

## ¿Popper aristotélico? Logos, crítica y sociedad abierta

Aristotelian Popper? Logos, critical and open society

JOSE MANUEL CHILLÓN\*

**Resumen:** Este artículo trata de investigar en qué medida la filosofía práctica de Aristóteles puede ofrecer un fundamento sólido a la filosofía popperiana, en especial a su interés por fundar una democracia en términos de sociedad abierta. Propongo que se entienda la sociedad abierta, siguiendo a Aristóteles, como aquella comunidad política en la que, al *poder ser de otra manera*, cabe la deliberación, la discusión, la crítica y, por tanto, la capacidad de construir un futuro determinado sólo por lo que los hombres quieran hacer con su libertad. Si esto fuera así, a la racionalidad y a la sociabilidad, como notas distintivas de la especificidad de lo humano según Aristóteles, podría sumarse la concepción popperiana de la apertura.

**Palabras Clave:** Popper, Aristóteles, sociedad abierta, logos, crítica, historicismo.

**Abstract:** This paper is to investigate in what sense Aristotle's practical philosophy can provide a solid basis for Popper's philosophy, especially for his interest in founding a democracy in terms of open society. I propose that the open society is understood, following Aristotle, like the political community in which, to can be otherwise, It is possible deliberation, discussion, criticism and therefore the ability to build a future determined only by what men want to do with their freedom. Therefore, to rationality and sociability, as hallmarks of the specificity of the human, is added here the opening.

**Key words:** Popper, Aristotle, open society, logos, critical, historicism.

### 1. Introducción

«No me gusta Aristóteles»<sup>1</sup>, escribía Popper de forma tajante. Y es que, la concepción del conocimiento del Estagirita, en términos de *epistème* (saber de lo universal y de lo

---

Fecha de recepción: 27/11/2013. Fecha de aceptación: 17/03/2014.

\* Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Valladolid. [josemanuel@fyl.uva.es](mailto:josemanuel@fyl.uva.es). Líneas de investigación: Husserl, Aristóteles y Popper. Trabajos más recientes: «Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1253a de Aristóteles» en *Dilémata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 14, 2014, pp. 61-83 y «Sense and responsibility. Invitation to Husserl's phenomenology» en *Meta. Research in hermeneutics, phenomenology and practical philosophy*, vol 7, 52-75, 2015.

1 Popper, K., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 16: «Resulta extraño que por más que Aristóteles sea un teísta (...) sea él quien rompa con la tradición de

necesario), no incorporó nunca la posibilidad del error como compañero de viaje del conocimiento humano. Los saberes teóricos, según la célebre clasificación aristotélica, resultan del conocimiento de lo que no puede ser de otra manera, de lo necesario. Saberes con una apodicticidad tal y como corresponde a una noción de conocimiento que tiene como modelo el conocimiento matemático. Sin embargo, según Popper, ese concepto de conocimiento que ha acompañado a Occidente desde el saber intuitivo de Platón hasta el verificacionismo del Empirismo Vienés, ni explica cómo funciona la ciencia ni da razón de la naturaleza del conocimiento humano. Difícil proyecto se nos presenta cuando ya de antemano, el propio Popper, rechaza sentirse interpelado por la filosofía aristotélica.

A mi modo de ver, la base de todo el distanciamiento popperiano de Aristóteles reside en la tajante división del conocimiento que establece el Estagirita. De modo que la crítica de Popper al aristotelismo tomaría casi la forma de la famosa *disputa del positivismo*. No es verdad, cree Popper, que el saber humano y social (saber práctico en Aristóteles) proceda de forma distinta al conocimiento científico de la naturaleza. O mejor dicho para el caso, no es cierto que la ciencia sea un conocimiento apodíctico sino que, como el conocimiento de lo que se refiere a los asuntos humanos, está repleto de incertidumbre. Todo conocimiento humano sigue las mismas pautas: ensayo y error<sup>2</sup>. Nuestra forma de acceso a la realidad es tan sumamente limitada y finita que, el encuentro entre hombre y mundo siempre implica un desajuste del que el hombre debe ser consciente. Un desajuste que tiene como consecuencia ineludible la aceptación de la posibilidad de estar equivocados. Y esto es lo que a una ciencia le hace ser ciencia: el conocimiento de la realidad en el que cabe la falsación, el conocimiento en el que hay lugar para la crítica.

Lo que intento aquí es justificar que esta nueva concepción de la ciencia, y sobre todo, su consecuente actitud falibilista puede encontrar un fundamento más sólido en la filosofía práctica de Aristóteles. Filosofía de la vida humana, esto es, más realista, más acorde con el hombre concreto, tal y como el propio Aristóteles la define en *Ética a Nicómaco* 1181b 15. El ámbito práctico es el ámbito de lo que puede ser de otra manera. ¿No puede entenderse así la capacidad crítica de la que habla Popper? ¿Y si el reconocimiento de lo que *puede ser de otra manera* fuera el fundamento ontológico que justificara la opción política por sociedades abiertas? ¿No detecta Popper que las sociedades cerradas están apoyadas en un erróneo concepto de científicidad que entiende el conocimiento en términos de saber irrefutable? Si esto es así, hallaríamos en la propuesta de Aristóteles un argumento más sólido para optar por la apertura

---

separar el conocimiento divino de las conjeturas humanas. (...) Lo que para Platón era una hipótesis científica se convierte en Aristóteles en *episteme*, conocimiento demostrable, y desde entonces ha continuado siendo así para la mayoría de los epistemólogos de Occidente».

- 2 «Dos de esos nuevos valores por nosotros inventados, me parecen de la máxima importancia para la evolución del conocimiento: la actitud autocrítica a la que debemos siempre aspirar y la verdad objetiva que debemos buscar (...) El primero de estos valores penetró por primera vez en el mundo con los productos objetivos de la vida, como telas de araña, nidos de pájaro o presas de castor; productos que pueden ser reparados o mejorados. La emergencia de la actitud autocrítica es el principio de algo aún más importante: de un enfoque crítico en interés de la verdad objetiva (...) De la ameba a Einstein hay un solo paso. Ambos trabajan con el método de ensayo-error. La ameba debe odiar el error, pues muere cuando lo comete. Sin embargo Einstein sabe que sólo podemos aprender de nuestros errores, y no ahorra esfuerzo alguno en hacer nuevos ensayos para detectar nuevos errores y eliminarlos de las teorías. El paso que la ameba no puede dar pero Einstein sí, es lograr una actitud crítica, autocrítica, un enfoque crítico» Popper, K., *Un mundo de propensiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 90-91

crítica que la endeble *fe irracional en la razón* de Popper. Un fundamento que no es otro que, cuando se entiende la ciencia, y no sólo la ética y la política, como un conocimiento que *puede ser de otra manera*, quedan inmediatamente descartados todos los programas científicos verificacionistas y dogmáticos así como sus consecuentes actitudes cerradas.

