

La responsabilidad de estar vivos: Libertad humana y responsabilidad moral e intelectual en la obra de Karl Popper

The responsibility to be alive: Human freedom and moral and intellectual responsibility in the work of Karl Popper

Oscar David Caicedo
Universidad del Atlántico, Colombia
oscarcaicedo@mail.uniatlantico.edu.co

Recibido: 14-07-2021 / **Aceptado:** 11-10-2021 / **Publicado:** 05-01-2022

DOI: <https://doi.org/10.15648/am.39.2022.3294>

Introducción

La noción de *apertura* es un aspecto importante para entender la obra de Karl Popper. Títulos y conceptos como *La Sociedad abierta y sus enemigos* (publicado por el autor en 1945), *Sociedad abierta, universo abierto* (publicado originalmente en 1982), *Búsqueda sin término* (su autobiografía intelectual, publicada en 1974), *El porvenir está abierto* (libro resultado de conversaciones con Konrad Lorenz en 1983) y su defensa irrestricta al indeterminismo del mundo físico lo dejan en evidencia.

En nuestros medios académicos, la filosofía de la ciencia de Popper probablemente sea más conocida que su filosofía social, aunque, como se argumentará en este escrito, el pensamiento político del filósofo vienés guarda estrecha relación con su epistemología. Bien afirma Bryan Magee que “Popper ha aplicado ideas originales desarrolladas en las ciencias naturales, a las ciencias sociales, y un conocimiento de las primeras es indispensable para una comprensión profunda de las últimas.” (Magee, 1974, p. 22).

Sin embargo, en este escrito no se hará un análisis extenso de la libertad humana entendida como libre albedrío -aunque se abordará brevemente en la primera parte en tanto arroja claridad al tema principal-; no se tratará de demostrar que el ser humano está o no vinculado o regido por leyes físicas universales que impliquen una omnimoda determinación (tema de interés para Popper como lo evidencia su segundo Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica* titulado *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, de 1956, donde describe el determinismo como una “pesadilla”, o el capítulo 6 de su libro *Conocimiento objetivo* titulado “Sobre nubes y relojes. Aproximación al problema de la racionalidad y libertad del hombre”, de 1972). En este escrito se abordará el problema de la libertad en el terreno o aspecto político, esto es, libertad humana entendida como libertad social o civil y la responsabilidad ética y moral que le es intrínseca.

Este artículo está dividido en dos momentos principales. Una primera parte donde se hace un recorrido breve por la concepción determinista de la naturaleza y la apuesta popperiana por el indeterminismo; luego se aborda el problema de la libertad en términos de libertad política, el cual está a su vez dividido en dos apartados: libertades individuales (libertad civil ante el poder el Estado) y crítica al historicismo.



Entre nubes y relojes

En nuestros días se hace supremamente difícil ofrecer un concepto unívoco de libertad. No falta quienes afirmen, por ejemplo, que la libertad es una ilusión y quizás una condena para el ser humano teniendo en cuenta que “ser libres” nos hace responsables de nuestras acciones. ¿Acaso siglos atrás no se pensaba que la única libertad con que la que cuenta el ser humano es la de llevar con agrado las cadenas que lo atan?

Karl Popper (2005, Cap. 6) se sumerge en el dilema libertad/necesidad, presentándonos un claro e inteligible cuadro donde las *nubes* representan los sistemas físicos que, al igual que los gases, son altamente irregulares, desordenados y hasta impredecibles. Los *relojes* representan aquellos sistemas físicos ordenados y de conducta altamente pronosticable. En este esquema o arreglo, las nubes están a la izquierda y en el otro extremo -a la derecha-, los relojes.

Son muchos los procesos, fenómenos y cosas que el autor ubica en cada uno de estos dos extremos. Las estaciones del año por ser relojes poco confiables podrían ser colocados un poco a la derecha, pero no muy alejadas de la izquierda. Algunos animales podrían ser colocados no muy alejados de las nubes, a la izquierda, y las plantas más próximas a los relojes. Entre los animales, un can cachorro tendría que colocarse a la izquierda, y un perro viejo a la derecha. Son incluidos en este arreglo incluso los autos de motor y son distribuidos según su confiabilidad: un Cadillac deberá estar a la derecha, y con más razón un Rolls-Royce, el cual emula al más confiable de los relojes. (Popper, 2005).

Este orden o arreglo, bastante claro para el sentido común puede ser aplicable o aceptable incluso para el campo de la ciencia física. Sin embargo, la revolución newtoniana, una de las más importantes en la historia de las ciencias y de la humanidad en general, indujo a algunos a rechazar este cuadro (aun cuando el mismo Newton no dedujo consecuencias “deterministas” de su teoría). Lo que muchos pensaban que constituía la columna vertebral de dicha revolución era la creencia de que todos los sucesos en la naturaleza y todos los cambios en el mundo físico eran de carácter determinista, es decir, se llegó a la conclusión de que *todas las nubes son relojes*.

Uno de los pensadores que se cuenta entre los primeros que abrazó el indeterminismo, en parte gracias a Werner Heisenberg, fue Arthur Holly Compton. En él encontramos a uno de los más acérrimos defensores de la libertad del ser humano. Fue uno de los primeros que, a inicios de la tercera década del siglo pasado, examinó las implicaciones humanas y biológicas del nuevo indeterminismo. Fue un pensador que recibió la nueva teoría con mucho entusiasmo y la razón primordial -dice Popper-, es que para Compton no solo resolvía problemas de física, sino también de biología y de filosofía, y entre estos últimos, algunos problemas de tipo ético.

Así escribe Compton en *The freedom of Man*:

La pregunta fundamental de la moralidad, problema vital en religión, y tema de activas investigaciones en ciencia, es la siguiente: ¿es el hombre un agente libre? Si los átomos de nuestros cuerpos obedecen a leyes físicas tan inmutables como los movimientos de los planetas, ¿para qué tratar de hacer algo o de modificarnos? ¿Qué diferencia puede haber, por grandes que sean nuestros esfuerzos, si nuestras acciones ya están predeterminadas por leyes mecánicas [...]?

Los físicos rara vez se han preocupado [...] por el hecho de que [...] si unas leyes del todo deterministas [...] se aplican a las acciones del hombre, él mismo es un autómatas. (Compton, 1935, p. 5) [traducción libre].

Paralelamente al problema del determinismo físico, el cual reviste importancia capital para la teoría científica y moral, es planteado el así conocido *determinismo filosófico o psicológico*, que, aunque dista mucho de poseer la seriedad de este, es impulsado por muchos filósofos y psicólogos siguiendo las teorías de David Hume.

