un conservador, un libertario ni un liberal clásico, pero rechazó la planificación social, económica y política de largo alcance e influyó en aquellos que se asociaban a sí mismos con estas tradiciones. No era socialista, pero creía que las instituciones del estado pueden y deben aliviar la paralizante pobreza que mucha gente sufría todavía. Fue brevemente marxista, y durante toda su vida mantuvo un respeto por la contribución de Marx al pensamiento económico y social, aunque al final del día lo veía como un peligro para los objetivos de una sociedad abierta. Sostuvo los ideales encarnados en la Ilustración mientras que criticaba con fiereza muchos pensadores ilustrados, defendió la política basada en la razón al mismo tiempo que afirmaba sus limitaciones, y defendió el crecimiento del conocimiento al mismo tiempo que afirmaba que el conocimiento certero era imposible. En *La Sociedad Abierta* presentó un importante pronunciamiento a favor de la socialdemocracia en la era de la post-guerra, basada en una epistemología que sería utilizada por muchos para destruirla. Tampoco fue un pensador del contrato social como Locke, Hobbes, Rousseau o Kant. No apoyó sus conclusiones en controversiales alegatos sobre la naturaleza humana o el contenido de las motivaciones humanas. No se preocupó explícitamente de muchas de las cuestiones que los teóricos de la política consideran medular dentro de su disciplina, como las obligaciones políticas, los derechos o el origen de la ley. Y no proporcionó una completa y total teoría normativa de la teoría política. (Parvin, 2010, pp. 148s)

La vigencia del pensamiento de Popper, en particular, su pensamiento político, adquiere todo su valor en un mundo en que las modas intelectuales se suceden con mayor frecuencia que las modas de los diseños de ropa, donde predomina el *prêt-à-penser*, como diría Morin; donde el carisma y la propaganda suelen ser más importantes que el mensaje y el contenido, donde el medio es el mensaje y el mensaje es el masaje, decía McLuhan; donde, por cierto, la razón ha pasado de moda y se ha puesto de moda, en cambio, un pensar débil y relativista, una suerte de pensamiento a la carta y, sobre todo, donde los dogmatismos y los fanatismos, así como los actos violentos que a menudo acarrearán, están a la orden del día. En un mundo así, si se me permite un estilo más personal, no diría simplemente que el

pensamiento de Popper luce necesario, sino que me atrevería a afirmar que resulta indispensable, si no fuese porque la propia cautela que nos recomienda su pensamiento hace que nuestras adhesiones siempre sean tentativas y dispuestas a revisarse permanentemente. Por eso tampoco me atrevería a afirmar con total certeza que será un pensador clave de este siglo que está comenzando, aunque sospecho que así pueda ser. Siguiendo el talante de nuestro autor, diría que se trata de una propuesta que someto a la consideración de los amables lectores y del tiempo, claro está, que implacablemente se encarga de poner todas las cosas y las personas en su lugar correspondiente. Probablemente ahora se comprenderá mejor el carácter tentativo y propositivo que hay en el título del presente ensayo, completamente alejado de cualquier pretensión de realizar una afirmación categórica o, peor aún, dogmática. Pero dejemos entonces que sea finalmente el propio autor quien pudiese convencernos de dicha solicitud o propuesta, a través de las palabras finales del prefacio de la edición inglesa de *La lógica de la investigación científica* escrito en 1958 y que conserva una sorprendente actualidad.

Defender un dogma más es, sin embargo, lo último que quisiera hacer: incluso el análisis de la ciencia -la 'filosofía de la ciencia'- amenaza con convertirse en una moda, en una especialidad; mas los filósofos no deben ser especialistas. Por mi parte, me interesan la ciencia y la filosofía exclusivamente porque quisiera saber algo del enigma del mundo en que vivimos y del otro enigma del conocimiento humano de este mundo. Y creo que sólo un renacer del interés por estos secretos puede salvar las ciencias y la filosofía de una especialización estrecha y de una fe obscurantista en la destreza singular del especialista y en su conocimiento y su autoridad personales; fe que se amolda tan perfectamente a nuestra época "postracionalista" y "postcrítica", orgullosamente dedicada a destruir la tradición de una filosofía racional, y el pensamiento racional mismo. (Popper, 1980, p. 23)

Con la intención de recoger este espíritu nos ocuparemos a continuación de la olvidada crítica de Popper al pensamiento marxista, de manera particular al marxismo vulgar, que algunos han pretendido convertir en punta de lanza del pensamiento crítico y han pretendido incluso secuestrar el término "crítica" como si fuese monopolio exclusivo de eso que algunos denominan el pensamiento progresista.

La actualidad de la crítica de Popper al marxismo

Y debo confesar que no comprendo cómo un hombre racional que haya leído la crítica de Popper a Marx pueda todavía ser marxista.

Brian Magee

No es difícil estar de acuerdo con quienes afirman que hoy más que nunca están presentes

las condiciones de explotación y de desigualdad contra las cuales Marx se opuso. Ciertamente, la riqueza mundial está hoy concentrada en pocas manos y existen todavía condiciones de explotación laboral que nada tienen que envidiar a las denunciadas por Marx en su tiempo. Curiosamente uno de los países donde han resurgido estas desigualdades y estas condiciones laborales infrahumanas ha sido en China, el cual ha adoptado después de muchos años de hambrunas y pobreza el modelo capitalista como el único que puede sacar a ese país del marasmo económico y de las hambrunas. Además todos los demás países que antes se consideraban comunistas han adoptado el capitalismo, incluso un capitalismo que podríamos tildar de salvaje, irrestricto o sin trabas, como el que existió en su fase inicial.

¿Quién hubiese previsto hace varias décadas que países como Rusia o China iban a competir con los EEUU siguiendo las reglas del mundo capitalista? ¿Quién hubiese siquiera previsto la existencia de un mercado bursátil en Rusia o en China? ¿O que un descenso en los valores de las acciones de la bolsa de Shanghai ponga a temblar al resto de la economía capitalista mundial? ¿O que China pueda llagar a ser –si no lo es ya- la primera economía del mundo? Estos eran hechos impensables hace años y hoy son el pan de cada día, son parte de la cotidianidad económica. De allí que se considere que el comunismo es el camino más largo hacia el capitalismo. Hay quienes consideran que esta nueva correlación de fuerzas lejos de representar una demostración del fracaso de las tesis socialistas es la mejor prueba de su éxito y su actualidad, y que el desplome definitivo del capitalismo está *ahora sí* a la vuelta de la esquina. Lo que se derrumbó fue el comunismo, un sistema que no era ni podía ser viable política ni económicamente, pero el *verdadero socialismo* habrá de surgir pronto de las cenizas del capitalismo. Quienes de nuevo vaticinan el derrumbe del capitalismo –y no negamos que pudiera haber buenas razones para desearlo- y el arribo definitivo del socialismo, parecen olvidar con facilidad que no es la primera vez en la historia que se han hecho estos vaticinios o que, lejos de ello, tienen un gran sabor a lo ya visto y oído, a *deja-vu*, y que lo ocurrido entonces –hace apenas unas décadas atrás- fue la caída del socialismo real y la revitalización, para bien o para mal, del capitalismo. Quizás la palabra clave en todo ello sea la de “definitivo”, creer que hay realidades definitivas que se imponen en la historia con el mismo carácter de necesidad con que se imponen las leyes naturales. Creer en el éxito definitivo del socialismo o, por la misma razón, en el éxito definitivo del capitalismo, es un síntoma evidente de falta de perspicacia histórica, una muestra de gran ingenuidad y de ignorancia del desarrollo histórico. Toda profecía, ya sea de carácter neoliberal o neosocialista, adolece de lo mismo y es una expresión inconfundible de superstición y de presunción, de *wishful thinking* o pensamiento ilusorio.

Tomar en serio el tiempo y comprender que el futuro está siempre abierto es el único antídoto contra esta visión estrecha y simplista de la historia.

A continuación nos ocuparemos de la crítica a este modo de entender la historia llevada a cabo por Karl Popper y que él denunció en Marx, entre otros, y que hoy se reproduce con la misma intensidad en algunos de los que dicen seguir sus ideas – en lo que a menudo coinciden, cabe destacar, con la corriente liberal. Curiosamente el pensamiento político de Popper es considerado demasiado socialista para algunos liberales y demasiado liberal para algunos socialistas. Para unos, su crítica no es lo suficientemente radical o reivindica aspectos de Marx que no son deseables, mientras que para otros, su crítica es esquemática, superficial y desconoce el “verdadero” pensamiento de Marx. Lo que sí es cierto es que su crítica no ha dejado a nadie indiferente.

Marx y el marxismo vulgar

Lo que Popper pretende, y a menudo consigue, es atacar la postura del oponente en sus puntos más fuertes. Lo que es más, antes de atacarlo, intenta fortalecerla aun más. Comprueba si alguno de sus puntos débiles puede ser abandonado o si su formulación puede ser mejorada, le concede la ventaja de la duda, y pasa por alto sus omisiones; y entonces, cuando la ha formulado lo mejor que ha podido, la ataca en sus puntos más poderosos.

Brian Magee

Uno de los aspectos más importantes de la crítica que hace Popper a Marx consiste en diferenciar en todo momento las ideas del propio Marx de las ideas que sostiene un marxismo vulgar, por donde se han colado muchos de los lugares comunes que se atribuyen a Marx, pero que son producto de una falta de comprensión o de lectura equivocada de su pensamiento. Por cierto, hay quienes sostienen que el manejo que hace Popper de Marx se inscribe dentro de ese marxismo vulgar y no ve más allá de él. Suponiendo que ello fuese así, la crítica de Popper no debería ser desestimada por ello, pues precisamente las ideas de Marx suelen ser en la mayoría de los casos comprendidas de manera muy esquemática –hay incluso quienes se declaran marxistas y confiesan sin empacho no haberlo leído- y son reflejo precisamente de ese marxismo vulgar o de manual propagandístico con que suelen ser atraídas las personas a su redil –posiblemente solo hayan leído *El manifiesto comunista*.

Podría decirse que el desacuerdo de Popper con Marx es básicamente de orden metodológico, es decir, ambos comparten, como veremos, muchos de los valores substantivos que debe tener una sociedad más humana, aunque disienten profundamente en la manera como deben ser realizados dichos valores en una mejor sociedad. De hecho,

querer una sociedad más justa e igualitaria fue lo que aproximó inicialmente a Popper al marxismo y que incluso, aunque fuese por unos meses, lo llevase a formar filas de la juventud comunista de su Viena natal. Pero también reconoce que fue la forma como se pretendía llevar a cabo esta sociedad lo que lo fue apartándolo del marxismo primero y paulatinamente del socialismo, incluso del socialismo moderado de algunos partidos de ese entonces.

Durante varios años permanecí siendo socialista, incluso después de mi rechazo al marxismo; y si pudiera haber una cosa tal como el socialismo combinado con la libertad individual, seguiría aun siendo socialista. Porque no puede haber nada mejor que vivir una vida libre, modesta y simple en una sociedad igualitaria. Me costó cierto tiempo reconocer que esto no es más que un bello sueño; que la libertad es más importante que la igualdad; que el intento de realizar la igualdad pone en peligro la libertad, y que, si se pierde la libertad, ni siquiera habrá igualdad entre los no-libres. (Popper, 1977, p. 49)

Popper le confiere a la crítica de Marx un indudable valor moral y no deja de reconocer que como descripción del capitalismo que le tocó vivir tiene un indudable valor testimonial, ofrece una imagen descarnada de su tiempo, es, podríamos añadir, una suerte de retrato naturalista, como el que nos brinda Zola en su obra *Germinal*. Se trata pues de una denuncia de las injusticias y de las barbaridades que se cometen durante buena parte del desarrollo del capitalismo y que para Marx eran no solamente inevitables sino también insuperables dentro del propio sistema capitalista. La idea de que el capitalismo es irreformable o es incapaz de cambiarse a sí mismo es una de las ideas principales de Marx, que lo llevan a defender el socialismo como el único sistema donde se superan las tropelías del capitalismo. Según Popper, el ataque de Marx al capitalismo es, en el fondo, un ataque moral, así como su defensa del socialismo también es, en el fondo, una defensa de carácter moral, de defensa de la superioridad moral del socialismo. Y su influjo es también moral principalmente.

