

Omar S. Herrera Rodríguez

## ¿Falsación o falsificación? Crítica de la incomprensión de Popper sobre Marx

**Resumen:** *Argumento en este trabajo que la crítica de Popper desarrollada en el libro La sociedad abierta y sus enemigos sobre el método de Marx, es tanto falsa en relación a la obra del pensador decimonónico alemán como inconsistente en la forma que Popper presenta su crítica. Así, propongo que la crítica popperiana de Marx merece sin dudas ser desechada.*

**Palabras clave:** *Marxismo. Dualismo. Profecía. Historicismo. Economicismo.*

**Abstract:** *In this work I argue that Popper's criticism about Marx's method in The Open Society and its Enemies is both false in relation to the work of the German nineteenth-century thinker and inconsistent in the way that Popper presents his criticism. Thus, I conclude that Popper's critique of Marx unequivocally deserves to be dismissed.*

**Keywords:** *Marxism. Dualism. Prophecy. Historicism. Economicism.*

### Introducción

En este trabajo demostraré que la crítica que realiza Karl Popper al método de Marx en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos* se basa en la falsificación de la obra de Marx; esto porque, Popper incurre en una serie de interpretaciones inconsistentes y falsas al momento de desarrollar su crítica. De esta manera me pregunto si la crítica realizada por el pensador vienés al

método de Marx es válida o si debe rechazarse por no conseguir falsarlo.

Me centraré únicamente en el examen del capítulo *El método de Marx*, el cual comprende tres grandes críticas: 1) la crítica al historicismo profético de la obra marxista, 2) la crítica al dualismo práctico de Marx y finalmente, 3) la crítica al economicismo de Marx.

Para sostener la refutación de las críticas popperianas a Marx acudiré al empleo del método crítico-empírico, con el fin de identificar la no-correspondencia entre la crítica popperiana y los hechos, entendidos estos últimos aquí, como el corpus objetivo que son los trabajos de Marx, ello en razón de la objetividad que el mismo Popper (2010) adjudica a las teorías, según su noción del tercer mundo.

Finalmente, importa señalar que existe como antecedente principal a esta discusión un amplio trabajo realizado en 1968 por el marxista británico Maurice Conforth, quien ha recordado que la pregunta base de Marx fue: ¿Cuál es la condición social para la vida social en cualquier lugar?, y que su respuesta ha sido la reunión de los seres humanos para producir sus condiciones materiales de vida. A partir de esa respuesta, Marx desarrolla todos sus conceptos centrales. Y esta teoría no ha sido falsada, a pesar de Popper.

Más recientemente, un artículo del profesor argentino José Pablo Slavín, publicado en el año 2008, ha dado también cuenta de las críticas popperianas a Marx, especialmente de la crítica al supuesto profetismo historicista en la obra de este último. Ambos trabajos conforman los principales antecedentes de este problema.



## ¿Marx profeta? Primera respuesta a Karl Popper

Popper (1982) comienza su crítica al historicismo marxista mediante una especie de *advertencia*, en la que indica que el marxismo es “la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa del historicismo, de todas las que hemos examinado hasta ahora” (269); el pensador vienes está pensando en el hegelianismo como antecedente y en consecuencia, en el marxismo como el precursor de este método de comprensión histórica.

Lo llamativo del caso es que el peligro del historicismo marxista en realidad no es un asunto de carácter científico ni epistemológico en sentido estricto, sino político, ante todo:

Profetizó sobre el curso de la historia y sus profecías no resultaron ciertas. Sin embargo, no es ésta mi principal acusación. Mucho más importante es que haya conducido por la senda equivocada a docenas de poderosas mentalidades, convenciéndolas de que la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales. (Popper, 1982, 269)

Cabe señalar al respecto que, Popper mantuvo durante casi toda su vida una abierta hostilidad en contra del marxismo. En su autobiografía intelectual, Popper (1974) expresaba su desencanto con el marxismo desde que tenía 17 años, al recordar un suceso del que fue testigo: varios jóvenes socialistas y comunistas fueron asesinados por la policía durante una lucha por liberar a algunas personas que la policía tenía bajo arresto. Popper responsabilizó a los jóvenes sobre la ocurrencia de este proceso, ya que la teoría marxista fue la causante de motivar el enfrentamiento, en cuanto exige el uso de la violencia y la lucha de clases.