Según este, de la “doctrina de la necesidad”, como llamó al determinismo, se infiere que causas semejantes producen efectos semejantes; y de igual manera efectos semejantes se derivan obligatoriamente de causas semejantes. En lo referente al proceder del sujeto, a sus acciones, afirmaba que a partir de la información de nuestros motivos y de nuestro carácter un espectador podría fácilmente predecir e/o inferir nuestra conducta.

Para Popper, esta doctrina -la del determinismo filosófico o psicológico-, no podría ser tomada en serio por el determinista físico. La razón es muy sencilla: el argumento vago de que “efectos semejantes provienen de causas semejantes” o de que “cada efecto tiene una causa” resulta paradójicamente compatible con el *indeterminismo físico*. Veamos por qué.

La doctrina *indeterminista* no afirma otra cosa, sino que *no todos* los sucesos o acontecimientos que se producen en el mundo físico están predeterminados con precisión absoluta, en sus más ínfimos detalles; no implica el punto de vista de que “hay acontecimientos sin causas”. Mientras que el determinismo físico exige la completa y precisa predeterminación física sin lugar a excepciones, el indeterminismo físico asegura que tal posición es falsa, y que es posible que haya algunas excepciones en uno y otro bando. De esto se sigue que el descubrimiento de algún “suceso de carácter determinista” no invalida la doctrina *indeterminista*.

Ambas posiciones -tanto el determinismo como el indeterminismo extremos- son insatisfactorias: suprimen nuestra libertad y con ella nuestra responsabilidad moral. Decir que todas mis acciones son producto del azar es tan angustiante y perturbador que afirmar que están físicamente determinadas. ¿No es doloroso creer que la creatividad de la que tanto ostentamos no es más que una ilusión? Es poco probable que exista alguien que crea que este escrito no es sino producto del azar, que es solo un grupo de letras unidas sin ningún tipo de propósito o intención.

Hume no veía mayor diferencia entre el azar y la libertad. No concebía ni admitía cualquier medio en que se mezclaran la necesidad absoluta y el azar absoluto. Tal posición en que la única opción frente al determinismo es el azar o la pura suerte es tan absurda como cerrada y dogmática. El ser humano y demás animales en el esquema popperiano de nubes y relojes pueden ubicarse en una posición intermedia. Resulta evidente que cosas no físicas, como los motivos o propósitos, desempeñan un papel importante al momento de movernos en el mundo físico.

Otro de los filósofos que reconoció el problema de la libertad como uno de los problemas capitales de toda la filosofía medieval y moderna fue Arthur Schopenhauer.

Schopenhauer (2000) presenta una división en tres subespecies del concepto de libertad: *libertad física*, *libertad intelectual* y *libertad moral*. La primera es abordada en el sentido popular del término, como ausencia de obstáculos materiales. Así, llamamos libres a humanos y otros animales cuando su actuar no está impedido por ligaduras, prisiones o molestias, es decir, por ninguna clase de estorbo físico o material. Del segundo concepto, Schopenhauer no indaga en extenso y opta -por el momento-, por colocarlo junto a la libertad física, que es a su consideración a la que más se acerca (al final del texto, Schopenhauer escribe un “Apéndice a la sección primera”, donde se ocupa, aunque brevemente de esta clase de libertad). Es el tercer concepto el que aquí nos interesa y su abordaje lo hace ya con sentido propiamente filosófico.

Esta tercera clase de libertad -la libertad moral- se enlaza, por un lado, con el concepto de libertad física, y es como se entiende su nacimiento necesariamente posterior. Como ya se dijo, la libertad física se presenta cuando hay mera ausencia de obstáculos materiales. Pero a menudo observamos que personas, sin ningún tipo de obstáculos materiales, son impedidas a obrar por meros motivos, tales como promesas, peligros o amenazas. Entonces la pregunta que surge es: si un individuo ha sido imposibilitado a actuar por un motivo, como lo haría un obstáculo físico, ¿ha sido realmente libre? Para muchos, un motivo nunca puede actuar tan eficazmente como un obstáculo físico, nunca puede sobrepasar las fuerzas humanas, nunca un motivo es irresistible. Schopenhauer no cree que sea una exageración pensar que “del mismo modo que es imposible que una bola de billar se mueva sin que reciba antes un golpe, [también lo es] que un hombre se levante de la silla sin un motivo que le empuje o lleve.” (Schopenhauer, 2000, p. 93).

Al respecto, Popper considera ciertamente que nuestra voluntad puede ser influida por motivos, pero no cree que estemos *totalmente* determinados por ellos.

Al enfrentar el gran problema de la libertad, Schopenhauer cree que sencillamente no existe semejante quimera, mientras que optemos en definirla como la capacidad para optar entre varias alternativas. Dentro de su pensamiento nada es producto de la casualidad, la cual es mirada con menosprecio y como algo absurdo y sin sentido. Entonces, la idea de una libertad absoluta no es producto sino de nuestra ignorancia con respecto a los nexos causales, lo que representa el único camino para sentirnos totalmente libres. El razonamiento con que hace extensible la ley de causalidad a los hechos humanos es como sigue: el ser humano, como todo objeto de la experiencia, es un fenómeno que se desarrolla en el tiempo y en el espacio, y como la ley de causalidad es aplicable sin excepción a todos ellos, también él deberá estar sometido a ella. (Rodríguez, 2001).

Schopenhauer sugiere que la fuente de nuestro error es creer que nuestra voluntad se decide por sí misma, es el convencimiento de que “puedo hacer lo que quiero”:

Imaginemos a un hombre en medio de la calle, que se dice: “Son las seis de la tarde, ha terminado mi jornada. Puedo dar un paseo; o puedo ir al club; o puedo subir a la torre para ver cómo se pone el sol; también puedo irme al teatro; o visitar a ese o aquel amigo. Todo esto puedo hacer, en plena libertad: sin embargo, no hago nada de eso, sino que me marcho a mi casa, porque me da la gana.” Es como si el agua dijera: “Puedo formar olas inmensas (en el mar embravecido); puedo deslizarme con rapidez (en el lecho de una corriente); o precipitarme espumoso (en la cascada); saltar libre en el aire (en la fuente); pero, en fin, prefiero quedarme tranquila y clara en este arroyo espejeante. (Schopenhauer, 2000, p. 90).

De esto concluye que, así como el agua puede hacer esas cosas únicamente cuando se dan causas específicas, del mismo modo, el ser humano referido no puede hacer nada de lo que se propone sino con la misma condición. Le sería imposible si no se presentan las causas. Algo más, considera que el ser humano es un ser constante, que nunca cambia; que de la misma manera como actuó en un caso determinado, actuaría dentro de treinta años si las circunstancias fueran las mismas. A la pregunta ¿es posible que la vida vivida por un hombre, hubiese podido ser de otra manera?, responde categóricamente que no; todo lo que acontece, de lo más grande a lo más pequeño, acontece según él, necesariamente. (Schopenhauer, 2000).