Después de todo, la condenación marxista del capitalismo es, en esencia, una condenación moral. Se condena al sistema por su cruel injusticia intrínseca combinada con la completa justicia y corrección "formales" que lleva aparejadas. *Se condena al sistema* porque al forzar al explotador a esclavizar a los explotados, les priva a ambos de libertad. Marx no combatió la riqueza ni alabó la humildad. Odió al capitalismo no por su acumulación de riqueza sino por su carácter oligárquico; lo odió porque en este sistema la riqueza significa poder político de unos hombres sobre otros. La capacidad de trabajo se convierte en un artículo y esto significa que los hombres deben venderse en el mercado. Marx aborreció el sistema porque se parecía a la esclavitud. (Popper, 1984, p. 370)

Sin embargo, Marx fue lo suficientemente honesto como para no entrar en consideraciones o justificaciones de tipo moral, el tipo de consideraciones o justificaciones que él mismo criticaba y que eran parte de la moral burguesa y de la hipocresía que había que dejar atrás. Evitó, así, ese diálogo de sordos entre un yo soy mejor que tú o tú eres peor que yo. Así como aborrecía los abusos del capitalismo, aborrecía todavía más la hipocresía de los moralistas que defendían estos abusos o que simplemente se hacían los locos frente a ellos.

A mi juicio, Marx evitó formular una teoría moral explícita porque aborrecía los sermones. Desconfiando profundamente del moralista que vive predicando que se beba agua mientras él bebe vino, Marx se resistió a expresar explícitamente sus convicciones éticas. Para él, los principios de humanidad y decencia eran cosa que no podían ponerse en tela de juicio y debían darse por sentados. (También en este terreno fue optimista). Atacó a los moralistas porque vio en ellos a los defensores serviles de un orden social cuya inmoralidad sentía intensamente; atacó a los apologistas del liberalismo por su satisfacción consigo mismos, por su identificación de la libertad con la libertad formal garantizada por un sistema social que la hacía imposible en su verdadera acepción. De este modo, indirectamente, admitió su amor por la libertad y, pese a su inclinación, como filósofo, hacia el holismo, no fue por cierto colectivista ya que confiaba en que el estado habría de “marchitarse” tarde o temprano. La fe de Marx era, fundamentalmente, a mi parecer, una fe en la sociedad abierta. (pp. 370s)

Frente a aquellos que sostienen el liberalismo –sobre todo con la utilización de la expresión “neoliberalismo”- como corriente contraria al socialismo, encontramos aquí como Marx puede considerarse dentro de la corriente liberal y como un firme creyente en una sociedad abierta. Que, en la práctica, sus ideas hayan conducido en algunos casos a sociedades cerradas y totalitarias es una de las grandes paradojas del siglo XX que Popper trata de desentrañar. Pero son estas mismas razones las que hacen de Marx un pensador imprescindible para comprender la sociedad moderna, la crítica de su pensamiento y sobre todo su pretensión de cientificidad debe ser puesta a prueba, como debe serlo todo pensamiento científico o con dichas pretensiones. Es sobre este punto que se orienta la crítica de Popper.

Es este radicalismo moral de Marx lo que explica su vasta influencia y es, en sí mismo un hecho altamente alentador. Este radicalismo moral todavía está vivo; nuestra tarea debe consistir en hacerlo perdurar, en evitar que siga el mismo camino que deberá seguir su radicalismo político. El marxismo “científico” ha muerto pero deben sobrevivir su sentido de la responsabilidad social y su amor a la libertad. (p. 380)

Marx como falso profeta

Marx creyó ver su misión específica en la liberación del socialismo de su trasfondo sentimental, moralista y visionario. El socialismo debía pasar de la etapa utópica a la científica; debía basarse en el método científico de la causa y el efecto y en la predicción científica. Y puesto que suponía que la predicción en el campo de la sociedad debía ser la misma que la profecía histórica, el socialismo científico habría de basarse en el estudio de las causas y efectos históricos y, finalmente, en la profecía de su propio advenimiento.

Karl Popper

Más allá de las críticas a las que Popper somete al pensamiento de Marx, no deja de reconocerle un puesto decisivo en las ciencias sociales y en haber sido uno de los primeros en atacar una visión puramente psicologista de los asuntos sociales. En ello coincide con Weber: es imposible explicar algo tan complejo como el fenómeno del capitalismo industrial moderno aplicando categorías puramente psicológicas, apelando al afán de lucro, a la codicia o avaricia típicas de la naturaleza humana o de la clase burguesa. Como ya dijimos, la búsqueda de una explicación científica del capitalismo le impide a Marx caer en aquella suerte de epítetos con los cuales suele confundirse y reducirse la crítica al capitalismo, a diferencia de lo que suele permitirse el marxismo vulgar.

El marxista vulgar medio cree que el marxismo pone al descubierto los siniestros secretos de la vida social a revelar los móviles ocultos de la codicia de bienes materiales que obran sobre las fuerzas que rigen la escena de la historia, fuerzas que, astuta y conscientemente, crean la guerra, la depresión, la desocupación, el hambre en medio de la abundancia, y todas las demás formas de miseria social, a fin de satisfacer sus viles deseos de provecho. (Y el marxista vulgar se ve a veces seriamente preocupado por el problema de reconciliar las afirmaciones de Marx con las de Freud y Adler, y si no se decide por ninguna de ellas, es posible que concluya que por afirmar que el hambre, el amor y el afán de poder son los Tres Grandes Móviles Ocultos de la Naturaleza Humana puestos al descubierto por Marx, Freud y Adler, los Tres Grandes Forjadores de la filosofía del hombre moderno...) (p. 285)

A menudo suele confundirse la teoría de Marx con esta teoría conspirativa, según la cual todos los males sociales deben ser achacados a las oscuras fuerzas o a los oscuros intereses de grupos de personas que operan detrás de bastidores y que son los causantes directos de todos los males económicos y sociales. Marx buscaba comprender las causas, no encontrar culpables, y sabía que los capitalistas estaban atrapados en la red del sistema capitalista tanto como podía estarlo el obrero industrial o el proletario. Y sabía que los males del capitalismo no podían resolverse a base de insultos u ofensas como las de “cochino

explotador”, “cerdo burgués” o toda la gama de insultos a las que nos tienen acostumbrados algunos que se consideran los nuevos acólitos del marxismo o del socialismo. Sabía que una teoría social debe hacerse cargo de los efectos no deliberados de la acción humana, de “las consecuencias sociales involuntarias de acciones dirigidas hacia resultados distintos y procedentes de sujetos apresados en la red del sistema social”. (p. 286) Entre la teoría de Marx y esta versión vulgar de su pensamiento “hay un triste descenso intelectual, caída medida por la diferencia de nivel entre *El Capital* y *El mito del siglo XX*.”(p. 286)

Hay otro aspecto en el cual es necesario hacer una diferenciación entre el pensamiento de Marx y el marxismo vulgar. Este tiene que ver con el materialismo histórico, en particular, con la tesis de su economicismo, según la cual, las condiciones materiales de producción que metabolizan la naturaleza por medio del trabajo, es decir, los diversos medios de producción, son las que determinan en última instancia o configuran las expresiones jurídico-políticas y religioso-filosóficas. Y es innegable la utilidad de análisis de este tipo, aunque siempre existe el riesgo de exagerar su importancia o establecer una suerte de determinismo unilateral. Por eso, “*aunque difícilmente pueda ser sobreestimada la importancia general del economicismo de Marx, es sumamente fácil sobreestimar la importancia de las condiciones económicas en un caso particular dado.*” (p. 291, cursivas en el original) Pero eso es lo que suele hacer el marxismo vulgar, sobreestimar lo económico y negar algún tipo de influencia de las ideas en el desarrollo de los hechos históricos. Curiosamente, liberales y socialistas coinciden a menudo en ese economicismo estrecho. Pero si bien Marx pensaba corregir la visión puramente idealista de su maestro Hegel, en ningún momento pretendió negar la importancia e influencia de las propias ideas en el desarrollo de los acontecimientos históricos, como ocurriera, por ejemplo, en la Revolución Francesa o en la Reforma Alemana. El error consiste en tomar al pie de la letra lo que en Marx son sugerencias interesantes para comprender la historia, como cuando se señala que “toda historia es una historia de la lucha de clases”, expresión que según Popper “es sumamente valiosa como sugerencia de que debemos buscar el importante papel desempeñado por la lucha de clases en la política, como así también en otras actividades.” (p. 298) En suma, dice Popper, “lo que deseo dejar bien sentado es que ‘la interpretación materialista de la historia’ de Marx, por muy valiosa que sea, no debe ser tomada demasiado al pie de la letra; debemos considerarla tan sólo una sugerencia sumamente valiosa para no pasar por alto la relación de las cosas con su marco económico.” (p. 293) En definitiva, la poderosa influencia que han ejercido las ideas de Marx son un claro contraejemplo de esta tesis del reflejo que algunos marxistas defienden ingenuamente.

Es verdad que Marx es bastante ambiguo y suele oscilar entre un activismo revolucionario

y la declaración de la impotencia de la política, la imposibilidad de cambiar el estado de cosas actual y de esperar a que ellas cambien por sí solas. Para Popper es este uno de los flancos más débiles del pensamiento de Marx, la idea de que no es posible ningún tipo de intervención racional en los hechos históricos y que lo único que debemos hacer es esperar que ellos se produzcan de manera inevitable, por ejemplo, el derrumbe del capitalismo. Es allí donde Marx se convierte en un falso profeta, en un profeta de la llegada inevitable del socialismo como consecuencia del derrumbe inevitable del capitalismo. Y en realidad ello es una consecuencia de la imposibilidad de comprender el futuro, de haber sido incapaz de comprender que el derrumbe del capitalismo sin trabas daría origen a un capitalismo con trabas, a una suerte de ingeniería social fragmentaria que fuese capaz de reformar el capitalismo y establecer mecanismos institucionales que lo despojasen de su brutalidad inicial y lo aproximasen a un sistema más igualitario y equitativo. Este punto ciego es lo que hace de Marx un falso profeta y un hijo del tiempo que le tocó vivir.

Pero no fueron solamente las ideas generales de Marx acerca de las relaciones entre el sistema económico y el político las que sufrieron, de este modo, la influencia de su experiencia histórica; en efecto, también sus ideas concernientes al liberalismo y, en particular, a la democracia, a las que juzgaba meros velos destinados a encubrir la dictadura de la burguesía, suministraron una interpretación perfectamente adecuada de la situación social de su tiempo; tanto que desgraciadamente, la triste experiencia no tardó en corroborarla. Y no podía ser de otro modo; Marx vivió, especialmente durante su juventud, un período de la más desvergonzada y cruel explotación, que, no obstante, encontraba cínicas defensas por parte de apologistas hipócritas que recurrían al principio de la libertad humana, al derecho del hombre de determinar su propio destino y a participar libremente de los contratos que consideraba favorables a sus intereses. (p. 303)

El derrumbe del capitalismo sin trabas

En efecto, no hay seguramente ninguna razón para creer que el capitalismo sea, de todos los sistemas sociales, el destinado a durar para siempre. Muy por el contrario, las condiciones materiales de la producción y, con ellas, los modos de vida humanos, nunca cambiaron tan rápido como bajo el imperio del capitalismo. Alterando, de esta manera, sus propios cimientos, el capitalismo tiende a transformarse y a engendrar un nuevo período en la historia de la humanidad.

Karl Popper

Podría decirse que gran parte del pensamiento de Marx se sustenta en el siguiente dilema: solamente hay dos alternativas, capitalismo o socialismo, o que frente al capitalismo sin trabas solo puede oponérsele el socialismo –algunos hablan de socialismo o barbarie-. Dicho de otro modo, así como el derrumbe del capitalismo sin trabas es inevitable también resulta inevitable el arribo del socialismo como única alternativa posible. La crítica de

Popper puede resumirse diciendo que estamos frente a un falso dilema y que si bien es cierto que el capitalismo sin trabas es inviable en el largo plazo y está condenado a morir, el socialismo no resulta la única alternativa ni tampoco la mejor, existe siempre la posibilidad de un capitalismo con trabas, restringido o limitado. Como señala Popper, si para Marx todo tipo de intervención en el capitalismo es imposible en el peor de los casos o inútil en el mejor, será precisamente una nueva forma de intervencionismo lo que hará precisamente posible que el capitalismo perdure.

