

La sociedad abierta en el pensamiento del siglo XX (Bergson, Popper, Maritain)

Vittorio Possenti

Ninguna de las mayores realizaciones políticas hasta hoy (Polis, Imperio ecuménico, Estado nacional) pueden presentarse como modelos de *sociedad abierta*.

La cuestión de la sociedad abierta es un fecundo cruce de caminos de importantes problemas. Las diversas formas de entender el fin de la política, su relación con la ética y la religión, el papel social de la ciencia, etc., configuran distintos modelos de sociedad. Los interrogantes fundamentales con los que nos debemos confrontar son si la ciencia y la política constituyen elementos suficientes para edificar una sociedad abierta, o si es en cambio necesaria la aportación ética y religiosa. ¿La sociedad abierta debe serlo sólo horizontal o también verticalmente? Y, ¿puede serlo en el primer sentido si no lo es también en el segundo?

Bergson en *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) y, en un sentido muy diverso, Popper en *The Open Society and its Enemies* (1945) constituyen las posiciones más notables sobre la sociedad abierta, pero no las únicas: hay que añadir la filosofía de la política y de la cultura de Maritain y la reactualización por parte del cientismo tecnológico del saintsimonismo y su idea de la sociedad totalmente planificada, organizada y administrada, con miras a una comunidad universal de base científica.

La novedad y el interés de la cuestión, especialmente en la perspectiva bergsoniana, se pone de manifiesto si se la compara con algunas posiciones filosófico-políticas modernas: Hobbes y Hegel.

Concepciones de la relación social originaria: Hobbes, Hegel, Bergson

La idea entera de la sociedad y la política está contenida *in nuce* en la representación de la relación social originaria: según se presente como lucha, violencia y desconfianza o como relación abierta y de comunicación con el otro.

Hobbes niega la relación social misma como relación originaria. La sociedad humana surge de una situación presocial de enemistad y desconfianza frente a los otros. La sociedad surge del terror y el egoísmo, los pactos sociales se contraen por temor o ambición. De la antropología hobbesiana, mecanicista e instintual, surge una forma inferior de política, en la que el máximo bien es la conservación de la vida. Para Hobbes no hay valores éticos absolutos, ni trascendentes ni inmanentes: el criterio de valoración es la voluntad humana.

Aunque de modo diverso, también Hegel concibe la relación social originaria en términos de lucha. El despertar de la conciencia y la lucha por el reconocimiento conducen a la dialéctica del amo y el esclavo. Aunque la primera relación social, impregnada de antagonismo, evoluciona hacia formas amplias de socialidad —sociedad civil y Estado—, sin embargo, *in principium erat bellum*. Una parte notable de las filosofías sociales modernas conciben la realidad social o como derivada de un pacto provocado por una insostenible situación de anarquía, o como impregnada y dinamizada por la lucha.

En otra línea de pensamiento (Aristóteles, filosofía cristiana, en cierto modo, Platón) se concibe la relación social originaria de modo muy diverso y en sustancia más verdadero. Pese a la innegable presencia de tensiones y lucha, domina un deseo de comunicación, colaboración y reconocimiento. El otro no es el absolutamente extraño, sino uno que participa conmigo en la única naturaleza humana y con el que puedo entrar en una relación comunicativa de colaboración y respeto. La enseñanza bíblica lo confirma y añade que la relación entre Dios y los hombres es una relación Padre-hijos, que abre una nueva socialidad, pues los hombres se reconocen como hermanos.

Los análisis de Hobbes y Hegel carecen de integridad, pues descuidan la capacidad civilizadora de lo espiritual. Especialmente el Estado-Leviathán de Hobbes aparece como prototipo de *sociedad cerrada*. Lo diverso y lo abierto puede nacer a nivel espiritual: en el nivel de la ética, de la religión, de la cultura. Si la filosofía política moderna ha abierto nuevos caminos, el mérito no es del pensamiento de algunas de sus corrientes, sino de otras, cargadas de idealidad, en las que puede detectarse, tal vez disfrazada, una antigua herencia cristiana.

El interés y la lección de Bergson están en su acercamiento no excluyente a los diversos niveles de la vida social: biológico, ético y religioso. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* tiene en cuenta los datos etnológicos, sin fugas a un moralismo abstracto, pero sin excluir a los valores de las fuerzas que hacen avanzar la sociedad de una condición cerrada a una abierta. La historia no es pura repetición, sino *novitas* porque es también obra de la libertad.