Ahora bien, la cuestión metodológica del historicismo profético que denuncia Popper del marxismo, consiste básicamente en que Marx habría construido una teoría predictiva de las revoluciones, no obstante, no consiguió predecir el programa político del partido bolchevique:

El marxismo es una teoría puramente histórica, una teoría que aspira a predecir el curso futuro de las evoluciones económicas y, en especial, de las revoluciones. Como tal, no proporcionó ciertamente la base de la política del partido comunista ruso después de su advenimiento al poder político. (Popper, 1982, 269)

Tenemos aquí dos derivas del problema de la profecía marxista: 1) la teoría marxiana es una teoría histórica cuyo único objetivo es predecir evoluciones económicas y revoluciones y 2) la teoría marxista no proveyó los recursos necesarios para brindar al partido comunista ruso la base de su acción política una vez advenido al poder político. Aunque ambos temas serán analizados de forma separada por Popper, encontramos la enunciación delimitada de la hipótesis central de Marx y su falsador:

1. Hipótesis central: Predicción del curso de las revoluciones<sup>1</sup>
2. Falsador: Al menos no se predice el curso de una revolución.

De esta manera, Popper (1982) plantea haber demostrado que el método marxista es infructífero y estéril y, por tanto, no es capaz de estimular la labor de la ciencia. No obstante, la insuficiencia predictiva del marxismo no es un problema estrictamente marxista, sino que, es un problema de la forma en la que éste comprende la historia.

Esta deficiencia predictiva se debe a que el marxismo es, ante todo, una teoría *historicista*<sup>2</sup> de la sociedad, esto significa, según Popper (1980) que, tiene la intención de predecir la historia<sup>3</sup> a través “del descubrimiento de los «ritmos» o los «modelos», de las «leyes» o las «tendencias» que yacen bajo la evolución de la historia” (17).

Lo anterior tiene todavía un fundamento más profundo, pues Popper señala que Marx reprodujo, sin más, los sesgos mecanicistas de los materialistas que le precedieron: “Las “inexorables leyes” de la naturaleza y del desarrollo histórico, de Marx, revelan nítidamente la influencia de la

atmósfera laplaciana y de los materialistas franceses (Popper, 1982, 271).

Si el desarrollo histórico de los seres humanos se mueve bajo la conducción de leyes naturales y sociales inexorables, es decir, independientes de nuestras acciones y voluntades; los seres humanos únicamente podríamos contemplarlas, comprenderlas y con ello, desarrollar proyecciones o pronósticos: “Todo lo que un hombre de ciencia podía hacer en este caso, pensaba Marx, era pronosticar las tempestades y remolinos por anticipado” (Popper, 1982, 273).

De ahí que, según Popper, Marx habría delimitado el campo del actuar científico a la tarea exclusiva de predecir los acontecimientos futuros, por cuanto, los seres humanos no podemos hacer nada en contra de leyes que son inexorables. Este es, en síntesis, el argumento popperiano en contra del historicismo profético de Marx.

Para refutar esta crítica comenzaré desde la última observación y hacia atrás. Popper no ofrece ninguna prueba en su trabajo que permita demostrar que Marx ha reproducido sin más los sesgos mecanicistas de Laplace y los materialistas franceses. Más bien, dicha afirmación es extraña en la medida que, es de conocimiento común que la obra de Marx guarda un carácter diametralmente opuesto al mecanicismo, debido al influjo de la dialéctica hegeliana y de Epicuro.

Ya desde su tesis doctoral de 1841, Marx mostraba su fiel inclinación por la filosofía epicúrea en detrimento del determinismo de Demócrito. Su conclusión es tajante: “Epicuro es, por consiguiente, el más grande ilustrado griego” (2012, 109) y lo fue porque consideró en su tiempo el papel que la libertad, la autoconciencia y el azar desempeñan en la naturaleza:

Sale esta de su escondite [la autoconciencia singular-abstracta] y, liberada del disfraz material, trata, a través de la explicación por medio de la posibilidad abstracta –lo que es posible puede también ser de otro modo; de lo posible es también posible lo contrario–, de aniquilar la realidad de la naturaleza que ha llegado a la subsistencia. (Marx, 2012, 107)

Marx se inclinó por Epicuro porque éste ofrecía un marco de comprensión de la naturaleza en la que la libertad de la autoconciencia actúa en ella, tensionando las determinaciones de la necesidad. Ahora, para Foster (2000), esta escogencia no refleja simplemente las disputas que los jóvenes hegelianos desarrollaban a propósito de la filosofía antigua helenística; sino, más bien, encierra el conjunto del pensamiento de su época, por esta razón, Marx relacionaba al epicureísmo con la Ilustración y con el materialismo británico y francés.