En cuanto a la parte en que trata de defender al marxismo, debemos repetir que nadie ha demostrado nunca que haya tan sólo dos posibilidades, 'capitalismo' y 'socialismo'. Estamos perfectamente de acuerdo con la opinión de que no debemos desperdiciar nuestro tiempo en contemplar la posibilidad de que se perpetúe eternamente un mundo tan insatisfactorio como éste. Pero la alternativa no ha de ser, necesariamente, la contemplación del profetizado advenimiento de un mundo mejor o la contribución a su nacimiento por medio de la propaganda y demás medios irracionales, quizá, incluso, la violencia. Podría ser, por ejemplo, el desarrollo de una tecnología para el mejoramiento inmediato del mundo en que vivimos, el desarrollo de un método para la ingeniería gradual, para el intervencionismo democrático. Los marxistas habrán de argüir, por supuesto, que este tipo de intervencionismo es imposible puesto que la historia no puede hacerse de acuerdo con planes racionales para mejorar el mundo. Pero esta teoría tiene consecuencias muy extrañas. En efecto, si no puede mejorarse las cosas mediante el uso de la razón, entonces sí que sería verdaderamente un milagro histórico o político que las fuerzas irracionales de la historia produjeran, por sí mismas, un mundo mejor y más racional. (pp. 321s)

Pero no solo se desprende esta consecuencia indeseable de que sean las ciegas fuerzas irracionales las responsables de una sociedad más racional y más justa, sino que esa posición suele dejar a quienes defienden ese tipo de enfoque sin ninguna herramienta para mantener o intervenir en la sociedad una vez que el tan anhelado cambio se ha producido, al punto que Lenin tuvo que aplicar las propias recetas capitalistas una vez que triunfó la revolución, aunque solo fuese para consolidar el proletariado industrial que hacía falta. Curiosamente, el proletariado industrial no desembocó en la revolución sino que la revolución bolchevique produjo la clase obrera, hizo posible una revolución industrial, esto es, cambió completamente el orden de los factores tal como los preveía el marxismo. La fórmula es bastante conocida: electrificación + poder de los soviets = socialismo. Lo único que tenía a mano la revolución triunfante eran formulas genéricas como: "De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades", que, está de más decirlo, no suelen llevar muy lejos.

¡Trabajadores del mundo, uníos! He ahí la fórmula con que se agotó el programa práctico. Cuando los trabajadores de sus países se hubieron unido,

cuando llegó la oportunidad de afrontar la responsabilidad del gobierno y echar los cimientos de un mundo mejor, cuando sonó la hora, abandonaron a los trabajadores a su suerte. Los dirigentes no sabían qué hacer: esperaban, cruzados de brazos, el prometido suicidio del capitalismo. Después del inevitable derrumbe capitalista, cuando las cosas anduviesen peor que nunca, cuando todo estuviese en vías de disolución, entonces, podrían convertirse en los salvadores de la humanidad. (Y, en realidad, no debemos olvidar el hecho de que el éxito de los comunistas en Rusia fue posible en parte, indudablemente, merced al terrible estado de cosas que había precedido a su advenimiento al poder.) Pero cuando tuvo lugar la gran depresión, que saludaron en un principio tomándola por el anunciado derrumbe capitalista, y comenzó a dejar sentir sus efectos, empezaron a comprender que los trabajadores se estaban cansando de que se los conformase siempre con interpretaciones de la historia; no bastaba decirles que de acuerdo con el infalible socialismo científico de Marx el fascismo era evidentemente la última etapa del capitalismo antes de su caída inminente. Las masas sufrientes necesitaban algo más. Lentamente, los dirigentes comenzaron a comprender las terribles consecuencias de esta política de brazos cruzados y espera del milagro político. Pero era demasiado tarde. La oportunidad había pasado. (pp. 323s)

Este ha sido uno de los aspectos más criticados por Popper, a saber, que si el marxismo debe juzgarse de acuerdo a los estándares de la ciencia, debe ser contrastado, lo cual implica que aquellas predicciones que entran en contradicción con la teoría o sus supuestos nos obligan a hacer una revisión o bien de la teoría o de los supuestos en los cuales se sustenta. Siempre cabe señalar, claro está, que las condiciones iniciales han variado y que por lo tanto pueden variar también las conclusiones. Este tipo de estrategia puede generar, sin embargo, todo tipo de hipótesis *ad hoc*, cuya finalidad es evitar precisamente cambiar nuestra teoría o adaptarla permanentemente a lo que en otras circunstancias sería el reconocimiento del fracaso de la teoría o parte de ella. Obviamente es esta estratagema la que han sabido utilizar los marxistas con más frecuencia. Como dice Popper, los marxistas –también los freudianos- siempre buscan verificar sus teorías y lo hacen cada vez que leen el periódico. Esta estrategia de inmunización o autoinmunización de las teorías sociales frente los hechos recalcitrantes y tercos que nos impone la realidad puede tener consecuencias catastróficas y, como veremos con más detalle, cierra la puesta en práctica de una teoría o de una política social a los necesarios ajustes y correctivos a que haya lugar. Y si a ver vamos, la teoría de Marx ha sido una de las teorías más contrastadas, aunque el resultado de dichas contrastaciones no arroje precisamente un saldo a su favor. La lista, como señala Magee, es bastante larga.

La teoría de Karl Marx, tratada con la seriedad intelectual que merece, aporta un considerable número de predicciones falsables, y las más importantes de éstas ya han sido falsadas. Por ejemplo, según la teoría sólo en los países capitalistas totalmente desarrollados podría implantarse el comunismo, y por

tanto todas las sociedades deberían cumplir en primer lugar la etapa capitalista del desarrollo; pero de hecho, todos los países en los que se ha implantado el comunismo, a excepción de Checoslovaquia, han sido preindustriales –ninguno ha sido una sociedad capitalista completamente desarrollada. Según la teoría, la revolución debería basarse en el proletariado industrial; pero esto fue explícitamente rechazado por Mao Tse-Tung, Ho Chi-Min y Fidel Castro, que basaron sus logradas revoluciones en la clase campesina de sus propios países. Según la teoría, hay razones muy elaboradas por las que el proletariado industrial debe hacerse, inevitablemente más pobre, numeroso y revolucionario cada vez, adquiriendo una mayor conciencia de clase; de hecho, desde Marx hasta nuestros días, el proletariado de todos los países industriales se ha hecho más rico, menos numeroso, menos revolucionario, y tiene menos conciencia de clase. Según la teoría, el comunismo sólo podría ser implantado por los mismos obreros, por las masas; de hecho, ningún partido comunista hasta hoy, en ningún país, ni siquiera en Chile, ha conseguido obtener la mayoría en unas elecciones libres. Donde han conseguido el poder han impuesto el comunismo gracias a un ejército, normalmente extranjero. Según la teoría, la propiedad de los medios de producción capitalistas debía concentrarse en un número de manos cada vez menor; de hecho, con el desarrollo de las muchas sociedades anónimas, la propiedad se ha dispersado hasta tal punto que el control ha pasado a manos de una nueva clase de administradores. Y la emergencia de esta nueva clase es en sí misma la refutación de la predicción marxista según la cual todas las clases desaparecerán y se polarizarán en dos: una clase capitalista cada vez más reducida, que poseería y controlaría, pero no trabajaría, y un proletariado cada vez más extenso, que trabajaría pero no poseería ni controlaría. (Magee, 1974, pp. 131s)

Podría decirse que Marx hizo un buen diagnóstico de las patologías del capitalismo de su época, pero se equivocó en el pronóstico y, particularmente, en el tratamiento. En suma, no fue capaz de comprender los profundos cambios que ya se estaban dando en su tiempo y que conducirían finalmente al derrumbe del capitalismo sin trabas y al comienzo del intervencionismo político y económico, el surgimiento de un nuevo orden, que corregía en parte los errores del capitalismo sin trabas y que evitaba también los peligros potenciales del socialismo. A continuación, veremos con más detalle cómo surge este nuevo orden y cuáles son las razones por las cuales Marx subestimó la capacidad del capitalismo de reformarse a sí mismo.

Considero que no puede ponerse en tela de juicio la injusticia e inhumanidad del 'sistema capitalista' sin trabas que nos describe Marx; pero ello puede interpretarse en función de lo que llamamos, en un capítulo anterior, la 'paradoja de la libertad'. Como vimos entonces, la libertad, si es ilimitada, se anula a sí misma. La libertad ilimitada significa que un individuo vigoroso es libre de asaltar a otro débil y de privarlo de su libertad. Es precisamente por esta razón que exigimos que el estado limite la libertad hasta cierto punto, de modo que la libertad de todos esté protegida por la ley. Nadie quedará así a *merced* de otros, sino que todos tendrán *derecho* a ser protegidos por el estado. (Popper, 1984, p. 305)

Y en realidad, si alguien tratara de probar que el socialismo es el único sucesor posible del 'capitalismo' sin trabas de Marx, entonces nos bastaría para refutarlo, señalar los hechos históricos. En efecto, el sistema del *laissez faire* hace ya mucho tiempo que ha desaparecido de la superficie de la tierra, sin ser reemplazado, no obstante, por un sistema socialista o comunista, tal como lo entendía Marx. Sólo en un sexta parte del planeta, ocupada por Rusia, encontramos un sistema económico donde, de acuerdo con la profecía de Marx, los medios de producción son propiedad del estado, cuyo poderío político no demuestra sin embargo –a diferencia de lo profetizado por Marx– la menor inclinación a marchitarse. La realidad es que en todo el mundo el poder político organizado ha comenzado a cumplir funciones económicas de largo alcance. El *capitalismo sin trabas* ha dado paso a un nuevo período histórico, a nuestro propio período de *intervencionismo* político, de injerencia económica por parte del estado. El intervencionismo ha adquirido diversas formas: tenemos la variedad rusa, la forma fascista del totalitarismo, y el intervencionismo democrático de Inglaterra, los Estados Unidos y de las llamadas 'democracias menores', con Suecia a la cabeza, donde la tecnología de la intervención democrática ha alcanzado hasta ahora su nivel más elevado (p. 319)

La subestimación del sistema jurídico-político y social

Además, desde el punto de vista a que hemos llegado, lo que los marxistas llaman desdeñosamente 'mera libertad formal' se convierte en la base de todo lo demás.

Karl Popper

Sin dejarnos deslizar por la pendiente del marxismo vulgar, parece innegable que Marx le dio más importancia al control del poder económico que al control del poder político y que consideraba al poder político impotente para realizar el control del poder económico. Mejor dicho, subestimó todo el amplio campo de reformas que es posible realizar dentro de un marco jurídico, mediante medidas y leyes que protejan a los más débiles y reduzcan en lo posible las desigualdades económicas y sociales. Para él toda reforma o bien era un maquillaje del sistema de opresión capitalista o bien era una forma de prolongar la agonía y retrasar la llegada inevitable del socialismo.

La posición alcanzada en nuestro análisis supone un punto de vista totalmente opuesto. Según ella, el poder político es fundamental y puede controlar al poder económico. Esto representa una inmensa ampliación del campo de las actividades políticas. Podemos preguntarnos qué deseamos lograr y cómo lograrlo: podemos, por ejemplo, desarrollar un programa político racional para la protección de los económicamente débiles; podemos sancionar leyes para restringir la explotación; podemos limitar la jornada de trabajo; y si bien todo esto no es despreciable, podemos hacer mucho más todavía. Mediante las leyes, podemos asegurar a los trabajadores (o mejor aún, a todos los ciudadanos) contra la incapacidad, la desocupación y la vejez. De esta manera, haremos imposibles aquellas formas de explotación basadas en la

desvalida posición económica de un trabajador que debe aceptar cualquier cosa para no morir de hambre. Y cuando podamos garantizar por ley un nivel de vida digno a todos aquellos que estén dispuestos a trabajar –y no hay ninguna razón para que esto no se logre- entonces la protección de la libertad del ciudadano contra el temor y la intimidación económicos será casi perfecto. Desde este punto de vista, el poder político constituye la llave de la protección económica. El poder político y su control lo es todo. No debemos permitir que el poder económico domine al político; y si es necesario, deberá combatírsele hasta ponerlo bajo el control del poder político. (p. 307)

Generalmente este desdén del orden jurídico y político, y la subestimación de los cambios que se pueden hacer desde él, suele estar acompañado por un desdén de la “libertad formal”, de la mera libertad ante la ley, así como de una profunda desconfianza en la así llamada “democracia burguesa”, que bajo ese manto de legalidad no hace sino defender sus propios intereses. Esa misma desconfianza en la democracia y en el poder político habrá de producir una concentración del poder político en pocas manos que no ha tenido antecedente histórico.