En la sociedad cerrada tiene gran importancia el hábito para la creación de la cohesión social y el surgimiento de la obligación moral. Es una moralidad social más que personal basada en la presión social, que está destinada a la conservación del grupo y a la integración del individuo en un grupo homogéneo, dominado por el conformismo.

El paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta tiene lugar por el

impulso de los héroes de la vida moral, que rompen los lazos de la rutina y crean una nueva moralidad de apertura, movimiento y vida. El amor divino se infunde en el alma, que entra en contacto con el *élan vital*, principio de la vida. La moralidad abierta trasciende los confines de toda sociedad particular y abraza a todo hombre; es una moralidad humana, no simplemente social, vivificada por el amor. De modo analógico sucede con el paso de la religión estática a la dinámica: ésta rompe los lazos de la sociedad cerrada, supera el nivel del instinto, acoge el impulso de la mística. La verdadera base de la sociedad abierta es la religión dinámica, capaz de dar vida a la experiencia mística más completa, la de los grandes santos cristianos.

La gran idea de Bergson es que la institución social preeminente es la religión, abierta o cerrada, según el tipo de sociedad.

No es la lucha o el *status naturae* lo que está en el inicio de las sociedades humanas, sino un lento desarrollo de la sociedad cerrada a la abierta, en el que juegan un papel liberador clave la religión abierta y los hombres excepcionales. La sociedad abierta, para Bergson, debería incluir a todos los hombres y constituir la república universal. El cristianismo ha constituido el giro decisivo para la lenta formación de la sociedad abierta.

Las sociedades abierta y cerrada no existen en estado puro, sino como condiciones-límite entre las que se sitúan las sociedades reales.

Pese a que puede criticársele a Bergson la reducción de la obligación moral a presión social y la carencia de un acercamiento racional y metafísico a la ética, que la priva de la idea de la ley natural, su contribución a la teoría de la sociedad es inapreciable. Introduce nuevas perspectivas en la filosofía política cerrando la orientación de la modernidad burguesa, influida por las categorías de la lucha y la apropiación, y proponiendo la argumentación ético-política a un nivel diverso, en el que la ética y la religión abiertas son reconocidas en su papel creativo y social.

La sociedad abierta según Popper

La *open society* de Popper resulta de la convergencia de diversas líneas discursivas: la confianza en el progreso del conocimiento científico y en el uso social de la ciencia; la convicción de que la política debe convertirse progresivamente en una especie de ciencia tecnológica sostenida por una ingeniería social gradualística; su doctrina epistemológica, que usa con amplitud en el campo de la filosofía social. Además Popper defiende la sociedad frente a los que considera sus enemigos: Platón y el historicismo de Hegel y Marx, que pretende conocer las leyes de la historia y su futuro desarrollo y hacer de guías de los hombres, eliminando sus facultades críticas y el espacio para una política de reformismo gradual.

La política debe centrarse en los problemas prácticos con la ayuda de los métodos científicos, fundamentalmente idénticos en *todas* las ciencias, me-

dian­te hipóte­sis que pue­dan so­me­ter­se a pue­bas prác­ti­cas. Popper con­fia en la ca­pa­ci­dad de las cien­cias so­cia­les para ra­cio­na­li­zar la po­lí­ti­ca y no cree que el ám­bi­to prác­ti­co sea irra­cio­nal y acien­ti­fí­co. Popper con­fia en el acer­ca­mien­to in­de­fi­ni­do a la ver­dad y en la me­jora de la so­ci­e­dad, no me­diante im­pro­ba­bles pue­ros u­tó­pi­cos, si­no com­ba­tiendo los ma­les pue­sen­tes. Da gran im­por­tan­cia a al­gunas ver­da­des éti­cas, es­pe­cial­men­te el al­tru­ís­mo. Rechaza la au­to­ri­dad de lo es­ta­ble­ci­do y basa la so­ci­e­dad abier­ta en la ra­zón, la li­ber­ta­d y la fra­ter­ni­dad. La so­ci­e­dad abier­ta de­fiende y pue­me­ve las in­sti­tu­cio­nes de­mo­crá­ti­cas; es una so­ci­e­dad li­bre y la­ica que cree que el hom­bre debe jus­ti­fi­car su exis­ten­cia en sus ideas, en su re­spon­sa­bi­li­dad, en su tra­ba­jo y no en los mi­tos. Aun­que cree que es po­si­ble in­tro­ducir la ra­zón en la his­to­ria, no cede a un op­ti­mis­mo pue­con­sti­tu­i­do. El pue­ro no es ne­ce­sa­rio; se basa en el fal­i­bi­lismo: la bús­que­da in­di­rec­ta de la ver­dad, me­diante in­ten­tos de falsación de nue­stras teo­rías y la ca­za de er­ro­res.