Así, desde los comienzos de su pensamiento, Marx nunca defendió una concepción mecanicista del mundo, sea de la naturaleza o de la sociedad. Trabajos posteriores como los *Manuscritos de París*, *Las Tesis sobre Feuerbach* (en especial las tesis I, III, VIII y XI) y *El Capital*, son muestra de ello.

De esta manera, podemos rechazar que el marxismo reproduzca una suerte de ontología determinista; sin embargo, esto no es argumento suficiente todavía para rechazar en su totalidad la existencia de un historicismo profético en el pensamiento de Marx, cuando menos, uno atemperado.

Para esto último, el pensador vienés acudió al prólogo elaborado por Marx a la primera edición inglesa de *El Capital* de 1867:

“Cuando una sociedad ha descubierto” –expresa Marx en su obra *El Capital*– “la ley natural que determina su propio movimiento... aun entonces no puede ni superponer las fases naturales de su evolución, ni desecharlas de un plumazo. Pero sí puede hacer esto: abreviar y disminuir los dolores de su nacimiento”. (Popper, 1982, 272)

Lo extraño de esta referencia de Popper es que omite otro fragmento presente tan solo unos párrafos más adelante: “Revelan cómo hasta en las clases dominantes apunta el presentimiento de que la sociedad actual no es un inalterable cristal, sino un organismo sujeto a cambios y constantemente en proceso de transformación” (Marx, 2017, 47). También omite una indicación de muchísimo peso al respecto del fragmento citado, porque Marx se refiere al estudio de

“la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 2017, 46), la cual es el objeto de su trabajo.

Popper no acusa a Marx en ningún momento de contradecirse, pues pudo haber formulado una objeción aparentemente más coherente que la realizada, si se consideran estos fragmentos: por un lado parece que hay leyes inevitables en la sociedad y por otro, la sociedad es un organismo sujeto a cambios. Por supuesto, no hay ninguna contradicción, sino una enorme incomprensión de Popper sobre el fragmento que cita al aislarlo del resto del texto.

El texto en cuestión es un *prólogo*, en el cual Marx (2017) explica que su objeto de estudio es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio y que delimitará su estudio a Inglaterra porque es la *sede clásica* de este modo de producción; es decir, donde ha tenido su mayor asentamiento y desarrollo, tanto económico como político, a través de las legislaciones fabriles.

Marx ve que otras sociedades, distintas de la inglesa, padecen de un desarrollo desigual, pues sus estadísticas sociales son alarmantemente negativas al no contar con legislaciones fabriles, pero sí con una economía capitalista (Alemania). Tales condiciones adversas dificultan el desarrollo de la consciencia y organización de la clase obrera, de ahí que, éstas peleen al inicio por obtener garantías legales para la supervivencia de sus miembros.

De hecho, el propio Lenin (1961) reconocía la importancia de la existencia de un marco de legislación laboral que permitiera la organización obrera, dadas las dificultades que el movimiento padecía en escenarios de represión extrema y clandestinidad. A esto se refiere Marx con no poder saltarse ni abolir *fases naturales*, ya que, las organizaciones sociales necesitan de un conjunto de condiciones objetivas que les permitan enfrentarse a sus dominadores.

Asimismo, hace referencia a la disminución de los *dolores de parto*, es decir, del proceso revolucionario que acabaría en su momento con la sociedad capitalista, debido a que, la tenencia de ciertas condiciones objetivas puede contribuir a que la victoria del movimiento obrero se dé en un marco de posibilidades más ventajosas. No

se trata por tanto de ninguna ley exterior a las relaciones sociales y por tanto, inevitable para los seres humanos, sino, del examen de las leyes económicas predominantes en las sociedades moderno-capitalistas y de la construcción de condiciones, más o menos favorables, para la gestación y desarrollo de un proceso revolucionario.

Por eso el propio Marx decía en el mismo párrafo del fragmento citado por Popper: “Revestirá allí formas más brutales o más humanas, conforme al grado de desarrollo alcanzado por la clase obrera misma” (Marx, 2017, 45). Es evidente que, el grado de violencia con que los procesos revolucionarios se den, depende del grado de desarrollo de la consciencia y organización de la clase obrera y de su capacidad efectiva para constituir avances socio-políticos; dichos avances se obtienen a través de un proceso de luchas y conquistas sociales.