Es el papel fundamental de la ‘libertad formal’ lo que pasan por alto los marxistas que creen que la democracia formal no es suficiente y la quieren complementar con lo que denominan, generalmente, ‘democracia económica’, expresión vaga y en extremo superficial que oscurece el hecho de que la ‘mera libertad formal’ es la única garantía de una política económica democrática. (p. 308)

Como consecuencia, tampoco comprendieron nunca el peligro inherente a una política tendiente a acrecentar el poderío del estado. Si bien abandonaron, más o menos inconscientemente, la doctrina de la impotencia de la política, conservaron la idea de que el poder del estado no representa un problema de importancia y de que es malo sólo si se halla en manos de la burguesía. No comprendieron pues que *todo* poder, y el poder político –si no en mayor, por lo menos en igual medida que el económico- es peligroso. (p. 310)

Todo lo anterior no impide, sin embargo, que pueda ser considerado el pensamiento de Marx, como un “edificio imponente”, a la altura de pensamiento de Platón o de Hegel, con quienes guarda claras afinidades.

Si volvemos la vista, ahora, a la teoría marxista de la impotencia de la política y del poder de las fuerzas históricas, nos veremos forzados a admitir que constituye un edificio imponente. Es éste el resultado directo de su método sociológico, de su historicismo económico, o del metabolismo del hombre, determina su evolución social y política. El haber sufrido en carne propia los rigores de su época, su indignación humanitaria y la necesidad de traer a los oprimidos el consuelo de una profecía, de la esperanza o, incluso, de la certeza de su victoria, hizo que Marx fundiera tantas verdades en un solo y grandioso sistema filosófico comparable –si no superior- a los sistemas holistas de Platón y Hegel. (p. 314)

Toda historia es historia de la lucha de clases

Karl Marx

Como ya señalábamos toda la historia puede ser vista para Marx como la historia de la lucha de clases. A cada modo de producción le corresponde un determinado sistema de relaciones sociales, una diversidad de estratos sociales. Ahora bien, en el caso de las clases sociales en el capitalismo Marx comete algunos errores de bulto que es necesario destacar. En primer lugar, él considera como una consecuencia del desarrollo avanzado del capitalismo la progresiva desaparición de clases intermedias y la creciente polarización entre dos clases sociales: el capitalista, dueño de los medios de producción, y el proletariado, que está obligado a vender su fuerza de trabajo, es decir, la clase de los explotadores y la clase de los explotados. Esta tesis suele ir acompañada con otra tesis que analizaremos más adelante y que tiene que ver con el crecimiento inevitable de la miseria y la concentración de la riqueza en pocas manos. Pero como ya lo señalaba Magee, y el propio Popper lo señala repetidas veces, estos augurios sombríos han sido refutados por la realidad, no sólo con la emergencia de nuevas clases sociales como la tecnoestructura o nueva clase de administradores, sino otras clases intermedias que difícilmente podemos incluir en esta polaridad excluyente. El surgimiento de emprendedores o innovadores, por ejemplo, dan a la sociedad capitalista un abanico de posibilidades mucho mayor del predicho por Marx. Más adelante hablaremos de las mejoras económicas de las clases trabajadoras y como ello puede ser considerado una contrastación de la supuesta pauperización del proletariado industrial.

El otro error de bulto que comete Marx consiste en suponer que de esa polarización entre las clases ha de surgir finalmente, un vez que la clase proletaria conquiste o llegue al poder –la dictadura del proletariado-, la eliminación de toda explotación económica y la redención de la humanidad toda. Esta idealización resulta curiosa en alguien que pretendía eliminar toda forma de romanticismo o utopismo de su análisis social, pues qué impide que esa clase una vez en el poder reproduzca de nuevo los mecanismos de explotación política y económica, o que los lleve incluso a un nivel superior. Lo más probable es que ocurra un desplazamiento de la élite gobernante y económica por otra élite, aunque no se atreva a decir su nombre o a llamar las cosas por su nombre, y se disfrace de amigo del pueblo y de los desposeídos.

La evolución más probable es, naturalmente, que aquellos que detentan prácticamente el poder en el momento de la victoria –aquellos jefes revolucionarios que hayan sobrevivido a la lucha por el poder y las diversas

purgas, junto con las respectivas camarillas- pasen a formar la nueva clase gobernante de la nueva sociedad, una suerte de nueva aristocracia o burocracia que, por lo demás, procurará seguramente ocultar este hecho. Para ello, lo más conveniente será retener el máximo posible de ideología revolucionaria, sacando partido de los sentimientos que la nutren en lugar de malgastar el tiempo en vanos esfuerzos para destruirlos (de acuerdo con el consejo de Pareto para todos los gobernantes). Y parece bastante probable, también, que puedan hacer el uso más acabado de la ideología revolucionaria si, al mismo tiempo, explotan el temor a movimientos contrarrevolucionarios. De esta manera, la ideología revolucionaria les servirá para fines apologéticos, a manera de justificación del uso que hagan del poder y como medio para estabilizarlo; en pocas palabras, como un nuevo 'opio de los pueblos'. (p. 318) No son estas cuestiones fáciles de prever; todo lo más que puede afirmarse con certeza es que la lucha de clases como tal no siempre produce una solidaridad duradera entre los oprimidos. Existen, sí, ejemplos de dicha solidaridad y devoción hacia la causa común; pero también las hay de infinidad de grupos de trabajadores que sólo persiguen su interés particular, aunque éste se halle en franco conflicto con el interés de los demás trabajadores y con la idea de solidaridad entre los oprimidos. La explotación no ha de desaparecer necesariamente con la desaparición de la burguesía, puesto que es perfectamente posible que determinados grupos de trabajadores obtengan privilegios que equivalgan a la explotación de los grupos menos afortunados. (p. 318)

La ambigüedad de Marx sobre el uso de la violencia y la revolución

Quisiera dejar perfectamente aclarado que es esta profecía de una revolución posiblemente violenta lo que constituye, a mi juicio, desde el punto de vista de la política práctica, el elemento más perjudicial del marxismo.

Karl Popper

Ya sabemos que fue la prédica de la violencia y la justificación de ella como parte de todo proceso revolucionario lo que llevó a Popper a apartarse del socialismo. Sin dejar de reconocer por ello que a menudo el uso de la violencia es necesario para la defensa de la democracia o para la lucha contra la tiranía. Una democracia se caracteriza precisamente como un mecanismo institucional que hace posibles cambios sin el uso de la violencia, sin derramamiento de sangre. Cuando estos mecanismos institucionales no existen se justifica el uso de la violencia, pero solamente para establecer de nuevo esos mecanismos, para establecer o restablecer la posibilidad de cambios sin el uso de la violencia. En cambio, el "uso prolongado de la violencia puede conducir, en definitiva, a la pérdida de la libertad, puesto que tenderá a acarrear, no un gobierno desapasionado de la razón sino el gobierno de los más fuertes." (p. 330)

En realidad, el funcionamiento de la democracia depende, en gran medida, de la comprensión del hecho de que un gobierno que intenta abusar de su poder

para establecerse bajo la forma de una tiranía (o que tolera su establecimiento por parte de un tercero) se coloca al margen de la ley, de modo que los ciudadanos no sólo tendrán el derecho, sino que también la obligación de considerar delictivos estos actos del gobierno y delincuentes a sus autores. Pero también sostengo que esta resistencia violenta contra toda tentativa de derrocar la democracia debe ser inequívocamente defensiva. No debe quedar ni sombra de duda de que el único fin de la resistencia es salvar la democracia. La amenaza de aprovechar la situación para el establecimiento de una contratiranía es tan criminal como la tentativa original de introducirla: el empleo de toda maniobra de este tipo, aun cuando se le hiciese con la cándida intención de salvar a la democracia de sus enemigos, sería, por consiguiente, un pésimo método para defenderla; en realidad, podría suceder, incluso, que llegada la hora de peligro cundiera la confusión entre las filas de sus defensores y éstos terminasen ayudando al enemigo. (p. 330)

Parece que la justificación del uso de la violencia tiene que ver con los ímpetus juveniles, al menos ello parece ser así en el caso del propio Marx. Al comienzo era partidario del uso de la violencia como partera de la historia, como único medio para realizar la revolución socialista, aunque en su madurez tuvo una posición más moderada y consideraba posible incluso la conquista del poder por medios no violentos. Esta ambigüedad está presente también en los representantes de las alas radicales o moderadas de los partidos socialistas.

El ala radical insiste en que, según Marx, todo gobierno de clase es necesariamente una dictadura, es decir, una tiranía. La verdadera democracia sólo puede alcanzarse, en consecuencia, mediante el establecimiento de una sociedad sin clases, mediante la exclusión, violenta en caso necesario, de la dictadura capitalista. El ala moderada no está de acuerdo con esta opinión, sino que insiste en que la democracia puede alcanzarse en cierta medida, aun bajo el capitalismo, y en que es posible, por lo tanto, llegar a la revolución social mediante reformas pacíficas y graduales. Pero aun el ala moderada insiste en que esta revolución pacífica no es segura, señalando que es muy probable que la burguesía recurra a la fuerza, ante la perspectiva de ser derrotada por los trabajadores en el campo de batalla democrático y sostiene que, en este caso, estaría plenamente justificado que los trabajadores reaccionaran y establecieran su gobierno por medios violentos. Ambas alas pretenden representar el verdadero pensamiento marxista y, en cierto sentido, las dos tienen razón. En efecto, como dijimos más arriba, las opiniones de Marx al respecto eran algo ambiguas, debido a su enfoque historicista; por encima de éste, parece haber variado de idea durante el curso de su vida, pasando de un punto de partida radical a una posición ulterior más moderada. (p. 331)

Esta ambigüedad con relación al uso de la violencia es similar al que se sostiene con relación a las mejoras posibles dentro del propio sistema capitalista. Para el ala radical cualquier mejora de las condiciones económicas de los obreros, cualquier negociación con la clase enemiga, constituye una traición a los ideales revolucionarios. En cambio, para el ala moderada sí es posible una mejora gradual de las condiciones laborales del proletariado

industrial dentro del propio capitalismo. Sin embargo, es el ala moderada la que mantiene una posición bastante ambigua con relación al uso de la violencia.

Nosotros, los marxistas, preferimos con mucho un desarrollo pacífico y democrático hacia el socialismo, si esto es posible. Pero como políticos realistas, prevemos la posibilidad de que la burguesía no se quede de brazos cruzados cuando estemos en condiciones de alcanzar la mayoría. Lo más probable es que traten entonces de destruir la democracia y en este caso, no deberemos cejar sin combatir hasta conquistar el poder político. Y puesto que se trata aquí de algo muy factible, debemos preparar a los trabajadores para la eventualidad, pues de otro modo traicionaríamos nuestra causa. (p. 336)

Como señala Popper, se produce en la corriente marxista un interesante cambio de frente: si antes se sostenía que la revolución era el resultado de la creciente proletarización de la población, ahora se defiende el advenimiento de la revolución como producto del creciente aburguesamiento de la clase trabajadora y la posible amenaza de un golpe contrarrevolucionario de la burguesía frente a la amenaza latente del ascenso de la mayoría de la clase trabajadora. Pero lo más interesante es que la visión moderada socava finalmente los cimientos del marxismo, tiende a minar el propio espíritu revolucionario que pretende insuflar.

A mi juicio, estas teorías moderadas destruyen por completo el razonamiento profético. Suponen, en efecto, la posibilidad de una transacción, de una reforma gradual del capitalismo y, por consiguiente, de un antagonismo de clase cada vez menor. Pero la base fundamental y única del argumento profético es el supuesto del aumento del antagonismo de clase. No es lógicamente necesario que una reforma gradual, alcanzada a través de determinadas componendas, conduzca a la completa destrucción del sistema capitalista; que los trabajadores que han aprendido por experiencia que pueden mejorar su suerte mediante una reforma gradual, prefieren desechar este método, aun cuando no les proporcione la 'victoria completa', es decir, el sometimiento de la clase gobernante; que se rehúsen a avenirse con la burguesía y a dejarla en posesión de los medios de producción, el lugar de arriesgar toda su conquista, formulando exigencias que podrían conducir a choques violentos. (p. 333)

El destino del capitalismo

Según la teoría de Marx, el capitalismo opera bajo el influjo de contradicciones internas que amenazan llevarlo a la ruina.