Considera entonces Schopenhauer que un mundo que no fuera atravesado por la necesidad, sería un mundo sin sentido ni valor, un monstruo preso de la casualidad; de ahí que imagine estúpido el hecho de desear que un acontecimiento dado, hubiese acaecido de manera diferente.

Como se ha visto, el problema de la libertad no está lejos de ser la “verdadera piedra de escándalo de la filosofía” como lo llamó Kant. Por un lado, tenemos un conjunto de argumentos bastante fuertes, que inducen a la conclusión de que la libertad humana es una ilusión. Por otra parte, se presenta una serie de argumentos igualmente poderosos -basados en la experiencia-, que nos abocan a la conclusión de que en nuestras acciones tiene que haber algo de libertad, cosa que parece experimentamos constantemente. Existe, sin embargo, una tercera posición: la compatibilidad entre determinismo y libertad.

Libertad política

El ser humano, como los demás animales, no está vinculado o regido por leyes universales que impliquen determinación absoluta; son entidades abstractas las que, de alguna manera, “influyen” en nuestras decisiones y acciones. El ser humano está así, “abierto” ante el mundo. Tal es la sugerencia de Popper en muchos de sus escritos.

Hasta ahora en este escrito no se han desbordado los límites de lo que se conoce como libre albedrío. Nuestro asunto, en apariencia primitivo, adquiere una dimensión problemática mayor al ser analizado en el terreno o aspecto político, esto es, libertad entendida como libertad social o civil por un lado y libertad bajo el planteamiento o implicaciones del argumento historicista por otro.

Individuo vs. Estado

¿Qué tanto pueden intervenir las instituciones y el Estado en nuestras decisiones individuales?, o mejor, ¿puede el Estado, o una persona, o un grupo impedir que realice una acción, cuyas consecuencias solo inciden sobre mí?

Esta cuestión, que tanto interesó a I. Kant, W. Humboldt, J. S. Mill y por supuesto a Popper, es un tema aún hoy de acalorados debates entre quienes defienden la tesis del *gobierno paternalista* y quienes, por el contrario, afirman que cada uno debe poseer la libertad de hacerse feliz o infeliz a su manera, mientras no afecte a un tercero.

La inquietud sobre qué espacio queda a la libertad humana en una sociedad en la que por obvias razones se debe respetar la libertad de los demás y, qué papel juega el Estado para evitar el abuso de la misma, sin caer él en el exceso de la coacción, es una cuestión que ha interesado a no pocos filósofos.

El problema de buscar principios generales en qué basar la idea de necesidad del poder del Estado y, al mismo tiempo, determinar sus límites, es estudiado desde hace siglos por graves pensadores, entre los que sobresalen Thomas Hobbes, Immanuel Kant, John Stuart Mill y más recientemente, en el siglo XX, Karl Popper.

Con su popular y a veces mal entendida frase “el hombre es un lobo para el hombre”, Hobbes pretendía justificar la existencia del Estado, sin el cual, cada uno de los hombres, sería un enemigo mortal para cualquier otro, de ahí la necesidad que dicho Estado fuera lo más fuerte posible para contener crímenes y cualquier otro tipo de vejámenes. Kant, por su parte, lo enfocaba de manera diferente. Estaba convencido de la necesidad del Estado y de la limitación de la libertad, pero el poder del Estado no debería ser más fuerte de lo necesario y la limitación de la libertad reducida al mínimo. Esta limitación es tan necesaria como inevitable para la sana convivencia de los seres humanos. La libertad absoluta haría sencillamente imposible la vida en sociedad.

Popper ejemplifica así la idea kantiana:

Un americano estaba acusado porque había roto la nariz de otro de un puñetazo. Se defendía utilizando el argumento de que era un ciudadano libre y, por tanto, poseía la libertad de mover sus puños en cualquier dirección [...] Sobre lo que le instruyó el juez: la libertad de mover sus puños tiene límites [...] Puede moverlos, pero las narices de [los otros deberán estar fuera de su alcance]. (Popper, 1994, p. 194).

Así, la libertad -que constituye el mayor de todos los valores sociales y personales-, debe limitarse pues, de lo contrario, resultaría fácil que mi libertad entre en conflicto con la de mi vecino. La tarea de la legislación debe ser entonces permitirnos la mayor libertad posible en coexistencia con la mayor libertad posible de los demás.

Isaiah Berlín sostiene que Kant estaba verdaderamente obsesionado e intoxicado con la idea de la libertad humana. Tal libertad, innata y original, nos otorga el privilegio de ser nosotros mismos, de ser dueños de nosotros mismos, de autogobernarnos. Esto se convirtió en un obsesivo principio central para él. “El hombre es hombre únicamente porque elige”. Es la voluntad la principal distinción entre los seres humanos y los objetos de la naturaleza. Mientras estos últimos se rigen por la ley de causalidad, mientras siguen el riguroso esquema de causa y efecto, el ser humano, en cambio, es libre de elegir lo que desea. No habría mérito alguno en escoger lo correcto si no fuera posible escoger lo incorrecto¹. Lo que conocemos como mérito moral -la noción de recompensar o reprochar por actuar de uno u otro modo- presupone la idea de que los seres humanos tienen la facultad de elegir libremente (Berlín, 2000). Vemos entonces ya en Kant la unión inseparable entre libertad y responsabilidad intelectual.

El ser humano carecería de responsabilidad si el origen de su conducta no estuviera en ellos mismos sino en otra cosa. Si no somos seres responsables, sencillamente no somos completamente seres morales. Calificar un acto como bueno o como malo, como acierto o desacierto, se traduce en la aceptación de que existen acciones libres, de que el ser humano tiene la posibilidad de autodeterminarse.

La búsqueda de la felicidad, como la religión, es asunto exclusivo de cada individuo. Pertenecer a la vida privada de cada uno. Nadie puede obligar a otro individuo a ser feliz como él cree que debería serlo; cada uno tiene la posibilidad de buscar su felicidad por el camino que juzgue conveniente, por tanto, un gobierno que se atribuya el poder o la autoridad de aumentar la felicidad de sus gobernados, incursiona en terrenos que solo corresponden a la singularidad humana. La crítica kantiana contra Hobbes se basa en que, más que un Estado omnipotente, tan bondadoso o benévolo como para proteger nuestra vida, necesitamos es un Estado cuya tarea fundamental sea respetar nuestros derechos y libertades. La idea kantiana del Estado, constituye entonces un ataque a la idea del gobierno paternalista, concebida según él, como el mayor despotismo imaginable. (Popper, 1994).