Para ello, comenzaré estableciendo las líneas generales del programa popperiano tomando como guía algunas de sus obras más relevantes. Proseguiré estableciendo las relaciones entre la característica específica del hombre, según Aristóteles, como ser con capacidad para el *lógos* y lo que Popper llama capacidad crítica o apertura, como nota característica de la racionalidad. En el punto siguiente me detendré a establecer en qué medida el proyecto de felicidad aristotélico (después de comprender al hombre como ser situado en el terreno de *lo que puede ser de otra manera*) puede vincularse con la noción popperiana de futuro. Por último propondré algunas conclusiones al respecto.

## 2. Panorama general de la filosofía de Popper

K. Popper es uno de los pocos filósofos contemporáneos en cuya biografía y bibliografía puede reconstruirse el complicado panorama de la filosofía del s. XX azuzada por los vaivenes políticos de dos guerras, y de dos ideologías opuestas: fascismo y comunismo<sup>3</sup>. Puede decirse, para empezar, que Popper es un filósofo a la vez conmocionado y decepcionado. Conmocionado por los sucesos que tienen lugar en 1917 y que le ponen sobre la pista de hasta qué punto la revolución adveniente, propia de los ideales comunistas, dispone a su gusto del sacrificio violento de vidas inocentes. Decepcionado porque los ideales del marxismo, como todo ideal de instaurar el cielo aquí en la tierra, someten la libertad humana y esclavizan la razón. Esta conmoción vital y esta decepción intelectual dejan un vacío en el joven marxista que pronto se rellenará con una convicción: la esencial conexión entre la razón y la libertad; el carácter pseudocientífico de las posiciones dogmáticas y la eminente vinculación entre ciencia y crítica. Y todo ello a partir de otro acontecimiento ocurrido también en Viena, esta vez en 1919. Una conferencia de Einstein en la que propone una nueva cosmología concentra la atención del joven Popper. Y lo hace por dos motivos: el primero, porque Einstein considera como uno de los argumentos a favor de su propuesta física, el hecho de que la mecánica newtoniana pueda comprenderse como una aproximación a su teoría de la relatividad y, su propia teoría, a la vez, como un camino hacia otra más general. El segundo, porque Einstein afirma la insostenibilidad de su teoría si no resiste o no se cumple la predicción macrofísica que exige<sup>4</sup>. Estos dos motivos orientan la mirada del joven Popper más allá de la actitud dogmática del marxismo, del psicoanálisis de Freud o de Adler. Y la orientan con una doble lección: el carácter progresivo de nuestro conoci-

3 «Creo que se podría hacer con éxito una Historia de la Filosofía del s. XX tomando como punto de partida las polémicas en las que intervino Popper (...) La crítica popperiana es pues, atalaya privilegiada desde la que se observa el panorama de la Filosofía del s. XX» Marcos, A., «Historicismo y falibilismo. Popper y la Ciencia de la Historia» en González, W. J., *Karl R. Popper: revisión de su legado*, Madrid, Unión Editorial, 2004, p. 406

4 La Teoría de la Relatividad lleva a prever dos consecuencias en relación a la acción gravitacional y su repercusión sobre las radiaciones luminosas. Una de ellas, la que exige la desviación de los rayos luminosos al pasar junto a una cantidad importante de materia, podrá observarse durante el eclipse solar previsto para ese mes de octubre del 1919.

miento y la necesaria apertura del conocimiento científico a la crítica<sup>5</sup>. Dos aspectos que fundan el racionalismo crítico popperiano y cuyo legado puede ser este: la concepción de la ciencia como un conocimiento constituido por leyes universales provisionales, abiertas a la posibilidad del error como condición de posibilidad de un mayor ajuste entre las teorías y la realidad. Y una democracia que pide a gritos romper con las vinculaciones violentas de todo extremismo historicista que entiende la ciencia como si de predicciones ineluctables se tratara. Si fue antes la necesidad de romper las pretensiones científicistas del Círculo de Viena mediante la crítica al proceder inductivo que lo sustenta y después su investigación práctica del falsacionismo lógico comprendido como falibilismo, o fue al revés y, por tanto, es su particular conmoción ética la que le lleva a la misión intelectual de derribar los presupuestos científicos del marxismo y de todo historicismo estudiando para ello el procedimiento de las ciencias naturales, no es ahora importante<sup>6</sup>. Lo que sí nos lo parece es asumir las dos consecuencias de esta *militancia* en el racionalismo crítico. La primera consiste en la aceptación del carácter conjetural del conocimiento y de la ciencia. La segunda, advierte de las consecuencias morales y políticas de sociedades *cerradas*, de sociedades intolerantes gobernadas por dogmatismos ideológicos en las que no se puede ser libre.

Estas son las claves fundamentales del pensamiento popperiano. Para comprenderlas mejor, sigamos brevemente el recorrido intelectual de nuestro autor.

Las tesis del Círculo de Viena, apoyadas en un estrechísimo margen de racionalidad, empequeñecen el quehacer científico y apocopan la propia filosofía. El Círculo de Viena había reconducido el quehacer de la filosofía al análisis de los enunciados en los que se expresan las ciencias: enunciados particulares en permanente conexión con la experiencia, como *conditio sine qua non* de su justificación racional. Este neoempirismo era a su vez una teoría del método científico cuyo criterio de verdad consistía en la verificación de los enunciados en la experiencia. Y así, la base empírica de los enunciados protocolares de las ciencias, la garantía del procedimiento de inducción completa y el rechazo a toda metafísica, aparecen, según la filosofía de la ciencia del Círculo vienés, como los pilares de todo quehacer científico que quiera conducirse por la senda de la racionalidad. Pero Popper detecta que estos presupuestos de base, en la teoría, adolecen de fundamento racional y, en la práctica, ni explican el procedimiento científico ni dan cuenta del progreso del conocimiento. De esta manera, vuelve a poner sobre la mesa, como ya lo hiciera Hume, el llamado *problema de la inducción*: no tenemos ninguna certeza de que de enunciados básicos, particulares y presentes, podamos extraer leyes universales, generales y que contengan enunciados de futuro. El carácter explicativo y predictivo de tal comprensión metodológica de la ciencia la haría

5 Puede encontrarse una explicación más pormenorizada de estos dos acontecimientos que marcan la trayectoria intelectual en Popper, K., *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos, 1977, p. 50ss.