Karl Popper

Hasta el momento Popper solamente ha puesto en evidencia algunas de las contradicciones en las cuales cae la teoría de Marx, así como aquellos que dicen seguir sus ideas. Ha puesto en tela de juicio su carácter científico y si tratamos de juzgarla según los cánones de la ciencia, ha puesto en evidencia una serie de casos en los cuales la

realidad parece contradecir la teoría. A continuación entraremos de lleno en la crítica del núcleo más duro de la teoría económica de Marx, particularmente de su teoría del valor, que considera completamente superflua, como veremos, de la tesis del aumento de la miseria y de la tendencia a la reducción del cociente de beneficio y, finalmente, de su teoría de los ciclos económicos, todo lo cual encierra, según Marx, el derrumbe del capitalismo y, por supuesto, el advenimiento del socialismo. Lo que se propone demostrar Popper es que también la teoría de Marx está llena de contradicciones que amenazan su propia supervivencia.

Como es bien sabido, para Marx la competencia obliga al capitalista al incremento de su productividad, lo cual lo lleva necesariamente, a un incremento de sus costos y de sus inversiones de capital para mantener a flote su empresa. Es decir, se establece una clara relación entre la competencia, la acumulación de capital y el aumento de la productividad.

De acuerdo con el análisis de Marx, el fenómeno descrito, la *acumulación originada en la competencia*, presenta dos aspectos diferentes. Uno de ellos es que el capitalista se ve forzado a acumular o concentrar cada vez más capital a fin de sobrevivir; en la práctica, esto equivale a invertir cada vez más capital en un número cada vez mayor de máquinas –cada vez nuevas– aumentando así, continuamente, la *productividad* de sus obreros. El otro aspecto de la acumulación del capital es la *concentración* de una riqueza creciente en las manos de diversos capitalistas, y de la clase capitalista; y paralelamente con ese aumento de la riqueza se produce la reducción del número de capitalistas, movimiento al que Marx dio el nombre de *centralización* (en contraposición a la mera acumulación o concentración). (p. 343)

Hasta aquí nada parece muy diferente del análisis que haría un economista clásico o neoclásico. Pero ahora surge la pregunta: de dónde saca el capitalista su margen de ganancia si, como veremos más adelante, hay una disminución creciente del cociente de beneficio y existen gastos de inversión que son indispensables para aumentar la productividad y mantenerse en el mercado. Pues bien, la respuesta para Marx era simple: el margen de ganancia solo puede obtenerse del eslabón más débil de la cadena productiva, a saber, de los salarios de los trabajadores, lo cual hace que el aumento de la riqueza y concentración de la riqueza tenga su contraparte en el aumento de la miseria, tanto en extensión como en intensidad. A su vez el mantenimiento de esa explotación es posible gracias al aumento de la población y a la existencia de un “ejército industrial de reserva”, el cual ejerce presión para que los salarios se mantengan bajos. Se trata en fin de la conocida teoría de la plusvalía.

La teoría de la plusvalía constituye una tentativa, dentro de los límites de la

teoría laboral del valor, de responder a la pregunta: '¿De dónde saca el capitalista su beneficio?' Si suponemos que los artículos producidos en su fábrica se venden en el mercado a su verdadero valor, es decir, de acuerdo con el número de horas de trabajo necesarias para su producción, entonces la única forma en que el capitalista puede extraer provecho de su venta es pagando a sus obreros una cantidad menor que el valor total de su producto. De este modo los salarios recibidos por el obrero representan un valor que no es igual sino inferior al número de horas trabajadas. (p. 346)

En economía uno de los temas más discutidos consiste en saber de dónde surge el valor de un artículo o de una mercancía. Pareciera que la respuesta más obvia consiste en afirmar que el valor de un objeto depende del número de horas dedicadas en su elaboración, es decir, cuanto mayor sea el número de horas necesario –socialmente necesario, diría Marx- para la elaboración de un producto mayor es su valor. Aunque dicha respuesta pareciera “obvia” suscita toda una serie de problemas y dificultades, pues se da el caso de productos, el propio trabajo es uno, que se remuneran de acuerdo a su utilidad o valoración subjetiva y no por el número de horas. La idea de que la creación de riqueza o valor solamente es posible mediante la explotación del factor trabajo es sostenida todavía por muchos marxistas recalcitrantes, incluso por algunos que se supone son de cierta solidez y solvencia intelectual.

Para que la teoría del valor de Marx sea sostenible y permita explicar el aumento de la miseria y la concentración de la riqueza, se requiere además de una masa desocupada flotante -del “ejército industrial de reserva” al que ya nos referimos-, la utilización de una maquinaria que permita el aumento de la productividad, la cual constituye una forma de explotación más sofisticada, pues excluye el uso de la violencia. Pero, como tratará de mostrarnos Popper, estos supuestos son suficientes para explicar el aumento de la miseria y hacen de la teoría del valor-trabajo de Marx completamente redundante o superflua.

No nos es posible pasar a hacer aquí una reseña detallada del número realmente asombroso de aplicaciones ulteriores que hizo Marx de su teoría del valor. Pero además sería innecesario ya que, como se desprenderá de nuestra crítica la teoría del valor puede eliminarse por completo de estas investigaciones. Veamos ahora los tres puntos sustanciales en que se basa dicha crítica: a) la teoría marxista del valor no es suficiente para explicar la explotación, b) los supuestos adicionales necesarios para dicha explotación resultan suficientes, de modo que la teoría del valor se torna redundante, y c) la teoría marxista del valor es de carácter esencialista o metafísico. (pp. 348s)

En primer lugar, se plantea que existe un velo de ignorancia en torno al número de horas que cuesta producir algo y por lo general el que vende suele simplemente vender lo más caro posible y el comprador lo más barato posible, lo que se conoce como la ley de la oferta y la demanda, en la cual el precio de los productos oscila dependiendo de estas dos

variables. Por otro lado, Marx recurre a esta misma ley de oferta y demanda cuando señala que los salarios se mantienen artificialmente bajos, un poco por encima del nivel de subsistencia –pues si no el obrero moriría, obviamente- gracias a que existe una oferta excedente de mano de obra que presiona los salarios a la baja.

Pues bien, ese pasaje demuestra que el propio Marx comprendió la necesidad de respaldar la ley del valor con una teoría más concreta, una teoría que mostrara, en cualquier caso particular, la forma en que las leyes de la oferta y la demanda producen el efecto a explicar, por ejemplo, los salarios de hambre. Pero si estas leyes bastan para explicar dichos efectos, entonces no necesitamos para nada la teoría del valor, sea o no plausible en la primera aproximación (lo cual por mi parte, no creo). Además, como lo entendió Marx, las leyes de la oferta y la demanda son necesarias para explicar todos aquellos casos en que no hay libre competencia y que excluyen claramente, por lo tanto, su ley del valor. (p. 350)

De este modo, la teoría del valor resulta un complemento totalmente redundante de la teoría marxista de la explotación, y esto vale con independencia de si la teoría del valor es o no cierta. Pero la parte de la teoría marxista de la explotación que subsiste una vez eliminada la teoría del valor es indudablemente correcta, con tal de que aceptemos la doctrina del excedente de población. Es incuestionablemente cierto que (a falta de una redistribución de la riqueza por medio del estado) la existencia de un excedente de población debe de conducir a los salarios de hambre y provocativas diferencias en los niveles de vida. (p. 350)

(Lo que no está tan claro y Marx tampoco lo explica, es por qué la oferta de trabajo siempre excede la demanda. En efecto, si es tan provechoso “explotar” el trabajo, ¿cómo es entonces que los capitalistas no se ven obligados, por la competencia, a tratar de aumentar sus beneficios empleando más mano de obra? En otras palabras, ¿por qué no compiten unos con otros en el mercado laboral, elevando así los salarios hasta el punto que deje de ser posible hablar de explotación?) (pp. 350s)

En fin, la hipótesis del aumento inexorable de la miseria y de la concentración de la riqueza en pocas manos, no requiere de su teoría del valor, sino que se explica fácilmente mediante la suposición de un excedente de población que presiona los salarios a la baja, en otras palabras, mediante la conocida ley de la oferta y demanda. Y, por otro lado, como dijimos, mediante la inversión del capitalista en bienes de capital o maquinaria que produce un aumento constante de la productividad. Estos dos factores se combinan, a su vez, con “lo que Marx llama porcentaje del beneficio (que) corresponde al monto de interés, es decir, al porcentaje del beneficio anual medio sobre el capital invertido. Este porcentaje, dice Marx, tiende a caer debido al rápido crecimiento de las inversiones de capital, pues estas pueden acumularse más rápido de lo que pueden aumentar los beneficios.” (p. 357) El mecanismo opera más o menos del siguiente modo:

El capital de cualquier industrial puede dividirse en dos partes: una invertida

en tierras, maquinarias, materia prima, etc.; la otra, destinada al pago de los salarios. Marx llama al primero “capital constante” y al segundo “capital variable”; pero como considero algo equívoca esta terminología, denominaré a las dos partes, respectivamente, “capital fijo” y “capital de salario”. Según Marx, el capitalista sólo puede sacar provecho de la explotación de los trabajadores, es decir, utilizando su capital de salario. El capital fijo es una especie de peso muerto que la competencia le obliga a arrastrar e incluso a aumentar continuamente. Este aumento no va acompañado, sin embargo, por un aumento correspondiente de sus beneficios; este deseable efecto sólo podría reportarlo el capital de salario. Pero la tendencia general hacia un aumento de la productividad significa que la parte material de capital aumenta en proporción a la parte de los salarios. En consecuencia, también aumenta el capital total pero sin un aumento compensatorio de los beneficios, lo que equivale a decir que el porcentaje del beneficio debe disminuir. (p. 357)

De nuevo pareciera que nos encontramos ante una argumentación bastante convincente, pero, como veremos a continuación, dista mucho de ser concluyente.

Tal, pues, el principal argumento. ¿Pero es concluyente? Debemos recordar que la mayor productividad es la base misma de la explotación capitalista; sólo si el trabajador puede producir mucho más de lo que necesita para su subsistencia y la de su familia, puede el capitalista apropiarse del excedente del trabajo. La mayor productividad significa, en la terminología marxista, un mayor excedente de trabajo, esto es, un número mayor de horas dedicadas al capitalista y, a más de esto, un mayor número por hora de artículos fabricados. Todo esto significa, en otras palabras, un considerable aumento del beneficio. Y Marx no lo niega ni pretende que los beneficios disminuyan día a día; lo único que afirma es que el capital total aumenta mucho más rápido que los beneficios, de modo tal que disminuye el *cociente* de beneficio. Pero siendo esto así, no hay ninguna razón para que el capitalista opere bajo una presión económica que deba transmitir a los trabajadores, quiéralo o no. Ciertamente es probable, que no le gustará en absoluto observar el menor decrecimiento en el cociente de sus beneficios. Pero mientras el monto de sus ingresos no disminuya, aumentando en cambio, no habrá ningún peligro real. La situación de un capitalista medio cuyos negocios se desarrollen sin tropiezos será la siguiente: un rápido aumento de los ingresos y todavía más rápido de su capital, vale decir, un saldo favorable entre el activo y el pasivo. Sinceramente, no creemos que esta sea una situación que lo fuerce a tomar medidas extremas o que torne imposible todo acuerdo entre los trabajadores. Muy por el contrario, nos parece perfectamente tolerable. (p. 358)

Si a esto añadimos que las crisis en el capitalismo serán cada vez más frecuentes y más profundas en extensión e intensidad, pareciera inevitable que haya de llegar el momento en que el sistema capitalista sea insostenible y dé paso, claro está, al nuevo modo de producción socialista. Pero aquí también nos surgen dudas razonables ante la supuesta inevitabilidad de esa teoría cíclica de las crisis capitalistas. Recordemos que para Marx las crisis eran al capitalismo lo que el vomito a los romanos, es decir, algo recurrente e incluso deseado o provocado voluntariamente. Y a juzgar por la constante revitalización del

capitalismo tras la última crisis financiera, cabe preguntarse si el capitalismo sobrevive a *pesar* de las crisis o *gracias* a ellas. Cada vez que se produce una crisis algunos marxistas se apresuran a señalar el fin del capitalismo. Sin embargo, aquí cabe también la conocida expresión “eso muertos que vos matáis, gozan de buena salud.” En todo caso, señala Popper, la teoría de los ciclos de Marx puede ser contrarrestada con políticas anticíclicas que eran difíciles de prever en su época.