Con esto, encuentro que el segundo nivel de la crítica al historicismo profético ha sido refutado, en la medida que, para Marx las leyes de la economía no son independientes de los sujetos; por el contrario, el pensador alemán descubre que el problema del capitalismo consiste en la fetichización de la economía respecto del conjunto de relaciones sociales, asunto que trató desde 1844 en la teoría de la alienación y que, años después, analizó con sumo cuidado en su teoría del fetichismo de la mercancía.

Valdría hacer un breve señalamiento con el fin de profundizar un poco más esta refutación antes de continuar. ¿Qué entiende Marx por *leyes económicas*? El siguiente fragmento acerca del *método de la economía política* resulta esclarecedor:

En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango [e] influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. (Marx, 2011, 309)

Volvamos a Conforth (1968): la pregunta-problema de Marx consistía en descubrir cuáles

eran las condiciones fundamentales que posibilitaban la vida social; de ahí, la necesidad del estudio de la economía, entendida ésta como las condiciones de producción y las formas de organización que los seres humanos construimos en sociedad para garantizar nuestra supervivencia y desarrollo.

La economía, por tanto, se convierte en la explicación en última instancia, en la medida que, configura la base de la vida humana. Según sea la forma en que los seres humanos organicen sus medios de producción y reproducción, así se verán influenciadas las distintas relaciones que constituyan socialmente.

Véase que, Marx habla de *rangos e influencias* y no de relaciones de causalidad en un sentido determinista. Esto porque, siempre existe lugar a la libertad y voluntad humana para generar cambios y también, porque los intercambios metabólicos entre los seres humanos y la naturaleza se desarrollan en condiciones de relativa elasticidad y azar.

Por ejemplo, Saito (2018) explica que la *ley de la disminución de la tasa de ganancia*, en realidad no opera para Marx como una ley, esto porque, Marx muestra cómo el capital opera como *contradicción viva*, en la medida que, posee y/o genera contra-tendencias que propician el alza de la tasa de ganancia, aprovechando la elasticidad del mundo material: de la fuerza de trabajo, los avances científicos y la naturaleza.

Esta refutación al pretendido determinismo de Marx asesta un golpe duro a Popper, pero todavía no es contundente. Claro está que desmentir la lectura popperiana sobre la idea de *ley económica* de Marx pone en entredicho la base argumentativa que sostendría el carácter profético del historicismo, sin embargo, esto no significa que Marx no haya planteado una serie de profecías y haya errado sobre las mismas.

Este tercer nivel de la crítica de Popper a Marx en realidad no es difícil de criticar: Marx nunca planteó una profecía ni pretendió pronosticar el futuro de ninguna sociedad. Incluso en un texto tan abiertamente optimista como el *Manifiesto del Partido Comunista* sobre las posibilidades del movimiento obrero de generar un proceso revolucionario y destruir las bases del capitalismo, Marx (1974) se dedicó

principalmente a desarrollar una fenomenología de la lucha obrera y a explicar por qué son los es una clase con potencial revolucionario.

De hecho, Marx reconoció con total sinceridad los vaivenes del proceso de organización del proletariado: la competencia entre obreros, las articulaciones de la burguesía y el proletariado para luchar contra los vestigios de la sociedad feudal, los triunfos efímeros de los obreros, etc.

Por otro lado, Marx (1974) describió un escenario en el que, el capitalismo y el proceso de industrialización apuntaban al crecimiento del número de proletarios, la reducción de los salarios, el estallido de crisis comerciales por la competencia entre burgueses, etc. Sin embargo, dicho escenario en la teoría de Marx nunca es *causa* de la organización obrera ni mucho menos de la conformación de una revolución. Explicaré mejor ambas ideas.

No existe ninguna relación de causalidad entre condiciones objetivas (causa) y condiciones subjetivas (efecto); pues de lo contrario, se negaría la agencia/libertad de los sujetos sobre las condiciones objetivas. Marx tenía ya esto claro en 1847:

Las condiciones económicas habían transformado primero la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa es ya una clase enfrente del capital, pero no lo es aún para ella misma. En la lucha, algunas de cuyas fases hemos señalado, esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Y la lucha de clase a clase es una lucha política. (2002, 187)

Encontramos aquí con total claridad la cuestión del tránsito de la *consciencia en sí* y la *consciencia para sí*, posteriormente rescatada por el joven Lukács (2009) en su discusión contra la lectura mecanicista e ideológica que el PCUS divulgó y promovió sobre Marx y Lenin. Como puede observarse, la consciencia y acción revolucionaria del proletariado como clase se desarrolla en su lucha activa; el capitalismo únicamente coloca las bases de la constitución objetiva de una clase.