Es entonces Kant un moralista que hace del individuo el legislador de la moralidad. Su doctrina de la *autonomía* considera que la base de la ética no puede ser la orden de una autoridad (por muy elevada que ésta sea), pues siempre que nos encontremos con dicha orden, será nuestra responsabilidad juzgar si la acatamos o no, si es moral o inmoral. Mientras estemos físicamente aptos para elegir, la responsabilidad será nuestra. Obedecer o no una orden depende de nosotros. Su ética de la libertad no era solo ausencia de coacción, era una forma de vida. Kant sugirió que todo ser humano es libre; no porque haya nacido bajo esta

¹ Afirma Kant que la verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece oculta para nosotros. Nuestras imputaciones solo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, de temperamento es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia. (Nota de pie de página (k) en (Kant, 2006, p. 474).

condición, sino porque ha nacido con la carga de responsabilidad de decisiones libres. Podemos resumir su ética así: ten la osadía de ser libre y respeta la libertad de los demás. (Popper, 1996).

Estas ideas llegan a Inglaterra gracias al alemán Wilhelm von Humboldt, con su libro *Ideas para determinar los límites de la actividad del Estado*, libro que se convertiría en uno de los más influyentes en el pensamiento liberal de J. S. Mill. Es precisamente éste último quien más directamente influiría en Popper en tal cuestión. Los esfuerzos de Kant, Humboldt y Mill consistían en fundamentar la necesidad del Estado de manera que éste permaneciera enmarcado en unos límites lo más estrechos posibles. Con ellos va Popper.

Como ellos, estoy persuadido de que necesitamos un Estado, un Estado de derecho que otorgue realidad a nuestros derechos humanos y que limite nuestra libertad tan poco y tan justamente como sea posible. Necesitamos entonces un Estado que sea lo menos paternalista posible.

John Stuart Mill estaba convencido de que más que el dominio sobre la naturaleza o su pensamiento racional, lo que distingue a los seres humanos del resto de seres vivos es la libertad de escoger y de experimentar. Una sociedad en la que esta condición se cumpla cabalmente puede ser denominada propiamente humana. En su libro *Sobre la libertad*, afirma que la libertad humana comprende, primero, el dominio interno de la conciencia; libertad de pensar y sentir; la más amplia libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, ya sea científicas, morales o teológicas. En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; absoluta libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio criterio, sujetos claro, a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos juzguen que nuestra conducta es loca o equivocada. La única y verdadera libertad es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, mientras no privemos a los demás el suyo. Cada uno es guardián de su propia salud, física y mental. En tercer lugar, está la libertad de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines mientras no sea perjudicar a los demás. Una sociedad, sea cual sea su forma de gobierno, mientras no respete estas libertades en su totalidad no puede ser denominada como auténticamente libre. (Mill, 2001).

El llamado *Estado de bienestar*, insiste Popper (1994), encarna uno de los más decididos ataques al más importante de los derechos humanos: el derecho a la libre autodeterminación, es decir, el derecho a hacernos felices o infelices a nuestra manera. Parece axiomático que deba rechazarse y condenarse toda injerencia paternalista como ilícita -a menos que la misma esté motivada por la amenaza de los intereses de un tercero. Absolutamente nada ni nadie puede arrogarse el derecho de tener bajo su tutela a un adulto y privarle así de su libertad; ningún familiar, ningún amigo, ninguna administración, ninguna institución, ningún funcionario, etc.

El objetivo declarado del ensayo de Mill es la afirmación del principio que reza: lo único que justifica que la humanidad, individual o colectivamente, se entrometa en la libertad de acción de alguno de sus miembros, es la propia protección. Lo único por lo cual el poder puede ser ejercido sobre un miembro de la comunidad contra su voluntad, es para impedir que perjudique a los demás. "Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente". Ningún individuo puede ser obligado justificadamente a realizar o no cualquier acto, porque le haría feliz o porque, en opinión de los demás, sería más justo o acertado hacerlo. Se le podría persuadir, pero no obligar. La única parte de la conducta de un individuo por la que el mismo es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. "En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta". Sobre sí mismo, sobre su ser propio, el individuo es soberano. (Mill, 2001, p. 68).

Ahora bien, ¿puede el Estado impedir que un individuo adulto utilice estupefacientes?, ¿puede arrogarse el derecho de *ordenarme* que al viajar en automóvil utilice el cinturón de seguridad?, ¿puede prohibirme fumar? Según el principio de Mill, en tanto no afecte a otros, no. Está claro que todo individuo posee el derecho inviolable de destruirse libremente y nada ni nadie puede recortarle esta libertad.

Los órganos estatales no tienen ningún derecho -o no deberían tenerlo- a obligar a hacer algo (o impedir que lo haga) a cualquier individuo “por su interés propio”. Cuando la conducta de una persona no afecta, en lo absoluto, a los intereses de ninguna otra (o si los afecta por su propio gusto) existe perfecta libertad, legal y social, para ejecutar la acción y afrontar las consecuencias de esta. Nadie está autorizado para decir a otra persona de edad madura que no haga de su vida lo que este último juzgue conveniente. Cada uno es el más interesado en su propio bienestar: el interés de otra persona es insignificante en comparación con el que uno mismo tiene para sí. (Mill, 2001).

Vemos entonces que la idea del Estado de bienestar puede arrojar dificultades y presentar limitaciones. Resulta peligroso despojar a una persona de su responsabilidad hacia sí misma y hacia las personas que de ella dependen. Parece sumamente fácil perder la libertad bajo el burocrático Estado de bienestar. Es el Estado un peligro latente, pero necesario. Resulta obvio que para cumplir su función éste deba tener más poder que cualquier ciudadano privado o corporación pública, pero dicho poder no puede multiplicarse más de lo necesario.

Así escribe Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*:

Yo me siento perfectamente dispuesto a aceptar que mi propia libertad sea algo restringida por el Estado, siempre que eso suponga la protección de la libertad que me resta, puesto que no ignoro que no son necesarias algunas limitaciones a la libertad; por ejemplo, debo renunciar a mi «libertad» de atacar, si deseo que el Estado me ampare contra cualquier ataque. Pero exijo que no se pierda de vista el principal objetivo del Estado, es decir, la protección de aquella libertad que no perjudica a los demás ciudadanos. Por lo tanto, exijo que el Estado limite la libertad de los ciudadanos de la forma más equitativa posible y no más allá de lo necesario para alcanzar una limitación pareja de la libertad. (Popper, 2006, p. 125).