6 ¿Era K. Popper un filósofo de la ciencia que después aplica su conocimiento al ámbito social? O ¿es al revés y entonces hay que pensar que llega a la filosofía de la ciencia después de buscar un fundamento ético a lo que está sucediendo en este momento? En definitiva, ¿cuál es la raíz de su pensamiento? Es Mariano Artigas con su libro *Lógica y ética en K. Popper*, el que pone en circulación el texto de una intervención de Popper dos años antes de morir en un congreso de Kioto. Artigas le da mucha importancia a ese texto y a partir de ahí interpreta el pensamiento de Popper de la siguiente manera: la filosofía popperiana está incentivada por problemas morales y desde ahí pueden entenderse sus conclusiones en filosofía de la ciencia. Una crítica de este libro y a la revolución hermenéutica que supone en la filosofía de Popper, puede verse en Zanotti, G. (1999), «Karl Popper: antes y después de Kyoto» *Arbor*, vol. 43, pp. 229-243

vincularse con un dogmatismo de escasa fundamentación racional. La ciencia, explicará Popper, no funciona así. Y por ello, y esto es lo que nos interesa, es preferible optar por el *falsacionismo* que, más que buscar leyes cerradas, propone teorías abiertas a la posibilidad del error. Y es que la aceptación del error, la posibilidad de encontrar teorías más adecuadas a la realidad y, en definitiva, la apertura, aparecen como marcas de garantía de la auténtica actividad científica, del auténtico carácter crítico de la racionalidad humana. De esta manera, la ciencia procede por *conjeturas* cuyas posteriores *refutaciones* (en lógica, el llamado *modus tollens*) nos invitan a buscar nuevas y mejores propuestas<sup>7</sup>. Una metodología así, a la vez que ahuyenta la obsesión por la certeza que marcó toda la modernidad, pone al científico sobre la pista del valor inabarcable de la verdad a la que, asintóticamente, el progreso científico tiene que tratar de ajustarse, como de hecho lo demuestra la historia de la ciencia.

Pero, ¿por qué hay que decir sí a la razón entendida como apertura crítica? ¿En qué se basa Popper para optar por algo que él mismo no asume como refutable? He aquí el origen de lo que él denominó *fe irracional en la razón*. Irracional no porque sea producto de una convicción cerrada o dogmática, sino porque es una decisión asentada en las consecuencias negativas de optar por el otro camino, consecuencias que conocemos y, lo que es peor, como acabamos de decir, consecuencias que otros ya han sufrido. Se trata, en este sentido, de un acto de fe entendido como una decisión a favor de la razón<sup>8</sup>. Aun así, en mi opinión en un argumento demasiado débil para sustentar en él toda una revolucionaria concepción del quehacer intelectual y del compromiso político. Haber acudido a la tradición, en especial a la aristotélica, hubiera fortalecido este fundamento. Esa, no puede olvidarse, es nuestra tarea en este trabajo.

¿Qué es esto de creer en la razón? ¿En qué consiste ser un racionalista? El propio Popper se presenta diciendo: «*Soy el último rezagado de la Ilustración (...) Esto significa que soy un racionalista y que creo en la verdad y en la razón humana*»<sup>9</sup>. Pues bien, analicemos el contenido de esa creencia. Optar por la razón es optar por la capacidad crítica, por la discusión racional, por la necesidad de un aprendizaje permanente. Una opción que pone sobre la mesa el carácter falible de nuestros conocimientos, incluso de los que creemos mejor asentados. Por eso, porque hay capacidad crítica, hay aprecio del error como compañero inseparable en la aventura del conocimiento y de la convivencia. Y sólo

7 Lo expresará muy bien Feyerabend, P., *Contra el método*, Barcelona, Folio, 2002, p. 12: «La ciencia como realmente la encontramos en la historia es una combinación de tales reglas y de error(...) El científico necesita una teoría del error que añadir a las reglas ciertas e infalibles que definen la aproximación a la verdad» De hecho, explicará más adelante, la electrodinámica clásica contiene la absurda consecuencia de que el movimiento de una partícula libre es autoacelerado y la teoría cuántica de campos a la que podría quererse consultar con objeto de desembarazarse de las dificultades de la teoría electromagnética clásica, contiene absurdos en sí misma tales como el de las energías propias infinitas. 44

8 H. Albert ha puesto en circulación el procedimiento escasamente racional que supone exigir a todo una fundamentación última. Obsesión fundamentacionista de la que se aleja el racionalismo crítico popperiano. El llamado «Trilema de Münchhausen» pone de manifiesto que una fundamentación última para todas nuestras tesis sólo tiene tres salidas: un *regressus* al infinito, una circularidad lógica o una interrupción del procedimiento. De esta manera quedaría a salvo esta opción por la razón aunque no tenga fundamento racional. Este fue uno de los puntales de la polémica entre Albert y Habermas quien acusaba a la posición del primero precisamente de decisionista. Una polémica que renovó la llamada «disputa del positivismo» entre Popper y la Escuela de Frankfurt en la persona de Adorno.

9 Popper, K., *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 260

la constatación del error es la prueba y el fundamento del aprecio por la verdad<sup>10</sup>. De esta manera, el principio fundamental del racionalismo crítico, por oposición al racionalismo clásico ‘fundamentacionista’, consiste en poner en valor la capacidad crítica entendiendo por ella un nuevo método no de prueba de enunciados sino de eliminación de errores. En contra de la epistemología del racionalismo clásico aparece la idea evolucionista a partir de la cual se forja una nueva epistemología<sup>11</sup> cuya misión consiste en decidir si una teoría es más apropiada que sus competidoras.

Por lo que respecta a la verdad absoluta –escribió Jenófanes– ningún hombre ha sido capaz de llegar a ella ni nadie lo logrará ni tan siquiera los dioses, ni nada de lo que yo diga podrá alcanzarla y ya en el supuesto de que alguien lo lograra, nunca tendría constancia de haberlo conseguido. La realidad no es más que una telaraña tejida con conjeturas<sup>12</sup>

La realidad existe y es siempre inabarcable para nuestras construcciones teóricas. A esa realidad le corresponde una verdad objetiva. Así las cosas, las teorías científicas, como construcciones intelectuales, pueden ser verdaderas o falsas si se corresponden con la parcela de realidad que intentan explicar. Ahora bien, puesto que nunca encajan a la perfección teoría y realidad o, al menos, no podemos tener la certeza de que así sea, todo lo que podemos decir de la realidad son meras conjeturas, a la espera de mejores y más perfectos ajustes. La verdad objetiva existe independientemente de que se teorice o no sobre esta realidad<sup>13</sup>. Y de este posicionamiento ontológico nace la actitud crítica: nuestras teorías no son más que conjeturas que, como redes, lanzamos a la realidad. Esas redes se van tupiendo como consecuencia del progreso del conocimiento. ¿Cómo se da este progreso? Tras el hallazgo de refutaciones, se proponen nuevas conjeturas que cada vez *capturan* más realidad y lo hacen de forma más perfecta. De esta manera, el proceso de investigación y el trabajo intelectual es siempre una tarea progresiva e inacabada, abierta a la crítica y dispuesta siempre a mejores y más perfectos ajustes entre nuestras teorías y la realidad.