Cuando los dueños del capital expulsaron a los campesinos de sus tierras –eso que Marx (2017) denominó: *proceso de acumulación originaria*–, sentaron las bases de una nueva clase social: el proletariado; cuyas características principales son su ausencia de posesión de medios de producción y su inevitable necesidad de emplearse y vender su fuerza de trabajo como único medio para sobrevivir.

Pero, es solo hasta que esta nueva clase cobra consciencia de su situación de miseria y de los elementos que tienen en común sus miembros en primer lugar y, posteriormente, se organiza como clase, es decir, constituye sus intereses como los intereses de una clase que se organiza para conformar una lucha política, que ella misma cobra autoconsciencia de clase. De manera que, cualquier proceso revolucionario depende de un factor subjetivo no pronosticable; por tanto, no existe carácter profético en Marx.

Existe, por otro lado, un fragmento que se ha prestado a confusiones y que se encuentra en el mismo prólogo al que ha acudido Popper para intentar demostrar el historicismo profético del pensador alemán, aunque el pensador vienés no acudió a él en ningún momento:

Lo que de por sí nos interesa, aquí, no es precisamente el grado más o menos alto de desarrollo de las contradicciones sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Nos interesan más bien estas *leyes de por sí*, estas *tendencias*, que actúan y se imponen con férrea necesidad. Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir. (Marx, 2017, 44)

Sabemos que, para Marx, las sociedades no son inalterables, sino que son organismos cambiantes; de modo que, las *leyes*, que son en realidad *tendencias*<sup>4</sup>, tratan de imponerse sobre los seres humanos; esto es precisamente lo que Marx denuncia a lo largo de su teoría sobre el fetichismo y universalización de la forma mercancía.

Por otro lado, el señalamiento que hace Marx sobre el porvenir de los países subdesarrollados, no significa que existe una teleología inevitable del movimiento del desarrollo. Marx observa que

las leyes que operan en el modo de producción capitalista poseen cualidades universalizantes, de manera que, en caso de no ser contenidas (en este caso, por la acción de los movimientos revolucionarios), acabarán por impactar a todos los países y subordinar los modos de producción de todos los pueblos bajo la dirección del modo de producción capitalista.

De hecho, esto es efectivamente lo que ha sucedido en el mundo, aunque Marx (1980) restringía dicho alcance únicamente a los países occidentales, como hizo saber a Vera Zasúlich, en una carta que le dirigió el 08 de marzo de 1881, a propósito de la cuestión de la comuna rural rusa. Por eso, no podríamos entender este fragmento como una profecía.

Esto nos enlaza de forma directa con el último nivel de la crítica popperiana contra Marx: según Popper el pensador alemán nunca profetizó la base de la política del partido comunista ruso una vez que alcanzó el poder político. Este enunciado es problemático en dos sentidos. El primero lo he examinado ya, al decir que Marx nunca planteó ninguna profecía, por lo que, no sólo no hizo profecías sobre el advenimiento del comunismo en país alguno, sino que, tampoco predefinió una práctica política específica.

Marx lo expresó con las siguientes palabras:

En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de los primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas. (1974a, 411)

Burkett (2006) recuerda un elemento básico de cualquier construcción positiva de un proyecto social, de acuerdo a los planteamientos realizados por Marx y Engels: no hay un solo proyecto y eso se debe a que, para el marxismo, la construcción del comunismo es un proceso *metodológicamente pluralista e históricamente abierto*. De lo contrario, es decir, de establecer

un proyecto original restringido y predefinido, se violentaría la premisa de que la emancipación es una meta que debe ser conseguida por la propia clase trabajadora.