Es necesaria la libertad para impedir los abusos del poder del Estado y de manera análoga necesitamos el Estado para evitar el mal uso de la libertad. El exceso del Estado conduce inevitablemente a la falta de libertad, pero ¿y el exceso de ésta?, ¿y la libertad sin ningún tipo de control restrictivo? La libertad absoluta, sin ningún tipo de control, podría conducir a que los fuertes abusen de los débiles. La libertad ilimitada se autodestruye, es incompatible con la sociedad organizada². Es necesario el Estado para que restrinja la libertad a ciertos límites (los estrictamente necesarios), para que las leyes (el orden) protejan la libertad de cada uno.

Podría objetarse, con razón, la dificultad de determinar el grado de libertad que puede confiscarse a los ciudadanos sin poner en peligro el resto de libertad que éstos no ceden. Pero Popper (2006) insiste en que sí es posible una determinación aproximada de ese grado de libertad, pues, en caso contrario, no existirían los Estados democráticos. Esta es pues la *doctrina de la soberanía*, que tiene como pionero a Kant, pero de la que son deudores y herederos directos Mill y Popper, entre otros; podría ser resumida así: “atrévete a ser libre, y respeta la libertad y autonomía de los demás; pues la dignidad del hombre está en su libertad, y en su respeto de las creencias autónomas y responsables de los demás, especialmente si éstas difieren mucho

2 Véase la paradoja de la libertad en las secciones I y II del Capítulo 7 de *La sociedad abierta y sus enemigos*.

de las de uno.” (Popper, 1996, p. 180). Las ideas de libertad y autonomía solo pueden ser limitadas por la idea de igualdad ante la ley y por el respeto mutuo a la libertad de los demás. Debemos entonces preferir y defender la inexpugnable libertad, pero sin perder de vista los problemas que engendran su mal uso.

Pero, para la defensa de la libertad, se necesita una alta dosis de *tolerancia* (por supuesto, no una tolerancia ilimitada que conduciría inevitablemente a la intolerancia. La intolerancia es intolerable). Debemos apelar a la honestidad intelectual, debemos aceptar y poner en práctica el principio socrático que afirma que no sabemos nada, o de que sabemos tan poco que podemos calificar ese poco como “nada”, sugiere Popper. Solo así, podemos salvar una de las principales libertades del individuo, la libertad de palabra. El debate crítico y abierto acrecienta nuestro conocimiento: “Si yo espero aprender de ti y si tu deseas aprender en interés de la verdad, *yo tengo no sólo que tolerarte sino reconocerte como alguien potencialmente igual...* una discusión puede ayudarnos a arrojar luz sobre algunos de nuestros errores.” (Popper, 1996, p. 225). Si nos reconocemos como iguales, si somos tolerantes y honestos intelectualmente, no hay posibilidad de querer arrebatar la libertad de otros.

La tolerancia conduce al respeto de toda creencia honesta, a respetar a la persona individual y a sus opiniones. Conduce al reconocimiento de la dignidad del ser humano. Este reconocimiento de la dignidad del otro, nos hace conscientes de la urgencia de respetar a los demás individuos y sus convicciones. Necesitamos de la libertad política para que sea posible la libertad de pensamiento. La libertad se convierte así, en condición del pleno uso de la razón de cada individuo.

Popper se declara racionalista y admirador de la Ilustración. Con esto desea mostrar su convicción de que podemos aprender de la crítica, esto es, mediante la discusión racional con los demás y mediante la autocrítica: podemos aprender de nuestros errores. Esta libertad de discusión nos demuestra cuan falible somos y nos hace apreciar la independencia del otro como para intentar dominarlo; tenderíamos a su respeto incluso si sus opiniones nos parecen erróneas.

Entonces hay una relación importante entre “verdad” y libertad. Ésta última se hace de difícil recepción si alguien o un grupo creen poseer la “verdad”, o si por el contrario se cree que no hay verdad, sino que cada uno tiene “su verdad”. En el primer caso, quien crea poseer el monopolio de la verdad querrá imponerse. En el segundo caso, triunfará el (o los) más fuerte(s) pues ninguna razón valdría más que otra. Es decir, la única concepción que sería compatible con la libertad es, que hay una verdad, una sola, pero ningún individuo o grupo de estos la posee totalmente. Así pues, además del debate para progresar en el camino de la verdad, la tolerancia es pieza clave para progresar en el camino de la libertad.

La libertad ante el historicismo.

Hay otro aspecto importante en la defensa que hace Popper de la libertad individual y de su lucha contra el determinismo, y es su crítica al programa historicista.

¿Es predecible el curso futuro de la historia humana?, ¿existe la ley de la evolución de la sociedad?, ¿tiene un sentido la historia universal?, ¿puede la humanidad ser objeto de predicción mediante el descubrimiento de las leyes, tendencias o ritmos que supuestamente rigen su curso?

Creer que las acciones de los individuos y la sociedad pueden ser objeto de predicción; creer que podemos hacer un diagnóstico del curso futuro de la historia de la misma manera en que es posible predecir la aparición de un cometa, se traduce en la creencia de que el ser humano -y la sociedad- están atados a “leyes inexorables e irrevocables”, haciendo de la toma de decisiones libres y del ejercicio pleno de la voluntad,

actos quiméricos y ficticios y, por tanto, reduciendo al mínimo posible la noción de responsabilidad e independencia.

Según Popper (2002), la creencia de que la tarea fundamental de las ciencias sociales es poner al descubierto la *ley de la evolución de la sociedad* para poder prever o predecir su futuro, encarna la doctrina historicista central. El historicista aplica al futuro la óptica del pasado; lo trata como si ya hubiese ocurrido. Considera que “la historia misma” o “la historia de la humanidad” nos determina por medio de sus leyes inherentes, determina nuestros problemas, nuestro futuro, e incluso nuestros puntos de vista. Existen tendencias históricas irresistibles, un plan, una lógica de los acontecimientos que demuestran -asegura el historicista- la poca influencia que ejercen las grandes acciones y decisiones humanas. Para él, a través de la contemplación de la historia, se puede descubrir el secreto, la esencia del destino humano. Busca el camino que la humanidad está destinada a seguir; quiere descubrir la clave o el sentido de la historia. Pero, ¿debemos creer que la historia tiene una pauta, un rumbo, un sentido? La posición popperiana es muy clara y categórica al respecto: *la historia universal no tiene ningún sentido*.

Vista desde la óptica liberal, la historia es el resultado de la interacción de miles de voluntades; está abierta y es multidireccional. Solo el pasado es irrevocable.