10 Así lo expresa genialmente Spinoza: «Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est» *Ética*, II, 43

11 Cfr. Radnitzky, G., «La metodología falsacionista y su ecología» *Revista de Filosofía*, Vol. 1, pp. 27-41. (De la cita, p. 33). Lo interesante de este artículo reside en investigar hasta qué punto la fuente principal de la metodología falsacionista de Popper es la escuela austriaca de economía influida por las ideas de la filosofía moral escocesa del siglo XVIII de Adam Smith, David Hume o Ferguson entre otros. Cree Radnitzky que este influjo tendría como mediador a Friedrich Von Hayek, si bien, «este aspecto de la historia de la cultura permanece todavía ampliamente inexplorado» p. 30

12 Popper, *op. cit.* 1996, p. 249

13 «Sólo la idea de verdad nos permite hablar con sensatez de errores y de crítica racional y hacer posible la discusión racional, vale decir, la discusión crítica en busca de errores con el propósito serio de eliminar la mayor cantidad de estos que podamos para acercarnos más a la verdad. Así, la idea misma de error- y de falibilidad- supone la idea de una verdad objetiva como patrón al que podemos no lograr ajustarnos». Popper, K. *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 280. En el mismo sentido reflexiona Bunge: «Las teorías científicas y los diseños técnicos no son representaciones perfectamente fieles sino caricaturas más o menos logradas de cosas reales. Más aún, son perfectibles. Y cuando descubrimos que una teoría es falsa, lo hacemos contrastándola con la realidad. Análogamente, explicamos que un diseño es irrealizable cuando descubrimos que empleó hipótesis que no se ajustan a la realidad» Bunge, M., *Racionalidad y realismo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 55

### 3. Animales que hablan, animales abiertos. Prudencia y falibilismo

«Creo que he resuelto uno de los mayores problemas filosóficos: el problema de la inducción»<sup>14</sup>. Para nuestro autor es importante el falsacionismo no sólo porque erosiona la piedra angular del empirismo vienes sino porque precisamente, y así lo aclara en esa misma página, «esta solución, que ha resultado de una gran fecundidad, me ha permitido resolver muchos otros problemas filosóficos», problemas como los que trata *La sociedad abierta y sus enemigos*. Y es que una ciencia abierta sólo puede darse en una sociedad abierta. ¿Quiénes son los enemigos de esta sociedad, de esta convivencia política asentada en la racionalidad crítica? Aquellos que han promulgado el advenimiento de tiempos nuevos, que han sometido a los hombres al yugo del Estado y que han creído que la Ciencia de la Historia<sup>15</sup> arroja leyes universales que pueden predecir ineluctablemente el futuro histórico que le espera a la humanidad. Platón, Hegel y Marx, como los falsos profetas<sup>16</sup>, y el nazismo o el comunismo, como las ideologías extremas, son expresión de este dogmatismo científico, de la cerrazón política y del consecuente sufrimiento de la humanidad. No sabremos lo que es el bien ni dónde está, pero sí sabemos qué es el mal, lo que no queremos y por qué no lo queremos. La razón rechaza una sociedad así, una sociedad cerrada, porque ya sabe de sus consecuencias. Archipiélago Gulag o Auschwitz nos obligan a confiar en la razón también en política. El sufrimiento de los hombres y la tarea intelectual de saldar cuentas con los sistemas miserables que lo han provocado (de ahí *La miseria del historicismo*) llevan a la razón a propugnar órdenes políticos con menos esperanzas redentoras, pero con más apertura a la libertad. La versión política del racionalismo crítico tiene como consecuencia el que nadie pueda atribuirse la posesión de la verdad y de que, por tanto, a la convivencia política le sea consustancial la discusión crítica así como el hecho de que todo posicionamiento socio-político tenga que estar expuesto a la posibilidad de estar equivocado<sup>17</sup>.

Y aquí es donde se establece la conexión con Aristóteles. El Estagirita, por su parte, a fuerza de insistir en la concepción de la felicidad como autosuficiencia, también entendió que la vida humana tenía que ser decidida por cada cual tanto a nivel individual como público.

14 Popper, K. *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 15

15 Un estudio interesante sobre el historicismo criticado por Popper, así como sobre las relaciones entre sus presupuestos epistemológicos y su filosofía social puede verse en el capítulo, anteriormente citado, de Marcos, *op. cit.*, donde además el autor hace una apuesta por el falibilismo Popperiano como legado del filósofo para un buen planteamiento y resolución de los problemas que se le presentan en la actualidad tanto a la filosofía de la ciencia como a la filosofía política y a la disciplina en ciernes *filosofía política de la ciencia*.

16 Este iba a ser el título del libro tras haber barajado otros. La recopilación de los diversos títulos posibles que rondaron la cabeza de Popper, de sus consultores y de sus editores, nos explica hasta qué punto, la convulsión ideológica del momento obligó a sacar adelante un libro que no tuviera el nombre de Marx en la portada, por el consiguiente rechazo al que podría someterse. Una explicación historiográfica de este periplo puede encontrarse en Kiesewetter, H. (2001), «El nacimiento de *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper», *Anuario Filosófico*, vol. XXXIV, 2001, pp. 179-206

17 Popper, en diversas conferencias, reconoce que el punto más importante de su obra no fue bien entendido, Popper, K., *La responsabilidad de vivir*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 175ss. Según él, la clave de su opción por la democracia consiste en construir un régimen en el que pueda destituirse el gobierno sin derramamiento de sangre. «Se trataba de sustituir la gran pregunta platónica: ¿quién puede gobernar? por una pregunta radicalmente diferente: ¿Cómo podemos configurar la Constitución del Estado para que podamos desembarazarnos del gobierno sin derramamiento de sangre?» pp. 205-206.

La supresión del mundo eidético platónico deja al hombre sin paradigma, sin modelo sobre qué hacer o a dónde ir. Es, pues, necesario que cada comunidad pueda deliberar y decidir sobre qué hacer sin tener que contar con una regla previa a la constitución de la polis. No puede olvidarse que, según Aristóteles, ser libre es ser dueño de sí mismo<sup>18</sup>. Ser dueño de uno mismo, en sentido moral, es la capacidad de auto-gobernarse por la razón, por la capacidad para el *logos*. De hecho, podemos deliberar solamente acerca de todo aquello que podemos hacer por nosotros mismos<sup>19</sup>. Luego la propia noción de autonomía, esencialmente vinculada a la concepción de la ciudadanía, exige contar con la capacidad que el hombre tiene de comunicarse para decidir libremente, sin ninguna atadura o condicionamiento, y sin que nadie pueda atribuirse una opinión cualitativamente superior, qué acciones concretas ante las circunstancias particulares deben llevarse a cabo para conseguir la vida buena. ¿No son estos los rudimentos de lo que contemporáneamente Popper ha denominado sociedad abierta?