No ob­stan­te, es in­con­gruente en la do­c­tri­na de Popper el re­chazo de la me­ta­fís­ca y la ad­misión, pese a todo, de va­lo­res y ver­da­des éti­co-pue­rí­cas. Para el ra­cio­na­lismo crí­ti­co la con­fian­za en la ra­zón y en los va­lo­res es una fe en úl­ti­ma in­stan­cia irra­cio­nal. Es pue­ferible por ello una ra­cio­na­li­dad in­te­gral, que no ex­cluya la ca­pa­ci­dad de la ra­zón para al­can­zar el ser in­te­li­gi­ble y ase­gurar un sa­ber me­taem­pí­ri­co y me­ta­his­to­ri­co, sin el que es di­fí­cil jus­ti­fi­car la fe en una so­ci­e­dad abier­ta y en los va­lo­res que la ani­man, en la de­mo­cracia y en los de­re­chos hu­ma­nos.

La so­ci­e­dad abier­ta de Popper, des­pue­ocupa­da por la tra­scen­den­cia, es he­re­de­ra del li­beral­ismo (en pue­spec­ti­va más cien­ti­fica que eco­nó­mica o po­lí­ti­ca) y lleva en sí un con­si­de­ra­ble peso del pue­ri­ti­vo pue­ro ilus­tra­do, sobre todo en el nivel éti­co. El lí­mite de la so­ci­e­dad abier­ta de Popper y de su elab­o­ra­ción fi­lo­so­fí­ca es­tá más en lo que nie­ga que en lo que afir­ma y con ello ar­ries­ga ha­cerla me­nos abier­ta. No se pue­fundiza en las pue­ri­ci­pales cues­ti­o­nes de la fi­lo­so­fía po­lí­ti­ca (au­to­no­mía, bien co­mún, pue­blo) de­bi­do a la re­duc­ción de los pue­ro­ble­mas po­lí­ti­cos y so­cia­les a cues­ti­o­nes cien­ti­fi­cas y t­é­ni­cas. Popper no ha dis­tingui­do su­fi­cientemente «pue­rí­co» de «t­é­ni­co», cayendo en un equí­voco que el pue­si­ti­vis­mo ha he­cho pue­frecuente.

Las con­ver­gen­cias entre la *société ouverte* de Bergson y la *open society* de Popper (y la de éste con la «fe se­cu­lar» de Maritain) pue­men pue­gun­tar­se si no será po­si­ble con­ci­liar ambas pue­spec­ti­vas in­ser­tando las ideas del se­gun­do en el ho­ri­zon­te del pue­ri­mo. La cien­cia sola no pue­de edifi­car la so­ci­e­dad abier­ta. Popper mis­mo pue­re pen­sarlo al ac­cep­tar la im­por­tan­cia de los va­lo­res mo­ra­les. Tam­poco la éti­ca basta por sí sola. Aun­que el mun­do de la po­lí­ti­ca y la so­ci­e­dad pue­ne­ce­ce al uniuerso de la mo­ral, para bien de la so­ci­e­dad abier­ta son ne­ce­sa­rios hom­bres que vi­ven el pue­no de la su­pue­mo­ral y la mística, en el que el hom­bre al­can­za la pue­ni­tu­d de la li­ber­ta­d y en­tra en re­la­ción ab­so­luta de pue­rsona a pue­rsona, entre Dios y hom­bre. Este es el mé­rito de Bergson, pese a sus lí­mites. La se­cu­larización irre­li­gi­osa es in­su­fi­ciente para al­can­zar la so­ci­e­dad abier­ta: La cien­cia y la mo­ral, más ade­cuadas, son tam­bién in­su­fi­cient-

tes. La sociedad abierta se puede edificar sólo a la luz de una representación religiosa trascendente que aparece con fuerza en el cristianismo de Tomás de Aquino, de Pico della Mirandola y de Jacques Maritain.