La búsqueda del “sentido de la historia”, del sentido secreto u oculto que subyace a la marcha de la historia universal Popper lo considera una tarea estéril y errónea. Propone entonces, negarse a hablar del sentido de la historia en la acepción de algo oculto a esta o de una lección moral oculta en la tragedia divina de la historia, o en el sentido de tendencias evolutivas o leyes o ritmos de la historia, o de otro sentido que podría descubrir algún historiador, filósofo o líder religioso. Podemos, sin embargo, nosotros mismos intentar dar un sentido a la historia política o una pluralidad de sentidos; sentidos tanto factibles como dignos para los seres humanos. (Popper, 1996).

En el Prólogo a su ensayo *La miseria del historicismo*, Popper afirma haber mostrado, por razones estrictamente lógicas, que es imposible la predicción del curso futuro de la historia. El argumento puede resumirse así: dado que la historia humana está influida enormemente por el crecimiento del conocimiento, y dado también que no cabe anticipar hoy lo que sabremos mañana, la pretensión de predecir el futuro carece de todo fundamento científico, pertenece al campo de la superstición. Ningún predictor científico -escribe-, tiene la posibilidad de predecir por métodos científicos sus propios resultados futuros. El intento de hacerlo solo conseguiría su resultado después de que el hecho haya tenido lugar, cuando ya sea muy tarde para la predicción, cuando solo sea posible una retrodicción.

Ahora bien, ¿de dónde saca el historicista la idea de que la historia es previsible?, ¿por qué cree que puede ser objeto de revelaciones oraculares? Popper considera que la capacidad de la teoría newtoniana para predecir las posiciones de los planetas con gran antelación, impresionó sobremanera a los historicistas modernos. Este tipo de predicciones a largo plazo los convenció de que los viejos sueños de predecir el futuro distante no era una tarea imposible o absurda. Fijaron de este modo la nueva meta de las ciencias sociales: apuntar hacia donde lo habían hecho las ciencias físicas, la astronomía. Si ésta última podía predecir eclipses -pensaron-, ¿por qué no le iba a ser posible a la sociología predecir revoluciones?

Como vemos, los historicistas hacen énfasis, en las comparaciones de la ciencia social con la astronomía, con la mecánica celeste y al estar ésta basada en la dinámica, en la teoría de los movimientos en cuanto a determinados por fuerzas, consideran e insisten en que la sociología debe basarse en una *dinámica social*, es decir, una teoría de los movimientos sociales en cuanto determinados por fuerzas sociales (o históricas). (Popper, 2002). Olvidan la distinción entre *predicción científica* y *profecía histórica*.

Según la doctrina historicista, el objetivo primordial de las ciencias sociales, consiste en el estudio de la sociedad de manera histórica, como una entidad que se va desarrollando y desenvolviendo al paso del tiempo: en observarla en su totalidad y en predecir su destino. Afirma que en la contemplación de la historia “tal como fue *realmente*” puede descubrirse el secreto del destino humano. Es decir, trata de encontrar leyes generales que no sólo expliquen el pasado de la humanidad, sino que a su vez predigan su futuro.

Esto es absurdo. La construcción de una “teoría histórica” requiere que se seleccionen ciertos hechos (hechos que el historiador particular considera más influyentes) y, a su vez, la historia resultante dependerá de qué hechos se elijan y cómo se los una, de lo que resulta que no puede ser escrita una pretendida historia universal de la humanidad (contrario a la pretensión de Hegel). ¿Acaso el historicista no se da cuenta de que al construir una teoría histórica inconscientemente son reflejados los problemas de la época?, ¿no nota que somos nosotros quienes hacemos la selección de los hechos desde nuestro punto de vista?, ¿no reconocen que nuestras interpretaciones históricas deben satisfacer una necesidad que procede de los problemas que urgen solución?

No es posible escribir historia sin introducir en ella una dosis de opinión, sin opinar de los problemas sobre los cuales se escribe. No existe “la historia” a secas, sino la historia “desde cierto punto de vista”, la que le interesa al historiador. No hay más que interpretaciones (sin caer por supuesto en el relativismo) las cuales no pueden ser confundidas con teorías o doctrinas. Hay tantas interpretaciones históricas como historiadores, y todas con el mismo alto grado de arbitrariedad. Por ejemplo, de un mismo hecho -el extraordinario crecimiento económico que representó la Revolución Industrial- algunos pensadores de los siglos XVIII y XIX -incluido Marx-, hicieron una lectura distinta. Smith lo interpretó como una revolución comercial que disipaba los esquemas que entorpecían el libre comercio. Para Comte, lo que sucedía era que el nuevo espíritu comercial venía a reemplazar al antiguo espíritu religioso o metafísico. Marx lo concibió como la revolución capitalista, que abriría paso al socialismo. Es decir, un mismo fenómeno da origen una variedad de interpretaciones, es observado de diferentes maneras y no podemos afirmar que alguna de éstas se haya equivocado totalmente. El relato histórico depende, al parecer, de los ojos de quien la contemple.

Entonces, la creencia marxista de que “la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”, aun cuando fuere un punto de vista fértil y muchos acontecimientos pudieran ser asociados con ella, no es más que eso, un punto de vista dentro de una pluralidad de puntos de vista. (Popper, 2002).

Para los historicistas, las únicas leyes verdaderas de la sociología son *leyes históricas*. Las predicciones científicas de ésta tienen que estar basadas sobre leyes y como son predicciones de cambios sociales, dichas leyes deben ser de este tipo, leyes del desarrollo histórico que determinen la transición de un periodo a otro. El historicismo pretende entonces, por medio de la sociología, resolver el viejo problema de predecir el futuro³, no tanto de individuos particulares como el de grupos humanos.

La refutación popperiana a esta metodología (alusión a mitología y metodología) apunta, además, contra la falacia holística de que la administración de la sociedad solo es posible en gran escala, que debemos ocuparnos de la sociedad en su conjunto para darle nueva forma. Los holistas historicistas afirman que el método histórico es conveniente para el tratamiento de totalidades. Contra esto, Popper sugiere que la tarea fundamental de la maquinaria social debe ser la eliminación de las fuentes específicas de miseria.

3 Popper hace la distinción entre dos tipos de predicciones: profética y tecnológica. La primera puede ser todo acontecimiento predicho que no podemos hacer nada para evitar, pero sí, enfrentarnos con él preparados. La segunda, se puede decir, nos indica qué debemos hacer si queremos conseguir ciertos resultados. (Popper, 2002, p. 57).

Además de que éstas son relativamente fáciles de detectar, las acciones adecuadas para suprimirlas pueden controlarse con algún grado de éxito. Constituye un error creer que es posible una historia en el sentido holístico, una historia que represente “todos los acontecimientos sociales de una época”. Tal historia no puede ser escrita, pues toda historia se refiere a un aspecto particular de la “totalidad”. (Popper, 2002).