En la época de Marx nadie pensaba en ese procedimiento de la intervención estatal que denominamos ahora “política anticíclica”, y, en realidad, un pensamiento de esa naturaleza debía ser absolutamente extraño para un sistema capitalista sin trabas. (Pero aun antes de la época de Marx, encontramos el comienzo de algunas dudas e incluso de ciertas investigaciones acerca de la conveniencia de la política crediticia del Banco de Inglaterra durante una depresión). El seguro contra la desocupación significa, no obstante, intervención y, por consiguiente, un aumento de la responsabilidad del estado, lo cual tiende a llevar a la práctica de experimentos de políticas anticíclicas...Y cuando los marxistas dicen –como suelen hacerlo- que Marx demostró la inutilidad de una política anticíclica y de medidas graduales similares, simplemente afirman algo que no es cierto, pues si bien Marx investigó el capitalismo sin trabas, jamás soñó la posibilidad del intervencionismo. Y si nunca estudió, así, el recurso de una interferencia sistemática sobre el ciclo económico, menos podía haber ofrecido una prueba de su imposibilidad. Sorprende comprobar que la misma gente que se queja de lo irresponsabilidad de los capitalistas frente al sufrimiento humano, son lo bastante irresponsables para oponerse, con dogmáticas aseveraciones de este tipo, a experimentos de los cuales podemos aprender a aliviar el padecimiento humano (a convertirnos en amos de nuestro medio social, como hubiera dicho Marx) y a controlar algunas de las repercusiones sociales no queridas de nuestros actos. (pp. 355s)

Obviamente siempre puede haber maneras de salirle al paso al hecho de que el capitalismo no se ha derrumbado todavía y que lejos de haber aumentado la miseria de la clase trabajadora ella ha mejorado considerablemente en los países capitalistas avanzados, echando por tierra la inminencia del derrumbe del capitalismo. Obviamente sigue siendo cierto que los capitalistas siempre buscan aumentar sus beneficios y disminuir su costos e invierten en industrias de capital intensivo –maquinaria- allí donde la fuerza de trabajo es costosa y, en cambio, invierten en industrias de trabajo intensivo en aquellos lugares donde la fuerza de trabajo es relativamente económica todavía; el ejemplo más perverso de esto son los enclaves económicos o maquilas. Pero ello ocurre precisamente porque no existe el marco jurídico que impide este tipo de enclaves modernos de explotación. (Por cierto, mucho de estos enclaves tienen asiento en la China “comunista”.) La hipótesis *ad hoc* en cuestión que pretende salvar las apariencias y darle oxígeno a la tesis del aumento inevitable de la miseria y la caída inminente del capitalismo, es conocida como la hipótesis

del “imperialismo moderno”, planteada inicialmente por Marx y Engels, y adoptada posteriormente por Lenin.

Marx y Engels comenzaron a elaborar una *hipótesis auxiliar* destinada a explicar las razones por las que la ley del aumento de la miseria no operaba de acuerdo a sus previsiones. Según esta hipótesis, la tendencia hacia la disminución del porcentaje del beneficio y, con ella, el aumento de la miseria, es contrarrestada por los efectos de la *explotación colonial* o, como suele llamárselo, por el “imperialismo moderno”. La explotación colonial es, según esta teoría, un método de transmitir la presión económica al proletariado colonial, grupo que, tanto económicamente como políticamente, es más débil aún que el proletariado industrial interno. (p. 360)

Varias teorías se han hecho eco de esta hipótesis, particularmente en nuestro continente, como la *teoría de la dependencia* o la *teología de la liberación*, por no hablar de aquellos gobiernos que recurren a la garra del imperialismo y su alianza con la burguesía interna para explicar fenómenos como la escasez, la inflación o la devaluación, la famosa “guerra económica”, que se ha convertido en una profecía auto-cumplida. Se trata, como ya dijimos, del descenso del marxismo a su más bajo nivel, al uso de teoría conspirativas que acusan siempre a factores extraños o ajenos, y son incapaces de reconocer que son sus políticas económicas las responsables. Siempre es más fácil acusar a otros que rectificar nuestros errores. Pero como suele decirse, los hechos son tercos y tarde o temprano estos recursos son desenmascarados y se evidencia lo que son, simples recursos desesperados para conservar el poder y ocultar la realidad. Tarde o temprano fracasan y son desmentidos por los hechos.

No creo que esta hipótesis auxiliar pueda salvar la ley del aumento de la miseria, pues la experiencia la ha refutado. Existen países, por ejemplo, las democracias escandinavas, Checoslovaquia, Canadá, Australia, Nueva Zelandia, etc., por no decir nada de los Estados Unidos, donde el intervencionismo democrático ha asegurado a los obreros un alto nivel de vida, pese a no haber gozado allí de la explotación colonial o de haberla llevado a cabo en grado suficiente para justificar la hipótesis. Además, si comparamos ciertos países que “explotan” colonias, como Holanda y Bélgica, con Dinamarca, Suecia, Noruega y Checoslovaquia, que no “explotan” colonias, no hallamos que los obreros industriales se benefician por la posesión de colonias pues la situación de la clase trabajadora en todos estos países es sorprendentemente similar. (p. 361s)

A modo de conclusión: las ideologías como religiones

La religión es el opio del pueblo

Karl Marx

El marxismo es el opio de los intelectuales

Raymond Aron

Es posible que a muchos la crítica de Popper no les parezca suficientemente convincente o definitiva, y no dudo que puedan hacerse cuestionamientos importantes. Pero quisiéramos terminar con algo que pudiese explicar el influjo que el pensamiento de Marx ha tenido, directa o indirectamente, hasta nuestros días. Al comienzo hablábamos del influjo moral de Marx. También destacábamos que ese influjo había ayudado a construir un mundo mejor y que podía ser en esa medida positivo, sin duda. Sin embargo, quisiéramos llevarle la contraria a Popper en este asunto, y más allá de considerar que el marxismo científico ha muerto o no –nosotros pensamos que sí- no sabemos hasta qué punto debemos mantener ese influjo moral de Marx permanentemente, pues es a raíz de este influjo –incluso hechizo-que se tratan de resucitar sus ideas y volver a crear un sistema dogmático que debe ser realizado a despecho de que la realidad ofrece fuertes resistencias para que sea exitoso –y no nos referimos a las resistencias de grupos de interés, sino a las propias resistencias de la realidad económica que no se pliega al voluntarismo militante e incorregible de algunos que se consideran seguidores de Marx. Quizás no esté de más recordar que Marx decía sarcásticamente que no era marxista y seguramente hubiese revisado muchas de sus tesis originales a la luz de la nueva evidencia histórica del presente. Posiblemente se trata de una interpretación caritativa y condescendiente. En todo caso, es lo que muchos de los que lo siguen deberían hacer. “Cuidaos de los falsos profetas” nos exhorta el apóstol Mateo. Popper recoge este pensamiento y señala a Marx como uno, así que debemos cuidarnos de él, aunque no tenga en este caso piel de oveja. Pero ahora debemos cuidarnos sobre todo de los acólitos de ese culto que endiosa a Marx y no lo ve como el hombre que fue, como un ser falible y propenso al error como todos. Si Marx nos recuerda que la “religión es el opio del pueblo”, quisiéramos traer a colación la expresión de Raymond Aron, “el marxismo es el opio de los intelectuales. En definitiva, el marxismo conserva en gran medida su influencia porque en estos tiempos modernos seculares mantiene la fuerza y el poder cohesionador de una religión. Esa es su fuerza, pero también su peligro permanente.

De acuerdo con el principio de que todo es posible, conviene señalar que las profecías de Marx podrían haber resultado ciertas. Una fe como el optimismo progresista del siglo XIX puede constituir una poderosa fuerza política y ayudar a producir lo que predice. De este modo, no se debe considerar

corroborada una teoría y atribuirle carácter científico por el hecho de que se hayan cumplido sus predicciones. Muchas de estas presuntas corroboraciones no son sino consecuencia de su carácter religioso y de la fuerza de la fe mística que ha sido capaz de inspirar a los hombres. Y en el marxismo, en particular, el elemento religioso es inconfundible. En la hora de su mayor miseria y degradación, las predicciones de Marx dieron a los trabajadores una fe inmovible en su misión y en el gran futuro que su movimiento estaba elaborando para la humanidad. (p. 369)

En una interpretación que podríamos calificar de caritativa, Popper consideraba al marxismo como una doctrina potencialmente científica en sus comienzos, en la medida en que hacía predicciones contrastables y de hecho fácilmente refutables, aunque poco a poco fue convirtiéndose en una suerte de credo irrefutable e inmutable. Lo propio de las ideologías es su capacidad de encerrarse en sí mismas y de encontrar en la realidad, y en su particular modo de entender la historia, la confirmación de sus propios deseos y creencias. Todo intento de refutación está de entrada obstaculizado por un mecanismo de autoinmunización, donde cualquier elemento ajeno es inmediatamente suprimido y conservado como parte de la propia teoría. Así, cualquier persona que pretenda criticar el marxismo no sería sino un ejemplo típico de la expresión de la conciencia burguesa y de la lucha de clases que debe ser superada, así como en el caso del psicoanálisis freudiano la crítica al sesgo pansexualista de la teoría es un síntoma evidente de la propia neurosis y de los mecanismos de represión que la teoría expone. En otras palabras, estamos ante un mecanismo perverso que niega la realidad o que convierte a cualquier mecanismo que entra en contradicción con la teoría en un ejemplo a favor de la propia teoría. Se trata, en suma, de cosmovisiones abarcadoras en las que todo encuentra su explicación con tal de que hagamos las adaptaciones del caso, usemos las hipótesis *ad hoc* convenientes. Si una teoría se ha llevado a cabo en la práctica y ha fracasado es porque en el pasado no se llevó bien a cabo, siendo el futuro que **nunca** llega el lugar donde siempre habrá de realizarse correctamente. Lo que quisiéramos destacar ahora es el carácter religioso de toda ideología, algo que ha señalado por diversos autores. Se ha hablado mucho de la religión como ideología, no tanto en cambio de las ideologías como religiones. Posiblemente, por no decir seguramente, la mejor recopilación de textos sobre el tema es la hecha por Hans Maier en tres tomos (2004, 2007, 2008), donde hay una revisión bastante exhaustiva de la literatura.

En el caso particular que nos ocupa, no es mucho el material en el cual Popper suele hacer referencia de manera explícita a la religión y en los casos en los cuales suele aparecer alguna mención no es precisamente en los términos más halagüeños. Más allá de algunas

menciones sobre la creencia en la existencia de Dios o en la idea de inmortalidad del alma, como las que aparecen en la obra a dos manos *El yo y su cerebro*, donde Popper contrasta su agnosticismo con la posición creyente de Eccles, o las menciones que hace al final de *La Sociedad Abierta* o en su famosa autobiografía, *Búsqueda sin término*, donde la mención de Dios nos recuerda las conocidas y reiteradas menciones de Dios que hacía Einstein y a las cuales Bohr le replicaba que ya bastaba de decirle a Dios lo que debía hacer. De allí que resulta interesante revisar el material que ha aparecido póstumamente, en la medida en que nos permite obtener una imagen más acabada de la posición de Popper en torno a la religión. En ese sentido el material editado por Jeremy Shearmur y Piers Norris Turner constituye para nosotros oro en polvo. Tanto la conferencia que diera durante su exilio en Nueva Zelanda en 1940 titulado “Ciencia y Religión”, donde al final incluye un cuestionario, como la famosa entrevista que ofreciera al rabino Edwar Zerin en 1968, con la condición de que no fuese publicado sino después de su muerte, como de hecho se hizo en 1998, constituyen materiales de primera mano para ahondar más en este tema, que ha sido poco desarrollado por el autor y por la misma razón por aquellos que se han ocupado de su pensamiento.

Sin embargo, hay algunos textos en los cuales Popper denuncia el celo religioso -o moral- como el responsable de los mayores crímenes, donde ha destacado que todos los conflictos humanos son al final conflictos de naturaleza religiosa. Si bien la modernidad suele ser caracterizada siguiendo a Weber como un proceso de creciente racionalización del mundo y de creciente desencantamiento del mundo, donde la religión ha ido perdiendo poco a poco su poder, lo cierto es que dicho vacío ha sido llenado por una serie de ideologías políticas que han venido a ocupar el vacío que han dejado las religiones. El poder cohesionador -al mismo tiempo que segregador- de las religiones lo han ocupado las religiones seculares de las ideologías políticas, ya sean de derecha, como el fascismo, como de izquierda, como el comunismo.