En mi opinión, se pueden analizar las características de la sociedad abierta popperiana siguiendo a Aristóteles en *Pol. 1253a*:

«La voz es signo de dolor y de placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»

El significar es propio del hombre precisamente porque el significado es algo más que una designación, no en vano los sonidos de los animales también indican y designan. La significación es algo más que una relación entre palabras y cosas o entre lenguaje y mundo. La significación necesita ser explicada en términos de una vinculación entre las palabras y las mutuas relaciones que se dan entre los que hablan. La facultad por la que el *logos* muestra lo útil (*sympheron*), lo dañoso (*blaberon*), lo justo (*dikaion*) y lo injusto (*adikon*) proviene precisamente de lo que el lenguaje significa acerca de las relaciones de los individuos entre sí subrayando, de esta manera, la necesidad de la polis constituida precisamente como comunidad de hombres con comunidad de sentidos<sup>20</sup>. El hombre tiene *logos* precisamente porque no todo está dicho, porque no todo está prefijado, porque la vida específicamente humana no está previamente pautaada. Sólo el hombre tiene *logos* porque sólo él está constituido como ser abierto. Esta es la diferencia específica con respecto al animal.

18 Aristóteles, *Política*, Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1996. De la cita, 1254a, 14-16. En adelante, *Pol.*

19 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. De la cita, 1140a 32-33. En adelante, *EN*.

20 «La convención por la que los sonidos del lenguaje o los signos de la escritura llegan a significar algo no es un acuerdo sobre un medio de entenderse sino que es el haber llegado a estar de acuerdo en lo que tiene de fundamento la comunidad entre los hombres y en su consenso sobre lo que es bueno y correcto» Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 517.



De hecho, de todas las actividades características de las comunidades humanas, sólo dos se consideraron netamente políticas: la acción y el discurso<sup>21</sup>. Así pues, la posesión del *logos*<sup>22</sup> le hace al hombre participe de una colectividad social constituida precisamente por la capacidad que tienen sus miembros de compartir significados. Esto es, decir algo con sentido, hacer un *logos* y no simplemente un conjunto de sonidos, exige una capacidad significativa que remite inmediatamente a un contexto supraindividual donde están los otros.

Vivir juntos es «compartir palabras y hechos»<sup>23</sup>. La posesión del *logos* le hace al hombre estar esencialmente referido a los otros para poder ofrecer significado a una vida en común, tanto como para establecer acuerdos que dirijan la convivencia política a donde los hombres quieran. Tener la capacidad para el *logos* es tanto como estar constituido como ser racionalmente abierto. Esta es nuestra tesis. ¿Cómo saber cuál es la opción correcta cuando hay que elegir qué dirección seguir o con qué medios actuar? La falta de exactitud y de necesidad de los saberes prácticos, al referirse a las cosas que tanto pueden ser como no ser<sup>24</sup>, hace que la incertidumbre sea el terreno propio de la acción humana. Esta falta de seguridad ante cómo proceder en el ámbito práctico explica la necesidad de la deliberación.

Es preciso compartir el sentido acerca de cómo llegar al fin querido, qué medios utilizar, por qué caminos transitar... Tareas deliberativas que constituyen la política, el ámbito por excelencia de lo que puede ser de otra manera. La necesidad de entenderse mediante la comunicación es tanto como la necesidad de sobrevivir en cuanto comunidad. Por eso, quienes viven en una polis deben alcanzar, por medio de la deliberación, nociones comunes sobre lo justo, lo injusto, lo bueno, lo malo... No en vano, toda deliberación pública es codeliberación. La Asamblea es el escenario más perfecto para la demostración de la igualdad ante la ley y para la exposición libre de la palabra. La libertad que acompaña al *logos* en la constitución de lo político está fundada precisamente en la contingencia y en el cambio constante que acontece en lo práctico<sup>25</sup>.

Es bien sabido que, para Aristóteles, el razonamiento práctico no pertenece a la *epistémé*<sup>26</sup>, precisamente porque la forma de estar en la verdad propia del saber prudencial, saber práctico por excelencia, es la de ser un saber de lo universal pero de lo no necesario. Aquí está, a mi modo de ver, la clave de la falta de conexión de Popper con Aristóteles. ¿No es el mismo hombre el que conoce que el que actúa? ¿Por qué hay que utilizar distintos patrones de racionalidad o, en términos aristotélicos, distintas formas de acercamiento a la verdad? Quizá, en mi opinión, uno de los argumentos aristotélicos más popperianos, tiene que ver

21 Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 39. Así prosigue Arendt, «la convicción de que la acción y el discurso son dos facultades que van siempre juntas y son las más elevadas de todas parece haber precedido a la polis y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. De hecho, la grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como «el agente de las grandes acciones y el creador de las grandes palabras» (Discurso de Fénix en *Ilíada IX*, 443)», p. 39

22 «El género humano dispone del arte y del razonamiento» Aristóteles, *Metafísica*, 980a 27; «El hombre es el único ser capaz de deliberación» Aristóteles, *Historia Animalium*, 488b 24. «La función del ser más divino es pensar y tener entendimiento» Aristóteles, *De partibus animalium*, 687a 9

23 *EN* 1126b 12

24 *EN* 1134a 30

25 «Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones y el hecho de que jamás ningún asunto humano esté quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todas las cosas y en todo el tiempo» (Platón, *Político*, 294ab)

26 *EN* 1142a 24

con el reconocimiento de que el hombre dedicado sólo al conocimiento teórico sería el más dichoso por aproximarse a la vida de los dioses pero, claro está, ese no es el hombre real. El hombre se sitúa entre la vida solitaria pero perfecta de los dioses y la vida solitaria e imperfecta de las bestias. Entre la animalidad y la divinidad se circunscribe la vida del hombre que tiene que habérselas con decisiones no del todo seguras, con medios no del todo válidos y con fines no del todo claros. La incertidumbre que Aristóteles piensa como el rasgo distintivo de la praxis humana, es el terreno en el que ha de entenderse toda acción humana, también, advierte Popper, la acción científica.

Aristóteles, además, presenta la herramienta moral para sobrevivir a la incertidumbre: la prudencia. La prudencia es la virtud moral que acompaña al hombre ante el riesgo inherente a toda acción libre, ante la incertidumbre constitutiva que significa vivir y, por tanto, tener que actuar. Por eso, precisamente, el hombre prudente no sólo conoce lo universal sino también lo particular: el terreno donde se juega la acción humana. El hombre prudente lo es no solo por saber sino por ser capaz de actuar teniendo en cuenta el término medio<sup>27</sup> en el que se haya la virtud. Un término medio ni geométrico ni aritmético sino un término medio medido ahora por el hombre que ya ha elegido y vivido de forma prudente. El hombre prudente es, en definitiva, el que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. Así lo explica Pierre Aubenque: «El *phronimos* de Aristóteles reúne rasgos cuya asociación hemos olvidado: el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la eficacia y el rigor, la lucidez precavida y el heroísmo, la inspiración y el trabajo»<sup>28</sup>.