La ciudad fraterna según Maritain o la nueva cristiandad

La enseñanza ético-política de Maritain se centra en la persona y en la gran potencia de activación de lo espiritual en la historia. Frente a las antropologías materialistas y pesimistas, que conciben la relación social en términos de lucha, elabora una filosofía integral de la persona, atenta a sus polos material y espiritual, que sin olvidar el peso de la materialidad y el instinto, garantiza la prioridad del espíritu.

La fuerza de lo espiritual radica en el hombre entendido no sólo como individualidad instintiva y egoísta, sino como personalidad libre, expansiva, creadora, capaz de generosidad, de sobreabundancia, de entrar en relación con el otro en el amor. El polo material no concierne en realidad a la persona verdadera sino a su sombra, a la *individualidad*. El polo espiritual concierne a la *verdadera y propia personalidad*. El desarrollo humano de este polo va unido con la dialéctica del amor que se dirige, no a cualidades o cosas, sino a la persona, centro en cierto modo inagotable de existencia, de bondad y de acción, capaz de dar y de *darse* y de recibir al otro como don. Por la doble polaridad la relación social no es ni puro choque ni pura benevolencia. Pero la ambigüedad apunta a una elevación y a una cualificación de la relación social entendida como relación entre personas.

La metafísica de la persona de Maritain mantiene toda la cuestión en un sobrio realismo: el polo de la «individualidad» es una fuente de obstáculos en el camino hacia la sociedad abierta o «ciudad fraterna». Ella comporta la esperanza, no de que todos los hombres serán un día perfectos, sino de que el *estado* existencial de la vida humana y las estructuras de la civilización se acercarán siempre más a la perfección, cuya medida es la justicia y la amistad. La sociedad abierta o fraterna de Maritain es una civilización integralmente humana vivificada por el evangelio, vitalmente democrática, pero sin agotarse en la democracia: el humanismo teocéntrico o de la Encarnación, la rehabilitación en Dios de la criatura, capaz de adquirir una nueva y evangélica conciencia de sí, la idea de los deberes y derechos del hombre que surgen de la ley natural, definen su armoniosa arquitectura. El ateísmo es, por tanto, uno de los grandes enemigos de la sociedad fraterna de Maritain y también de la *société ouverte* de Bergson, pues el impulso espiritual del misticismo y de la santidad cristiana juega la función de elevar y cualificar el movimiento hacia la sociedad abierta. Tal movimiento está dirigido por el progresivo desarrollo de la ley natural en nosotros y florecerá plenamente cuando el evangelio haya penetrado la entera sustancia humana. *Homo homini homo* podría ser el lema de la sociedad fraterna del humanismo integral de Maritain, que ve en la ética, en la

religión, en la mística, en el arte los fundamentales factores creadores en la sociedad y que delinea con la figura de la «nueva cristiandad» un modelo coherente de sociedad abierta.

Homogeneidades y diferencias

En síntesis, el camino hacia la sociedad abierta universal queda mucho mejor trazado por las filosofías políticas fundadas en el realismo antropológico y en la valoración positiva de la religión abierta, que por las basadas en un pesimismo antropológico cerrado a todo influjo religioso.

Puntos comunes a las doctrinas de Bergson, Popper y Maritain:

La convicción de que las instituciones y el ethos democrático constituyen un ambiente muy favorable para el desarrollo de la sociedad abierta. La democracia es, sin embargo, condición necesaria pero no suficiente. Aquí Popper se muestra más optimista que Bergson y Maritain.

Los tres consideran que la sociedad abierta exige al individuo la asunción de responsabilidades personales directas y una fuerte iniciativa moral.