Popper (1996) vio con tristeza el hecho de que se ha convertido en una especie de moda entre los intelectuales -según él desde Hegel y Spengler- el creer que un verdadero erudito tiene que ser capaz de desempeñar el papel de profeta o adivino, que debe tener la capacidad de predecir el futuro. Los intelectuales se sienten obligados de convertirse en expertos en el arte de la profecía histórica. Pero aun cuando sea verificada una predicción histórica, no constituye una cuestión de método, sabiduría o intuición: es solo cuestión de azar. Son predicciones arbitrarias, accidentales y acientíficas. La adivinación debe permanecer en el lugar que le corresponde, en la feria.

Como se afirmó anteriormente, aunque la historia no tenga ningún sentido, nosotros mismos podemos otorgarle un “sentido”. Podemos dar un sentido y fijar una meta a la historia política; un sentido y una meta o variados sentidos y metas, de carácter humano y beneficioso. El propósito de “otorgar un sentido” a la historia, consiste en la tarea importante y fundamental de *proponer una meta* sobre la base de nuestras ideas éticas.

La historia depende de nosotros mismos, de nuestra libertad para escoger uno u otro rumbo. Está abierta a la libertad humana y es imprevisible. Esto es más noble y de más “sentido” que creer que somos títeres, marionetas o juguetes arrastrados presos del destino, que caminamos ciegos por el sendero de la historia. Es pavorosa la posibilidad de ser personajes que actúan con papel predeterminado cuando creemos que somos agentes libres. A la concepción pesimista de los adivinos historicistas, se propone entonces la visión optimista de los pensadores de la libertad.

El origen del historicismo parece ser el miedo, pues retrocede asustado ante la posibilidad de que nosotros mismos somos responsables de las normas éticas y morales por las que nos regimos. De allí su asocio con la superstición, pues supone que es posible cosechar donde no se ha sembrado. Intenta persuadirnos de que todo deberá marchar bien, con la única condición de que ajustemos nuestro paso al de la historia; de que las decisiones fundamentales no dependen de nosotros; intenta hacernos irresponsables ante la historia. El historicismo nos coloca a nosotros y a nuestras acciones bajo el mismo rasero moral de una persona que, guiándose del horóscopo o de sus sueños, escoge su número de suerte en la lotería. Es producto de nuestro escepticismo con respecto a nuestra racionalidad y responsabilidad de nuestras acciones. (Popper, 1994).

Los grupos humanos son constantemente seducidos por teorías que aseguran un destino de gloria y felicidad para su pueblo. No han tenido la valentía y la voluntad para ver que ese anhelado objetivo solo puede ser alcanzado conscientemente, con buenas decisiones políticas. Las teorías historicistas no deben guiar tales decisiones.

Popper sugiere una especie de un utilitarismo invertido. El político no debería preocuparse por hacer feliz a los ciudadanos -no existen métodos institucionales para lograr tal empresa- sino más bien, disminuir el dolor. Sus esfuerzos no deberían encaminarse hacia la consecución del bien final. Cada individuo posee el derecho de plantearse *libremente* sus propios objetivos. El ser humano puede pedir auxilio en momentos extremos, esto es, puede pedir la disminución del dolor, pero en modo alguno solicita el aumento de la felicidad. En vez de buscar la felicidad del mayor número como pedían los utilitaristas, debemos modestamente, optar por la menor cantidad de sufrimiento.

Popper denuncia a Hegel como la fuente de todo el historicismo contemporáneo. En el siglo pasado se sintió poderosamente su influencia, particularmente en la actividad política. Es indiscutible la penetración de la filosofía hegeliana en las “ideologías de moda” de la primera mitad del siglo. Tanto la izquierda marxista como la derecha fascista basan sus filosofías políticas en el sistema hegeliano. La primera, reemplaza a la guerra de las naciones (incluida en el esquema historicista hegeliano) por la guerra o la lucha de clases; la segunda lo hace por la guerra de las razas. Así, el pensamiento historicista niega doblemente nuestra libertad, en primera medida, al suponer que somos arrastrados por las fuerzas irresistibles del devenir histórico, y luego, al constituir la médula de esa abominable tendencia política que conocemos como totalitarismo. Al robarnos nuestra libertad, nos deshumaniza, constituye un poderoso golpe a nuestra responsabilidad personal. Hegel representa, según el filósofo austriaco, el retorno al tribalismo, a la sociedad “cerrada”. Su visión platonizante constituye la pieza faltante, el “eslabón perdido” entre Platón y el totalitarismo moderno; es, por así decirlo, el origen filosófico inmediato de este último.

Pero pasemos a la última parte de la crítica popperiana al historicismo, esto es, a la “Teoría *profética* de la historia” de Marx.

Popper vio en el marxismo el principal bastión historicista del siglo pasado, que representa, según él, la forma más pura y peligrosa de historicismo que se haya dado nunca. Explicó cómo, en su primera juventud se hizo marxista -o estuvo a punto de serlo-, por la razón de que esta ideología y su partido pretendían ser los abanderados de la libertad y proclamaban luchar por ella, y cómo tiempo después se convirtió en adversario de lo que calificó peyorativamente la *ratonera ideológica marxista*. (Popper, 1994). El más importante de los aspectos de esta ideología, es que se trata de una teoría de la historia, que según afirma, está en posibilidad de predecir con absoluta certeza científica el futuro de la humanidad. Quiere proporcionar una demostración científica que manifieste que el socialismo *debe* llegar con necesidad histórica.

Contrario al tratamiento dado a Hegel, Popper reconoce en Marx la realización de una honesta tentativa de aplicar los métodos racionales a los problemas más urgentes de la vida social.

No se puede hacer justicia a Marx sin reconocer su sinceridad. Su amplitud de criterio, su sentido de los hechos, su desconfianza de las meras palabras y, en particular, de la verbosidad moralizante, le convirtieron en uno de los luchadores universales de mayor influencia contra la hipocresía y el fariseísmo. Marx se sintió movido por el ardiente deseo de ayudar a los oprimidos y tuvo plena conciencia de la necesidad de ponerse a prueba no solo en las palabras sino también en los hechos. Dotado principalmente de talento teórico, dedicó ingentes esfuerzos a forjar lo que él suponía las armas científicas con que podría lucharse para mejorar la suerte de la gran mayoría de los hombres. A mi juicio, la sinceridad en la búsqueda de la verdad y su honestidad intelectual lo distinguen netamente de muchos de sus discípulos (Popper, 2006, p. 297).

¿En qué radica entonces la crítica popperiana a Marx?

La primera acusación lanzada hacia este, es que fue un falso profeta. Realizó una profecía sobre el curso de la historia que no resultó cierta. Pero más importante y grave aún, es que condujo equivocadamente a docenas de personas, convenciéndolas de que el “método científico” apropiado para la resolución de los problemas sociales era la *profecía histórica*. Su legado historicista, penetró las filas de los que desean defender la causa de la libertad y la sociedad abierta.