El talón de Aquiles de la prudencia es el caso particular, siempre insospechado, imprevisible, no generalizable. El déficit de racionalidad epistémica que, contemporáneamente sería visto como un defecto, es tan esencial al ámbito práctico que de tal vacío científico depende la especificidad de la praxis humana<sup>29</sup>: tener que elegir mediante el discernimiento de lo correcto asentado no en reglas universales o en principios necesarios sino en la *aisthesis*, en la percepción<sup>30</sup>. Al hacer este elogio de la percepción, está elogiando la captación de lo particular y contribuyendo no a eliminar la perplejidad ante la decisión moral sino a mantenerla como distintivo de toda deliberación. Si supiéramos (en el sentido de *epistème*, es decir de forma universal y necesaria) qué hacer, no habría lugar a la discusión ni a la deliberación. En ese sentido, el hombre tendría la vida perfectamente pautaada. La racionalidad no sería determinante. Por ello, la opción por una racionalidad crítica y por su consiguiente actitud falibilista –en términos popperianos– es tanto más necesaria cuanto más abiertas están las posibilidades de vivir (sobre todo en una coyuntura de cambio como la de la política) y más inciertas resultan las respuestas sobre cómo hacerlo. Cualquier intento por suprimir

27 EN 1106b 36

28 Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 138. Más adelante añade: «A medio camino entre un saber absoluto que haría la acción inútil y una percepción caótica que haría la acción imposible, la prudencia aristotélica representa –al mismo tiempo que la reserva, verecundia, del saber– la oportunidad y el riesgo de la acción humana» p. 201

29 De hecho, explica Aristóteles: «No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calicles o a Sócrates. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces, pues es lo singular lo que puede ser curado» Aristóteles, *Met.* 980a

30 cfr. EN 1109b 18-23

esta incertidumbre y su consiguiente vulnerabilidad ética contaría como una expoliación de la riqueza de lo humano. ¿No es acaso la prudencia aristotélica la misma actitud crítica defendida por Popper? Así lo expresa Marcos:

Si algo caracteriza a la razón en el racionalismo crítico ese algo es más una actitud que la observancia de un supuesto método científico, y esa actitud no es exclusiva del científico, sino aconsejable para toda persona que en cualquier ámbito de la vida quiera obrar de modo razonable. Se trata, claro está, de la actitud falibilista<sup>31</sup>.

La búsqueda permanente de la verdad desbanca nuestras seguridades particulares, nuestros presupuestos dogmáticos y nuestras ínfulas de grandilocuencia. Y la humildad intelectual declara hueros los discursos a favor de los criterios de verdad para asumir la inmensa pequeñez de lo que somos y la grandeza de una misión que puede tildarse, teórica y prácticamente, como el mismo Popper titula su propia autobiografía: *Búsqueda sin término*. La discusión crítica, fundamento y expresión máxima de esta fe en la razón, se convierte en el presupuesto esencial del pensamiento libre del individuo que a su vez exige verdaderas condiciones de libertad que garanticen el pleno desarrollo de las libertades individuales. Libertad política, por tanto, para un pensamiento libre; sociedad abierta, en definitiva, para permitir el ejercicio político de una racionalidad crítica.

La vida humana, explica Aristóteles, es una existencia interpelada siempre por lo particular ante lo cual, «el enunciado universal puede no ser correcto»<sup>32</sup>. De modo que, la atención a lo particular ilustra la necesidad de la flexibilidad ética, como en el caso de los constructores de Lesbos cuya plomada «cede a la forma de la piedra y no es rígida»<sup>33</sup>. Esta falta de rigidez en los asuntos prácticos es la que funda la deliberación individual y pública en la medida en que la praxis no cae «bajo ninguna ciencia ni precepto, sino que los propios agentes deben contemplar en cada caso lo que se ajusta a la circunstancia, como ocurre también en la medicina y en la navegación»<sup>34</sup>. Porque los asuntos prácticos son mutables o carentes de fijeza, las virtudes se definen con relación a circunstancias contingentes que pueden estar sujetas al cambio. Pero además, hay que decir que otro rasgo de lo práctico es su carácter indeterminado o indefinible haciendo así hincapié en la complejidad de los asuntos éticos y políticos<sup>35</sup>.

«La prudencia –insiste Aristóteles– tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y este consiste en un bien práctico»<sup>36</sup>. ¿De qué depende entonces una buena deliberación, esto es, una auténtica comunicación entre libres e iguales sobre qué hacer o a qué aspirar, después de entender que la vida humana no se rige por reglas mecánicas

31 Marcos, A., «Prudencia, verdad práctica y razón posmoderna» en A. Velasco y A. R. Pérez (eds.), *Racionalidad teórica y práctica de la ciencia*, México, UNAM, 2009, pp. 10-28. De la cita, p. 12

32 EN 1137b 13

33 EN 1137b 30

34 EN 1104a 9

35 Cfr. Nussbaum, M., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, A. Machado libros, 2005, pp. 141-143

36 EN 1141b 3 y ss

rígidamente establecidas y, por tanto, está siempre abierta a la crítica?<sup>37</sup> «La buena deliberación –insiste Martha Nussbaum, 2005, 147– es como la improvisación teatral o musical, donde lo que cuenta es la flexibilidad, la sensibilidad y la apertura al exterior; basarse en un algoritmo no sólo es insuficiente, es un indicio de inmadurez y debilidad». De esta manera, según Nussbaum, al asegurar que la percepción es la norma de la racionalidad pública, Aristóteles está saliendo al paso de alguno de los ideales políticos de Esparta. Tucídides, a este respecto, recuerda cómo el rey Arquidamo, que entendía que los individuos no se diferencian mucho entre sí, recomienda confiar en una única regla que constituye una guía suficiente. En un contexto político así, la racionalidad entendida como capacidad crítica para saber qué hacer, está de más.

Sólo los hombres pueden percibir las circunstancias particulares en cuanto tal, imposibles de caer bajo ningún concepto universal<sup>38</sup>. Cuando la tarea creativa de vivir intenta explicarse como una concreción de conceptos universales, la capacidad crítica queda radicalmente anulada pues son las teorías las que marcan los procesos vitales independientemente de las decisiones de los hombres, poniendo así los cimientos de lo que Popper denominará sociedad cerrada.

La racionalidad de la praxis consiste no tanto en descubrir la verdad que la realidad esconde, cuanto en deliberar racionalmente si ha de hacerse esto o lo otro, para, efectivamente, elegirlo<sup>39</sup>. Y aquí es donde Aristóteles presenta de forma contumaz lo específicamente humano, no tanto en la facultad de desear (ya que la imaginación sensitiva se da también en los otros animales) sino en la capacidad para calibrar si ha de mantenerse vivo el deseo o ha de sosegarse tal intención, todo ello en función de su nivel de racionalidad<sup>40</sup>. La capacidad de deliberación es, pues, la diferencia específica de la praxis política del hombre, praxis que por ser siempre racional es siempre crítica.