Las principales perturbaciones de nuestro tiempo –y no niego que vivimos en tiempos perturbados- no se deben a nuestra perversidad moral, sino, por el contrario, a nuestro entusiasmo moral, a menudo mal dirigido: a nuestra ansiedad por mejorar el mundo en que vivimos. Nuestras guerras son, fundamentalmente, guerras religiosas: son guerras entre teorías rivales acerca de la manera de establecer un mundo mejor. Y nuestro entusiasmo moral se halla a menudo mal dirigido porque nos damos cuenta de que nuestros principios morales, sin duda muy simples, son con frecuencia difíciles de aplicar a las complejas situaciones humanas y políticas a las que nos sentimos obligados a aplicarlas. (Popper, 1979, p. 422)

En una carta dirigida a Rudolf Carnap, donde respondía a la pregunta de si todavía era

socialista, Popper señalaba que “el socialismo , tal como existe a la fecha, es en una medida muy amplia un movimiento religioso y mesiánico (el sueño del reino de los cielos en la tierra es una consecuencia de la tensión de la civilización y de la pérdida del paraíso que representaba el tribalismo)” y añadía unas líneas más abajo que es “este elemento estético utopista y mesiánico del socialismo es su principal peligro, y es el que conduce con tanta facilidad a seguir un rumbo totalitario.” (Popper, 2010/2014, p. 156). Al comienzo del párrafo recomendaba que debíamos “ser menos religiosos y más sobrios”. También es interesante la respuesta de Carnap a Popper:

Me interesó mucho su explicación de lo que piensa en relación con las cuestiones políticas fundamentales. Estoy por completo de acuerdo con usted en que el pensamiento político y la actividad política deberían basarse en un pensamiento sobrio y reflexivo. Por otro lado, sin embargo, creo que apenas es posible basar un movimiento político que trate de ser un movimiento de masas meramente en argumentos racionales. Creo que el atractivo emocional y lo que usted describe correctamente como una suerte de actitud religiosa es necesario desde un punto de vista psicológico. (Popper, 2010/2014, p. 158)

Resulta interesante la respuesta de Carnap, pues si de algo es precisamente consciente Popper es de la necesidad de introducir este elemento emocional, de la importancia de ese sentimiento de pertenencia a un grupo, que es tan importante para el desarrollo emocional del individuo y para poder satisfacer sus necesidades emocionales.

Emocionalmente, todos dividimos a los hombres entre aquellos que están cerca nuestro y aquellos que están lejos. La división de la humanidad entre amigos y enemigos es un distingo emocional elemental, tanto, que ha sido reconocida incluso en el mandamiento cristiano: ‘¡Ama a tus enemigos! ... De este modo, aun la apelación a nuestros mejores sentimientos, el amor y la compasión, sólo pueden tender a dividir a la humanidad en diferentes categorías. (Popper, 1984, p. 401)

En otras palabras, Popper era perfectamente consciente de la presencia de este elemento irracional y emocional en los movimientos de masas y en las ideologías contemporáneas, de cuyo análisis se ocupó en su magistral obra *La sociedad abierta y sus enemigos*. Pero precisamente por reconocer su importancia reconocía en esa misma medida su peligrosidad y su proclividad hacia formas de pensar dogmáticas y hacia formas de organización totalitarias. El siguiente texto expresa con meridiana claridad la importancia de tales elementos emocionales en las formas de organización humana, particularmente ese sentimiento oceánico de pertenencia a un grupo, donde los límites del individuo se difuminan o pueden incluso desaparecer, al tiempo que nos advierte del peligro potencial que encierran dichas experiencias límite de la conciencia humana, las cuales no podemos

subestimar en ningún momento.

Claro está que el espíritu de grupo del tribalismo no se ha perdido por completo. Se manifiesta, por ejemplo, en las más estimables experiencias de la *amistad* y la *camaradería*, y también en las jóvenes organizaciones tribalistas como la de los *Boy Scouts* (o el Movimiento de la Juventud Alemana) y en ciertos clubes y sociedades de adultos tales como, por ejemplo, los descritos en *Babbitt* de Sinclair Lewis. No debe subestimarse la importancia de esta experiencia, quizás la más universal de todas las experiencias emocionales y estéticas. Casi todos los movimientos sociales, tanto totalitarios como humanistas, han sufrido su influencia. Desempeña un importante papel en la guerra y constituye una de las armas más poderosas de la rebelión contra la libertad; por cierto que también en la paz y en las rebeliones contra la tiranía, pero en estos casos sus tendencias románticas suelen poner en peligro al humanitarismo. El sistema educativo inglés parece haber sido una tentativa consciente – y no carente de éxito- de revivirla con el fin de detener la sociedad y de perpetuar el gobierno de clase. (pp. 322, 68n).

Para Popper hay una dimensión incluso sublime de lo humano en este sentimiento de trascendencia de nuestra precaria identidad personal y en esa búsqueda de identificación con una realidad que nos trasciende y supera. Por eso está en muchos actos heroicos donde podemos incluso arriesgar nuestra integridad física por una causa noble y justa. Pero allí está también el peligro de ser manipulados o de ser fácilmente arrastrados por dichos movimientos que nos prometen por lo general la llegada del paraíso terrenal o la salvación de nuestras almas. Popper siempre nos recuerda que la Santa Inquisición tenía como objetivo el salvar nuestras almas de las llamas eternas del infierno y nadie en su sano juicio podría dudar – menos entonces - de que se trataba de buenas intenciones, de las que está empedrada precisamente el camino del infierno, como dice el conocido refrán. Para él, buena parte de los comportamientos sociales pueden comprenderse como una necesidad de retornar a la unidad perdida de la sociedad cerrada, como un intento de restablecer la armonía y seguridad originales.

En vista de estos hechos y de nuestro análisis histórico nos vemos llevados a interpretar el misticismo como una de las reacciones típicas al derrumbe de la sociedad cerrada, reacción que, *en su origen*, se dirigió contra la sociedad abierta, pudiendo describirse como una evasión hacia el sueño de un paraíso donde la unidad se manifiesta bajo la forma de una realidad inalterable. (p. 320, 59n)

Esta actitud mística de búsqueda de unión y fusión en uno solo “ha sido tomada en todo tiempo del reino de las relaciones entre los individuos y, especialmente, de la experiencia del amor sexual” y en ella se expresa “la nostalgia por la pérdida unidad de la tribu, el anhelo de retornar al abrigo del hogar patriarcal y de hacer que sus límites sean los de nuestro

mundo.” (p. 411) Según Popper, “en la historia de la filosofía griega el primero que enunció con claridad la doctrina de la unidad mística fue Parménides, en su teoría holista del Uno; a ese siguió Platón, quien agregó una acabada teoría de la intuición mística y la comunión con lo divino, de la cual ya se encuentran los primeros gérmenes en Parménides; y tras Platón, naturalmente, Aristóteles...; y por último los neoplatónicos, que elaboraron del amor místico.” (p. 320, 59n) El misticismo de la teoría de la identidad aristotélica tendrá a su vez influencia en la teoría de la identidad hegeliana.

Por eso tampoco es casual que el nazismo haya prendido en la nación germana, poseedora de una fuerte tradición mística y romántica, y que el nazismo encontrase una tierra fuertemente abonada por dichas tradiciones preexistentes. Al respecto señala Popper: “Las mismas regiones 'bárbaras' muestran una tendencia peculiar a abrazar el misticismo, aun cuando no sean ellos quienes lo inventaron. Bernardo de Clairveaux obtuvo sus éxitos más resonantes en Alemania – donde posteriormente florecieron Ekhart y su escuela-, así como también Böhme.” (p. 524, 4n.). Por cierto, sería interesante utilizarla como hipótesis de trabajo en un estudio comparativo entre el movimiento fascista y el misticismo en países como España, Francia o Italia.

Posteriormente surge esa combinación de intelectualismo y misticismo que se funden en Spinoza y que “condujo al surgimiento postkantiano del 'idealismo', a Fichte, Schelling y Hegel.” Lo que en definitiva critica no es el sentimiento místico *per se*, ese sentimiento que aparece en algunos artistas sin pretensiones intelectuales, sino esa fusión de intelectualidad filosófica y misticismo, que aparece en Platón o, más recientemente, en Wittgenstein. De manera particular destaca el misticismo evolucionista de pensadores como Hegel y Bergson.

Cabe observar que en el siglo XIX, especialmente con Hegel y Bergson, aparece un *misticismo evolucionista* que, al ensalzar el cambio, parece oponerse directamente a la de Parmenides y a la de Platón. Y sin embargo la experiencia subyacente a estas dos formas de misticismo parece ser la misma, como lo demuestra el hecho de que las dos hacen idéntico hincapié en el cambio. Las dos son reacciones a la intimidatoria presencia del cambio social: la una combinada con la esperanza de detener al cambio, la otra con la aceptación algo histérica (e indudablemente ambivalente) del cambio como algo real, esencial y beneficioso. (p. 321, 59n)

Es ese elemento inefable de la experiencia humana que le da sentido a nuestras vidas y hace que valgan la pena de ser vividas. Por eso señala que “es la singularidad de nuestras experiencias la que hace, en este sentido, que nuestra vida merezca ser vivida; esa singularidad de un paisaje determinado, de una puesta de sol, de la expresión de un rostro.” (p. 410). De allí su arraigo y su valor intrínseco, al igual que su peligro potencial y su poder

de manipulación con fines inconfesables. Pero ese carácter único e intransferible de la experiencia estética y religiosa, suele estar asociada a un deseo de perfección, a la búsqueda de la utopía, con todo el potencial peligro de violencia y totalitarismo que dichos anhelos de perfección y de utopía pudiesen contener. Uno de los sentimientos que son fáciles de explotar en ese sentido son los sentimientos de patriotismo, de pertenencia a una Patria o a una Nación. Es posiblemente uno de los conceptos que es más fácil de manipular y que puede estimular ese sentido gregario o de pertenencia a un grupo. Y así como puede ser expresión de las acciones más desinteresadas y nobles, ese “amor a la Patria”, ese amor maternal o paternal que despierta la “madre Patria”, ha sido uno de los sentimientos más explotados a lo largo de la historia, al punto que como señalaba Samuel Johnson “el patriotismo es el último refugio de los canallas”. Muchos utilizan dicho concepto movidos por sus propias ambiciones personales y para satisfacer sus apetitos de poder, fama y dinero, aunque mantengan una fachada de respetabilidad, de honorabilidad y del más elevado altruismo, pues conocen muy bien el poder seductor y movilizador que tiene dicho concepto, sobre todo si dicha Patria se encuentra permanentemente amenazada por las ambiciones imperiales de una oligarquía internacional aliada con una oligarquía nacional que siempre está amenazando el destino de la Patria que soñó algún prócer del pasado lejano o más reciente. No es de extrañar que dichos próceres de la Patria sean objeto de un culto religioso y de una veneración sobrenatural y sobrecogedora, como si de ellos pudiésemos solicitar cualquier milagro o realización por asombrosa que fuese. El patriotismo y el nacionalismo son así formas seculares de religión o culto y pueden ser utilizados para hacer frente a verdaderas amenazas o ser estimulados a voluntad al ser objeto de falsas amenazas que cohesionan a los individuos contra la presencia potencial de un enemigo externo o interno. Al final el fascismo no es sino una aberración del nacionalismo y del patriotismo, utilizados como armas de guerra contra un enemigo a vencer, enemigo que si no existe habrá que fabricarlo o inventarlo. Por ejemplo, nadie discute que el terrorismo se ha convertido en una amenaza global, aunque tampoco es discutible que en muchos casos se ha utilizado la amenaza terrorista para justificar el uso de medidas de corte autoritario y totalitario, por no hablar de la justificación de invasiones con la intención de derrotar el terrorismo, aunque las acciones terroristas son a menudo la causa precisamente de dichas invasiones arbitrarias. El terrorismo se ha convertido en la excusa perfecta para poner en jaque las libertades de las democracias modernas, lo cual es precisamente el objetivo que se proponen las acciones terroristas. De más está decir, que muchas de dichas acciones terroristas tienen hoy en día un elemento religioso inocultable, una promesa de un cielo como recompensa de sus actos suicidas. Todos los

fanatismos son peligrosos, pero posiblemente el más peligroso de todos sea el fanatismo religioso. Fanatismo religioso que suele ser más frecuente en las religiones monoteístas que en las religiones politeístas, pues el politeísmo fomenta la pluralidad y la tolerancia mientras que el monoteísmo es más propenso a la intolerancia y a creerse en la posesión del único dios verdadero.