Este afán de Marx en la predicción científica era sostenido por el argumento de que la ciencia está en capacidad de predecir el futuro, solo si este se halla predeterminado -si se halla presente en el pasado-. Consideró que un método rigurosamente científico debía basarse en un rígido determinismo. La atmósfera *laplaciana* se siente poderosamente en las “inexorables leyes” de la naturaleza y en el desarrollo histórico de Marx. Como vimos anteriormente, Popper no cree que el determinismo sea un supuesto necesario del método científico; en efecto, la ciencia física nos ha demostrado que puede funcionar sin tal supuesto, y que hay incluso hechos que lo contradicen. Pero el determinismo no es la única base en la cual se asienta la creencia en la adivinación científica; su otro fundamento consta de la no diferenciación entre los conceptos de *predicción científica* y *profecías históricas*. Estos dos tipos de predicción son diametralmente diferentes, y el hecho de que la primera posea carácter científico, no es garantía para creer que la segunda también lo tenga.

Si fuese posible la profetización histórica, esto es, si el curso principal de la historia se halla predeterminado, ni la voluntad humana ni la razón constituyen herramientas suficientes para alterarlo. Lo único que podemos hacer es, por medio de la profecía histórica, saber cuál es el curso futuro de este desarrollo. Es entonces una insensatez -pensaba Marx-, creer que las frágiles y vulnerables manos humanas pudieran dirigir la nave de la sociedad contra las tormentas de la historia. Era posible -pensaba- disminuir los dolores de parto de una nueva época, configurar y facilitar el advenimiento de un nuevo modelo y saber qué papel le corresponde a cada uno en el drama de la historia, pero de ninguna manera detener o desviar el curso futuro de esta. De hecho, la sentencia del *Manifiesto Comunista* de que “la historia de la sociedad hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” significa que la historia es propulsada y el destino de los seres humanos determinado por la lucha de clases.

Ahora bien, ¿qué relación guardan estas argumentaciones con la temática principal del escrito? La respuesta parece obvia: de ser cierta dicha teoría, los esfuerzos humanos por alterar el curso futuro de la historia no serían más que nimiedades. La libertad humana quedaría anulada.

La aseveración marxista de que en una sociedad sin clases el poder del Estado mostraría signos de “marchitamiento”, de que habría de perder su función, arroja claridad de que Marx no captó o no tomó en serio la paradoja de la libertad como tampoco de la función que cumple el poder estatal al servicio de la libertad y la humanidad. Como vimos, la libertad ilimitada se anula a sí misma: significa que un individuo fuerte es libre de asaltar a otro débil y privarlo así de su libertad. Por tanto, necesitamos que el estado limite la libertad hasta cierto límite, de modo que la libertad de todos esté protegida por la ley; la intervención del estado no puede pasar los límites de lo que significa la protección de la libertad.

Algunos marxistas heterodoxos consideran que la frase de Marx “podemos acortar y disminuir los dolores de parto” del socialismo podría interpretarse como la convicción de que en gran medida el advenimiento de la sociedad sin clases depende de nosotros, es decir, de nuestros objetivos, de nuestra devoción e inteligencia. Pero, aun así, el error de Marx reside en la creencia de que hay solo dos alternativas posibles: “el inhumano capitalismo” y “el humanista socialismo”. Pero por medio de la ingeniería gradual es posible la planificación gradual de instituciones para salvaguardar la libertad, en especial la libertad sin explotación; solo así podemos aspirar a la conquista de un mundo mejor. Estamos abiertos ante una pluralidad de posibilidades.

Generalmente se contempla la historia de la humanidad como una corriente que avanza incontenible ante nuestros ojos. Esto es falso, moralmente falso. La historia acaba ahora. El futuro no existe todavía y es allí donde reside nuestra gran responsabilidad: podemos mejorar el futuro. Debemos a toda costa rechazar todo odio, fanatismo e intolerancia, apoyado en la certeza “científica”. (Popper, 1994). Cada intento de

avanzar en la construcción de un mejor mundo, de un mejor futuro, tiene que estar dirigido por el valor fundamental de la libertad.

Conclusión

En Karl Popper no solo encontramos a uno de los epistemólogos más importantes del siglo XX, sino a unos de los filósofos sociales más discutidos, criticados e influyentes desde entonces.

Su preocupación por la libertad individual y civil se remonta a su juventud (cfr. Popper, 2006b), preocupación que aborda desde varios frentes: critica fuertemente el determinismo físico, adhiriéndose al *indeterminismo*, pero, además, critica con vehemencia la intromisión estatal en asuntos que atañen solo al individuo. Ambos frentes le ofrecen los insumos para arremeter contra el historicismo y el determinismo sociológico.

Estos son justamente los frentes que se recogen en este escrito. El tema de la libertad a la luz de la filosofía de Karl Popper no se abordaría de manera cabal si no se entiende como un conjunto. La libertad individual, la responsabilidad intelectual y moral que esta supone y la lucha contra el dogmatismo y la tiranía componen lo que se conoce como el aporte más significativo del filósofo austriaco al liberalismo político y la lucha contra el tribalismo.

Referencias

- Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo. Conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes, 1965. The National Gallery of Art, Whashington DC*. Bogotá: Taurus.
- Compton, A. (1935). *The freedom of Man*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Ribas*. México: Taurus.
- Popper, K. (1974). *Popper*. Barcelona: Grijalbo.
- Mill, J. S. (2001). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza editorial.
- Popper, K. (1994). *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*. Barcelona: Paidós. [Edición en alemán: *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. Munich: Piper, 1994.]
- (1996). *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós. [Edición en inglés: *In search of a better world. Lectures and essays from thirty years*. London: Routledge Champan and Hall, Inc., 1984.]
- (2002). *La miseria del historicismo. Trad. de Pedro Schwartz*. Madrid: Alianza editorial. [Edición en inglés: *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.]
- (2005). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Técnos. [Edición en inglés: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford University Press, 1972.]
- (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós. [Edición en inglés: *The Open Society and Its Enemies*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press and Routledge & Kegan Paul Ltd., 1945.]
- (2006b). *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Alianza editorial. [Edición en inglés: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. London and New York: Routledge, 1976.]
- Rodríguez, R. (2001). Schopenhauer y los grandes enigmas de la filosofía, en J. Villacañas, *La filosofía del siglo XIX. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (pp. 85-112). Madrid: Editorial Trotta.
- Schopenhauer, A. (2000). *Sobre la libertad de la voluntad*. Madrid: Alianza editorial.