La base antropológica del enfoque aristotélico radica en que el hombre está capacitado a través de su facultad deliberativa, y por su conexión con la potencia volitiva y con la facultad racional, para constituirse en su propia fuente de movimiento y de actuación («provocan el movimiento del alma tanto el deseo como el intelecto»<sup>41</sup>). Por ello, el deseo humano no es pura subjetividad espontánea sino que está transido por una capacidad deliberativa y racio-

37 Acerca de cómo el saber práctico prudencial es siempre abierto y no pautado, creo interesante la reflexión de Gadamer: «La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica es teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y de lo individual se convirtió para mí en la tarea filosófica central» Gadamer, *op. cit.* p. 317.

38 «La independencia de la acción política de la metafísica no es solamente de carácter práctico –vinculado a la imposibilidad de actuar en el mundo con reglas puramente abstractas– es la totalidad viviente en su irreductible heterogeneidad lo que le va a dar a Aristóteles la clave para la autonomía de las ciencias» Rossi, M. J., «Sobre la sutil articulación de metafísica y política en Aristóteles» en M. A. Rossi (ed.), *Ecos del pensamiento político clásico*, Barcelona, Prometeo, 2007, pp. 60-96. De la cita, p. 64.

39 Aristóteles, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2000. De la cita, 437a 7. En adelante, *De Anima*.

40 Las dos facultades que faltan al esclavo, motivo por el cual no es humano, son la facultad de deliberar (*to bouletikon*) y la de prever o elegir (*proairesis*).

41 *De Anima*, 433a 8.

nal<sup>42</sup>. Según Lledó, el bien que especifica el vivir y el obrar señala una frontera en la que la naturaleza humana comienza a desprenderse de su contexto animal al proyectar el vivir desde el cerrado y limitado mundo del *bíos* al amplio y difuso ámbito de la consciencia<sup>43</sup>. Y es aquí en la vida consciente, en la vida del animal que es capaz de deliberar, donde se logra asentar la felicidad humana que se ciñe a la, «práctica de un ser que tiene *logos*»<sup>44</sup>. De modo que la vida cerrada está más del lado de la animalidad que de la humanidad. Examinense los modelos concretos de sociedades cerradas y obsérvese cómo los hombres resultan sometidos por los sistemas políticos al anular sus capacidades específicamente humanas: libertad de acción, de elección y de expresión. Convirtiendo a los hombres sometidos, en palabras de H. Arendt, en *hombres superfluos*.

La deliberación es tanto más urgente cuanto más particulares sean las circunstancias que se imponen a la acción humana. Se debe oponer resistencia a la exigencia de establecer un criterio general exhaustivo para la percepción correcta y por tanto para la deliberación que alimente la decisión<sup>45</sup>. La deliberación está siempre apegada al momento concreto y particular de modo que su campo de trabajo es, precisamente, la contingencia de lo que ha de hacerse ante lo que está por venir. Y de lo que está por venir, del futuro en términos prácticos, no cabe el conocimiento de la verdad sino sólo la conjetura ante lo que es verosímil. ¿No es esta, exactamente, la convicción de Popper? ¿La incertidumbre ante el futuro (que Popper funda en la renovación de la crítica al principio de inducción) no es acaso la condición de posibilidad de la libertad del hombre que puede darse la vida que quiera?

#### 4. Felicidad en Aristóteles; futuro en Popper

La naturaleza verdadera de la felicidad, el bien final del hombre, puede definirse como una actividad del alma conforme a la virtud. Si la felicidad es una actividad específicamente humana de acuerdo con la virtud, debe estar en armonía con las capacidades más elevadas<sup>46</sup>. Y esa capacidad reside en el *nous*, el elemento rector que por naturaleza comprende las cosas buenas y divinas y que es, «divino de suyo o lo más divino que hay en nosotros»<sup>47</sup> y su actividad, de acuerdo con su virtud propia, es la felicidad perfecta. Evidentemente, esta actividad es el pensamiento filosófico. La vía del intelecto, en cuanto que contempla el conocimiento obtenido y busca saber más, cumple todas las condiciones que se consideran necesarias para la felicidad. «Puesto que el *nous* es el hombre más que nada, éste se aplica a la vida del intelecto y el hombre que lleva a cabo este tipo de vida es el más feliz. La vida de acuerdo con el resto de la virtud es secundaria, porque

42 *De Anima* señala que las facultades específicas del hombre son la facultad discursiva, el intelecto y el razonamiento. *De an.* 414b 16-415a 7ss.

43 Cfr. Lledó, E., «Aristóteles y la ética de la polis» en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 137-207. De la cita, p. 150.

44 *EN* 1098a.

45 *EN* 1126b 2-4.

46 *EN* 1177a 12-13.

47 *EN* 1177a 17.

sus actividades son meramente humanas»<sup>48</sup>. Tener *nous* es la posibilidad más propia del animal racional capaz de prever un fin final con vistas al cual queremos las demás cosas.

Ahora bien, por mucho que el ideal de la felicidad se mantenga a esa altura, su posibilidad ontológica pasa por el dominio de lo posible, es decir, por el dominio del ámbito práctico. De ahí que la aspiración a la felicidad en el ámbito de lo contingente sea la tarea capital de la vida común de los hombres.

Que las acciones humanas no computen del lado de la necesidad que rige el cambio de la *physis* no significa que gocen de una indeterminación que de por sí las haría irracionales por incomprensibles. La teleología que da sentido al aparente caos físico es un presupuesto necesario, también, de la vida moral. El hombre es parte de la naturaleza y, a la vez, su más noble habitante, su más excelso intérprete y su más genuino transformador. Pero eso sí, nunca a título individual. Esta es la diferencia entre el hombre y los demás animales: la capacidad que el hombre tiene de estar tan apegado a la naturaleza como distante para pensarla y darle significado, tan obligado por la naturaleza como dispuesto a modelar su inexorable rumbo.

Si la *praxis* otorga a la existencia humana el momento y el ahora de obligada atención, el *logos* proyecta esa vivencia instantánea más allá del tiempo dotando de estabilidad esa efímera condición vital del hombre<sup>49</sup>. No en vano, la cuestión de la felicidad puede calificarse como un problema dialéctico al no poderse resolver de una vez por todas mediante la identificación con un bien que hubiera que esforzarse por conseguir<sup>50</sup>. Por eso, en la conexión de lo insuperable del aquí actual y de la plenitud a la que se aspira (la felicidad como objetivo al que tensamos nuestra vida entera<sup>51</sup>) reside la capacidad crítica, en cuanto aquella capacidad que permite a los hombres ocuparse conjuntamente de sus asuntos, teniendo en cuenta que sus acuerdos siempre son parciales, pues es siempre posible hacerlo *de otra manera* y mantener su permanente búsqueda de realización. Esta capacidad previsor y anticipadora del futuro es exactamente la especificidad humana que nos hace capaces de aspirar a fines, de elaborar proyectos, de inconformarnos con lo que hay. Por eso es posible la búsqueda constante de la felicidad como fin que da plenitud a la existencia del hombre.