Acuerdan también en la individualización de los grandes enemigos de la sociedad abierta: el espíritu cerrado y tribal, la mentalidad mágica, el irracionalismo, una moral sectorial egoísta y no universal, la fijación social, la tentación de hacer callar a la conciencia, de hacer prevalecer el instinto y de limitar la atención a quien es de la propia estirpe, el espíritu de intolerancia y de violencia, el desprecio del hombre, etc. Detrás de la sociedad cerrada late la idea de que el hombre es sólo parte del grupo social, que es medio; la estrella polar de la sociedad abierta es, en cambio, que el hombre es fin en sí.

Los tres son favorables a una profunda reestructuración política del mundo y ven en el advenimiento de instituciones políticas mundiales un importante momento de la marcha hacia la sociedad abierta como comunidad universal.

Existen también divergencias que impiden hablar de una teoría común de la sociedad abierta. Popper se opone drásticamente y con escaso fundamento a la teoría de Bergson. Maritain recoge elementos de uno y otro, trascendiéndolos en un plano de síntesis y de profundidad en el que pierden sus unilateralidades y sus oposiciones recíprocas.

Popper no pone en juego una verdadera filosofía de la persona y de sus modos de apertura a la integridad del ser: a la trascendencia, a la ley moral, a la revelación religiosa, a las enseñanzas de la razón y del amor. La sociedad abierta de Popper parece imperfectamente abierta y agnóstica precisamente en las cuestiones esenciales. El aprecio casi exclusivo por parte de Popper de la ciencia y el libre debate le llevan a considerar cerradas todas las sociedades no

basadas en el racionalismo crítico. Con ello incurre en una simplificación que erige en modelo universal las sociedades occidentales de los dos últimos siglos. Con un esquema menos unívoco, que acepta un uso diverso de la razón abierto al influjo de la religión, es posible encontrar elementos de sociedades abiertas en sociedades y culturas no occidentales. De otro modo se cae en la contradicción de hacer de la sociedad abierta un nuevo particularismo, el del espíritu racionalista, crítico y científico de algunas corrientes filosóficas occidentales. La carencia más grave de la teoría de Popper consiste en la ausencia de una filosofía de la cultura (y de la historia), entendiendo por cultura el conjunto de las manifestaciones de la vida humana y aquello por lo que el hombre se hace más hombre. La ciencia, el uso crítico de la razón, la tensión moral que lleva a respetar al otro y atenuar sus males, son en realidad aspectos de la cultura, pero no toda la cultura.

El reduccionismo racionalista de la antropología de Popper a la dimensión pragmática olvida el uso contemplativo de la razón, su apertura al ser y a la trascendencia. La filosofía de Popper no se abre adecuadamente a esos problemas, con lo que la sociedad abierta que describe no es suficientemente abierta.

La mayor atención prestada en los últimos lustros a las ideas de Popper sobre la sociedad abierta que a las de Bergson y Maritain, ¿significa que la cultura hoy prevalente en Occidente no es capaz de pensar la sociedad abierta más que bajo la figura de la ciencia y el libre debate? La verdadera sociedad abierta debe serlo a todos los niveles auténticos de la vida humana. La sociedad abierta no es nunca una conquista definitiva, sino un difícil proceso ascensional hacia niveles cualitativamente más elevados; es un camino que se construye en la tensión entre apertura y cerrazón, entre vida y muerte, entre eternidad y tiempo, en la dialéctica entre las formas de la necesidad y las pasiones y las del deseo. Centrar la vida y la relación social sólo en la necesidad conduce a la sociedad cerrada. Los arquetipos sociales del proyecto tecnocrático y del marxista-leninista configuran en sustancia modelos de sociedad cerrada, pues la vida se concibe pobremente, desde la necesidad. Esto conduce a soluciones ateas, porque la necesidad como tal está determinada en sí misma y cerrada al infinito. ¿Es posible una sociedad abierta que no lo sea también hacia arriba?

Lo mismo sucede con las posiciones que hacen girar la vida humana en torno a los mecanismos de las pasiones, como el miedo, la voluntad de poder, la posesión, etc., que rechazan de modo más o menos declarado la fuerza histórica de la historia de la libertad, de la injusticia, de la religión y en general de lo espiritual.

Título original: *La società aperta nel pensiero politico del '900 (Bergson, Popper, Maritain)*.

Publicado en: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 2, Abril-Junio (1984) 269-291. Revista bimensual. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Largo A Gemelli, 20123 Milán. Italia.

Resumió: JOSÉ MARÍA VEGAS.