No niego que es tan justificado interpretar la historia desde el punto de vista cristiano como desde cualquier otro punto de vista, y debiera insistirse ciertamente, por ejemplo, en lo mucho que deben nuestros objetivos y fines occidentales –el humanitarismo, la libertad, la igualdad- a la influencia del cristianismo. Pero al mismo tiempo, la única actitud racional, como así también la única actitud cristiana hacia la historia de la libertad, consiste en considerarnos a nosotros mismos responsables de ella, en el mismo sentido en que lo somos del destino que hemos dado a nuestra vida, y en admitir que sólo nuestra conciencia puede juzgarnos y no nuestro éxito en el mundo. La teoría de que Dios se revela a Sí mismo y descubre Su juicio en la historia en nada se diferencia de la teoría de que el éxito es el juez último de nuestros actos: desemboca, así, en el mismo resultado que la doctrina de que la historia debe juzgar, es decir, de que la fuerza futura es el derecho: es lo que llamamos antes ‘futurismo moral’. Sostener que Dios se revela a Sí mismo en lo que entendemos habitualmente por ‘historia’, en la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa, es en verdad una blasfemia; en efecto, lo que realmente ocurre dentro del reino de las vidas humanas casi nunca es rozado por ese enfoque cruel y al mismo tiempo pueril. La vida del individuo olvidado, desconocido; sus pesares y alegrías, su padecimiento y su muerte: he aquí el verdadero contenido de la experiencia humana a través de las épocas. Si la historia pudiera contarnos eso, entonces, no diría yo que es una blasfemia ver en ella la mano de Dios. Pero no existe ni puede existir una historia semejante, y toda la historia existente, nuestra historia de los Grandes y Poderosos es, en el mejor de los casos, una comedia superficial; es la ópera bufa interpretada por las fuerzas ocultas detrás de la realidad (comparable a la ópera bufa de Homero con sus fuerzas olímpicas ocultas detrás del escenario del batallar humano). Es lo que uno *de nuestros* peores instintos, la adoración idolátrica del poder, del éxito, nos ha llevado a considerar verdadero. ¡Y que hay algunos cristianos que creen ver en esta ‘historia’, que ni siquiera ha sido hecha por el hombre, sino tan solo inventada, la mano de Dios! ¡Y que se atreven a querer comprender y saber lo que Él se propuso cuando Le atribuyen sus mezquinas interpretaciones históricas! ‘Muy por el contrario’ – dice K. Barth, el teólogo, en su *Credo*–‘debemos comenzar por admitir...que todo lo que creemos saber cuando decimos ‘Dios’, no Lo alcanza o abarca..., sino tan sólo a uno de nuestros ídolos concebidos y fabricados por nosotros mismos, ya se trate del ‘espíritu’, de la ‘naturaleza’, del ‘destino’ o de la ‘idea’...’(En conformidad con esta actitud, Barth califica de ‘inadmisible’ la ‘doctrina neoprottestante de la revelación de Dios en la historia’, reputándola una usurpación del ‘regio oficio de Cristo’). Pero desde el punto de vista cristiano, no sólo hay arrogancia detrás de estas tentativas; trátase, más específicamente, de una actitud anticristiana pues el cristianismo enseña que el éxito en el mundo no es definitivo. Cristo ‘padeció bajo el poder de Poncio Pilatos’ y vuelvo a citar a Barth: ‘¿Qué tiene que hacer Poncio Pilatos en el Credo? La respuesta es muy simple: es una cuestión de fecha’. De este modo,

el hombre que tuvo éxito, que representaba el poder histórico de esa época, viene aquí a desempeñar un papel puramente técnico, sirviendo a modo de referencia con respecto a la época en que ocurrieron los hechos. ¿Y qué hechos fueron éstos? Nada tienen que ver con el éxito del poder político ni con la 'historia'. No configuraron siquiera una frustrada revolución nacionalista pacífica (a la manera de Gandhi) del pueblo judío contra los conquistadores romanos. Estos hechos no fueron sino los padecimientos de un hombre. Barth insiste en que la palabra 'padecimiento' se refiere a toda la vida de Cristo y no sólo a Su muerte; veamos lo que dice al respecto: 'Jesús *padece*. Por lo tanto, no conquista, no triunfa, no tiene éxito...Nada alcanzó salvo...Su crucifixión. Lo mismo podría decirse de Su relación con Su pueblo y Sus discípulos'. Mi intención al citar a Barth es demostrar que no es solamente desde mi punto de vista 'racionalista' o 'humanista' que la adoración de los éxitos históricos parece resultar incompatible con el espíritu cristiano. Lo que le importa a éste no son las hazañas históricas de los poderosos conquistadores romanos sino (para usar una frase de Kierkegaard) 'lo que unos pocos pescadores le dieron al mundo'. Y no obstante esto, toda interpretación teísta de la historia procura ver en ella, tal como ha sido registrada —es decir, en la historia del poder y el éxito histórico- la manifestación de la voluntad de Dios. (pp. 433s)

Y un poco más adelante señala nuestro autor: "Quienes sostienen que la historia del éxito de las enseñanzas cristianas revela la voluntad de Dios deberían preguntarse si este éxito fue realmente un éxito del espíritu del cristianismo y si este espíritu no habrá triunfado más bien en la época en que la iglesia era perseguida y no, precisamente, cuando alcanzó su mayor hegemonía. ¿Qué iglesia asimiló este espíritu con mayor pureza: la de los mártires o la victoriosa iglesia de la Inquisición?"(p. 434). Por cierto, aunque el teísmo no sea posiblemente tan peligroso en el pensamiento científico, menos aun una suerte de deísmo a lo Spinoza o Einstein, podría también perfectamente aplicarse estas palabras y sustituir la historia humana por la naturaleza o el cosmos. Además, aunque la ciencia también ha tenido sus mártires, ya no los necesita, afortunadamente.

En suma, no se trata de negar la importancia que el sentimiento religioso tiene para el ser humano, ese sentimiento de pertenencia a algo que nos trasciende individualmente, sino de reconocer su peligrosidad cuando dicho sentimiento es manipulado y utilizado como un mecanismo de control y poder. La visión maniquea de la realidad sirve para manipular fácilmente a aquellas mentes simples que quieren formar parte de los buenos y estar del lado correcto de la historia, idolatrando el éxito o tratando de conformar la realidad a nuestras expectativas, incluso cuando dicha realidad se opone tercamente a nuestros deseos insatisfechos. Detrás del aparente impulso antireligioso e incluso ateo de algunas ideologías o personas está agazapado un celo religioso profundamente peligroso si no se lo reconoce a tiempo. Reconocer la potencial amenaza de ese sentimiento religioso que está aun agazapado en las entrañas de una modernidad orgullosa de ser laica y secular, constituye todavía un importante desafío de la actualidad. La necesidad de héroes que se

sacrifican por un ideal es todavía una señal de que no hemos comprendido que la historia es el cementerio de las utopías y de las élites, siendo la violencia la prueba de su impotencia. Al final del día eso es la modernidad, la presencia de héroes anónimos que viven la cotidianidad sin hacer mayores alardes ni aspavientos, sin ser víctimas de vanas esperanzas o de falsas ilusiones. Esa es la verdadera independencia y autonomía que expresa el espíritu de la modernidad. Lo contrario sigue siendo la vieja idolatría de la que aún no nos hemos independizado o liberado. Despojarnos de falsas ideologías -valga el pleonasma- es lo que le da finalmente sentido a la vida. Como nos decía el filósofo de Königsberg, ideas como la de libertad, inmortalidad y Dios, desempeñan un papel moral indispensable, aunque también puede ejercer una atracción fatal y, como la idea de felicidad, servir a los fines de un régimen despótico.

Antes que nada, yo no espero una eternidad de sobrevivencia. Por el contrario, la idea de continuar por siempre me parece manifiestamente aterradora. Nadie con suficiente imaginación como para jugar con la idea de infinitud estaría de acuerdo, pienso yo (bueno, quizá no todo el mundo, pero al menos algunas personas.) Por otra parte, creo que incluso la muerte es un elemento de la vida positivamente valioso. Creo que deberíamos valorar la vida y nuestras propias vidas muchísimo, aunque deberíamos de acomodarnos al hecho de que hemos de morir; y que deberíamos ver que es la certeza práctica de la muerte la que contribuye en gran medida a dar valor a nuestras vidas, y especialmente a las de las otras personas. Creo que realmente no valoraríamos la vida si esta estuviese abocada a proseguir por siempre. Creo que es precisamente el hecho de que es finita y limitada, el hecho de que hemos de enfrentarnos a su fin, el que confiere mayor valor a la vida e incluso al sufrimiento final de la muerte. (Popper & Eccles, 1980, p. 624)

Finalmente, y contraviniendo lo que decíamos al comienzo sobre el pensamiento popperiano y la dificultad que plantea su clasificación, quisiéramos resumir todo lo dicho hasta aquí como la propuesta de un pensador que formula la necesidad de desembarazarnos de dogmas y promover un clima de tolerancia donde la crítica sea bienvenida siempre. Pudiera pensarse que su clasificación dentro de la corriente –incluso el iniciador– de la epistemología evolucionista le da un cierto aire naturalista o científicista a su posición, o no tiene ninguna implicación o conexión con su pensamiento crítico en el ámbito político y social. Para despejar cualquier duda al respecto quisiéramos terminar con un párrafo de un representante de la corriente de la epistemología evolucionista, Franz Wuketits, donde destaca precisamente todo lo contrario.

Así la epistemología evolucionista es un programa abierto con relación a cuestiones inquietantes. Sin embargo, supongo, que ha probado ser el modo correcto, pues una de sus más importantes consecuencias ha sido el mostrar la fundación del conocimiento objetivo. La adquisición del conocimiento objetivo, por ejemplo, del “conocimiento sin ilusiones”, se requiere con

urgencia en la actual situación del hombre. Finalmente, el conocimiento objetivo significa un escape de la “ideologización” y un escape de la utopía. La epistemología evolucionista es un modo de superar los especulativos (ilusorios, ideológicos, utópicos) estilos de pensamiento, que hasta ahora con bastante frecuencia han hechizado la razón humana. Por encima de todo, la epistemología evolucionista como *teoría científica* es un instrumento útil para todos aquellos que están seriamente interesados en una renovación de la visión que el hombre tiene del mundo y que *el hombre tiene de sí mismo*. Esto puede rescatar algo de la venerable idea de verdad. (Wuketits, 1984, p. 283)

Bibliografía

- Fuentes, C. (2001). La paz caliente. *Nexos*
- Magee, B. (1974). *Popper*. Barcelona: Editorial Grijalbo.
- Maier, H. (ed.). (2004). *Totalitarianism and Political Religions, Vol I. Concepts of the comparison of dictatorships*. London/New York: Routledge/Taylor & Francis Group. Publicado originalmente en 1996.
- Maier, H. & Schäfer, M. (eds.). (2007). *Totalitarianism and Political Religions, Vol. II. Concepts of the comparison of dictatorships*. London/New York: Routledge/Taylor & Francis Group. Publicado originalmente en 1997.
- Maier, H. (ed.). (2008). *Totalitarianism and Political Religions, Vol. III. Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation*. London/New York: Routledge/Taylor & Francis Group. Publicado originalmente en 2003,
- Notturmo, M.A. (2015). *Hayek and Popper. On rationality, economicism, and democracy*. London/New York: Routledge/Taylor & Francis Group
- Parvin, P. (2010). *Karl Popper*. New York/London: Continuum
- Popper, K.R. (2010/2014). *Después de La sociedad abierta. Escritos sociales y políticos escogidos*. Barcelona: Editorial Paidós. Edición a cargo de Jeremy Shearmur y Pierre Norris Turner.
- Popper, K.R. (1997). *El cuerpo y la mente. Escritos inéditos acerca del conocimiento y el problema cuerpo-mente*. Barcelona: Paidós.
- Popper, K.R. (1984). *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Ediciones Orbis, S. A.
- Popper, K.R. & Eccles, J. (1980). *El yo y su cerebro*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Popper, K.R. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos
- Popper, K.R. (1979). *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Popper, K.R. (1977). *Búsqueda sin término*. Madrid: Tecnos.
- Wuketits, F. (1984). Evolutionary Epistemology –A New Copernican Revolution? En Wuketits, F. (Ed.). *Concepts and Approaches in Evolutionary Epistemology. Towards an Evolutionary Theory of Knowledge* (pp. 279-284). Dordrecht/Boston/Lancaster: D. Reidel Publishing Company.