El futuro está abierto de par en par y depende de nosotros, escribe Popper. Depende de lo que hacemos y de lo que habremos de hacer (...) Y lo que hacemos y habremos de hacer, depende a su vez de nuestro pensamiento y de nuestros deseos, de nuestras esperanzas y de nuestros temores. Depende de cómo percibimos el mundo; y de qué tipo de juicio nos formamos acerca de las posibilidades ampliamente abiertas del futuro<sup>52</sup>. Tomarse en serio a Aristóteles implica derribar, como en Popper, los cimientos de todo historicismo. Desde

48 EN 1178a 7ss. «En efecto, sólo el animal que tiene en el *nous* su posibilidad más propia y elevada, indaga en qué puede consistir un fin que no sea solo fin para otro ulterior sino fin final con vistas al que queremos las demás cosas». Sánchez Madrid, N., «Areté, proáresis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles» en J. M. Navarro Cordón y N. Sánchez Madrid (eds.), *Ética y Metafísica. Sobre el ser del deber ser*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 27-58. De la cita, p. 55

49 Puede decirse que, en este sentido, los vivientes aspiran desde la futilidad de su tiempo a participar de lo divino en la medida en que es posible. Cfr. *De Anima*, 415a 29. He ahí la dialéctica entre tiempo y eternidad de cuyo equilibrio depende de alguna manera el otro que estamos buscando entre sabiduría y vida buena.

50 Cfr. Sánchez Madrid, *op. cit.* p. 50.

51 EN 1169b 29.

52 Popper, *op. cit.*, 1995, p. 203.

el momento en que se entiende que el ámbito práctico es de aquello que podría no haber sido así, desaparecen las notas de necesidad y apodicticidad con las que los historicismos y sus totalitarismos consecuentes han entendido la acción política. Aceptar que aquellos acontecimientos podrían no haber sucedido es aceptar la carga de la responsabilidad que tiene toda libertad humana cuando no puede quedar justificada por mandatos divinos o por leyes inexorables. Lo que Aristóteles explica es que, en este contexto deficitario de certezas, el hombre tiene que ser feliz. Precisamente porque, como hemos visto, es el contexto en el que el hombre hace lo que desea siempre que el deseo esté guiado la inteligencia. Quizá Popper evita conscientemente hablar de la felicidad en términos políticos, precisamente porque la tarea de la felicidad es una tarea individual y para nada –cree el Vienés– puede hacerse responsable de tan gran proyecto a la democracia. Pero, no coincidiendo con Aristóteles en la determinación de un fin que explique toda acción humana, sin embargo afirma con la misma rotundidad que el Estagirita que el proyecto de ser hombre es un proyecto radicalmente abierto y por ello, esencialmente crítico.

El hombre prudente pone su mirada en objetivos supremos que normalmente superan sus posibilidades e incluso sus capacidades, para manejar con la mayor lucidez posible los asuntos humanos más concretos y particulares. La acción política nunca es lo suficientemente perfecta como para colmar la felicidad humana, pues siempre existirá una sima que separe ese bien realizado del bien supremo pensado. Ese tránsito nunca recorrido, ese horizonte nunca alcanzado, le sirve al prudente de orientación, y a la comunidad política de marco abierto en el que contextualizar, otorgar un sentido y poder explicar sus acciones a sabiendas de que cualquier logro nunca cumplirá de una vez para siempre todas las expectativas por caer del lado de *lo que puede ser de otra manera*. Tal contexto de contingencia y libertad en el que se da toda acción moral ofrece al hombre la garantía de una perfectibilidad casi infinita a la vez que le recuerda, he aquí la paradoja, la provisionalidad de toda hazaña por muy excelsa que sea.

Futuro no es destino sino proyecto fraguado por la libertad. Por mucho que Aristóteles lo llame felicidad y Popper sienta vértigo al ceder el derecho de lo individual a lo público, uno y otro nos ponen sobre la pista de que la finitud, contingencia y libertad son señas de identidad tan humanas como la responsabilidad subsiguiente por poder haberlo hecho *de otra manera*.

## 5. A modo de conclusión

Porque se delibera sobre *lo que puede ser de otra manera*, quedan lejos de lo político la imposición y el autoritarismo de aquellos que pretenden gobernar siguiendo verdades instituidas e independientes del acuerdo mutuo. Y también quedan lejos quienes pretenden reducir la política a una secuencia de acciones pautadas extrapolables a toda comunidad. Ambas deformaciones explican todas las múltiples formas de sociedades cerradas. Aristóteles añadiría que esto sucede cuando no se respeta la especificidad de los saberes prácticos, que no pueden confundirse con los teóricos (ya que estos convertirían la política en el campo experimental en el que imponer verdades irrefutables) o con los saberes técnicos que degradarían el arte de la política para transformarlo en un instrumentalismo tecnocrático. Sin las notas genuinas de lo práctico, no podría fundarse la necesidad de la democracia. Popper

aceptaría el diagnóstico de Aristóteles a condición de ir más atrás: la confusión es todavía más profunda y consiste en aceptar que exista algo así como conocimiento irrefutable sobre lo que no puede ser de otra manera.

La tarea del leguaje, de la palabra, de la cultura, es inequívocamente la de domeñar mediante la razón los instintos instalados en la dimensión animal de la naturaleza humana. El hombre no es como los demás animales al saberse distante de la *physis*. Esta distancia es la que permite el espacio preciso para la libertad, una distancia, en la que Popper situaría la capacidad crítica, esto es, el reconocimiento de la posibilidad de estar equivocados. Es el *logos* el que permite lanzar al ser humano más allá de lo que tiene delante y pensar en nuevas posibilidades, en nuevos fines que ajusten mejor la acción colectiva al *telos* de la felicidad. El futuro, en cuanto tiempo pensado de lo por-venir, es una dimensión temporal propia del hombre precisamente por su capacidad de aproximarse a la verdad *buscándola sin término*. La capacidad crítica viene determinada precisamente tanto por la insatisfacción ante el presente que se vive como por la incertidumbre instalada en los asuntos humanos que, lejos de ser una muestra evidente de fragilidad por el déficit de seguridad ante lo que se hace, es la condición de posibilidad de la acción libre.

En sociedades complejas y plurales como las nuestras, donde las opiniones legítimas son múltiples y eventualmente contrarias o contradictorias, creo que es interesante volver a Aristóteles y a Popper para descubrir hasta qué punto, la reflexión y la deliberación garantizan no la decisión absoluta e indiscutiblemente cierta, sino la más racional posible en función de la realidad finita y limitada que somos y de las circunstancias siempre nuevas que nos toca vivir. Y sobre todo, para detectar las sutiles formas de cerrazón dogmática que nos amenazan constantemente.