Lo que sí hizo Marx fue desembocar su investigación en el análisis de formaciones sociales no capitalistas, especialmente la *comuna rusa*, tal como ha sido estudiado por Shanin (1990), Dussel (1990) y más recientemente por Anderson (2010). Esto es importante de señalar porque, Marx observó que la comuna rusa podría constituir “el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia” (Marx, 1980, 61), por lo que, sin la necesidad de predefinir una práctica política, Marx brindó insumos para que, el proletariado y el campesinado ruso pudieran atender teórica y políticamente su realidad y, a partir de esto, construir sobre la marcha de su acción su propia teoría revolucionaria.

### ¿Marx dualista? Segunda respuesta a Karl Popper

El segundo problema que encuentra Popper en Marx consiste en la persistencia de un sesgo idealista en su teoría, mediante la reproducción de la dualidad cuerpo-mente. Para Popper (1982), Marx da un paso importante en la comprensión del desarrollo histórico al abandonar las explicaciones psicologistas de pensadores anteriores a él.

En contraparte, el sociologismo marxiano aportaría una serie de elementos de gran importancia para la comprensión de la historia y de sus instituciones sociales, puesto que, de hecho, la vida social determina a la conciencia. Sin embargo, al formularse el problema de este modo, Marx habría escindido la mente del cuerpo, cayendo en el dualismo típico del idealismo. Al respecto, me permito la cita en extenso de la crítica de Popper:

Hay un célebre pasaje en *El Capital* donde Marx declara que “en la obra de Hegel, la dialéctica está de cabeza abajo; es necesario ponerla nuevamente al derecho”... Su tendencia es manifiesta. Marx deseaba demostrar que la “cabeza”, es decir, el

pensamiento humano, no es en sí misma la base de la vida humana, sino, más bien, una especie de superestructura asentada sobre una base física. Se encuentra la expresión de una tendencia semejante en el siguiente pasaje “Lo ideal no es sino lo material una vez trasvasado al interior de la mente humana”. Pero quizá no se haya reconocido en grado suficiente que estos pasajes no revelan una forma radical de materialismo sino que indican, más bien, cierta inclinación hacia un dualismo de cuerpo y espíritu. Es, por así decirlo, un dualismo práctico. Si bien teóricamente la mente sólo era para Marx, aparentemente, otra *forma* (u otro aspecto, o tal vez, un epifenómeno) de la materia, en la práctica difiere de ésta, puesto que esa *otra* forma de ella. [...] En mi opinión, no puede apreciarse el marxismo y su influencia a menos que se reconozca este dualismo. (1982, 287)

La crítica de Marx a Hegel pasa por el reconocido pasaje de poner sobre los pies la dialéctica hegeliana; pero esto no significó que Marx rompiera con el dualismo mente-cuerpo en todos los sentidos; si bien, revirtió el orden explicativo de los factores mediante un enfoque materialista (la materia produce la conciencia); a nivel *práctico*, señala Popper, Marx sostiene el dualismo mente-cuerpo cuando de explicar la idea de la *libertad* se trata:

Marx amaba la libertad, la libertad real (pero no, ciertamente, la “libertad real” de Hegel). Y hasta donde a mí se me alcanza, siguió los pasos de Hegel en su equiparación de la libertad con el espíritu, en la medida que creyó que sólo podíamos ser libres en nuestra calidad de seres espirituales. Al mismo tiempo, reconoció en la práctica (como dualismo práctico) que somos espíritu y carne y, con bastante realismo, que la carne es, de los dos, el elemento fundamental. (1982, 287)

Dado que, la necesidad (material) es algo insuperable para la libertad (espiritual), tan sólo podríamos ser libres parcialmente: en la esfera de nuestro espíritu, porque nuestro cuerpo estaría condenado a trabajar para satisfacer el mundo

de las necesidades. Por esta razón, Popper señala que Marx encuentra en la disminución de la jornada de trabajo la clave de la ampliación de la *libertad inmaterial*.

Según Popper, la referencia a este pasaje del tomo tercero de *El Capital* “no deja ninguna duda acerca de lo que hemos llamado el dualismo de la concepción práctica de la vida, de Marx” (1982, 288). Esto porque, al igual que Hegel, Marx apuntaba a la búsqueda del reino inmaterial de la libertad, pero, al ser éste inalcanzable, los seres humanos debían procurar mejorar sus condiciones de trabajo.

De ahí que, el pensador vienés concluya: “La visión marxista del “reino de la libertad”, esto es, de una liberación parcial pero equitativa de los hombres de la esclavitud a que los tiene sometidos su naturaleza material, podría ser calificada, más bien, de idealista” (Popper, 1982, 289). Idealista en el sentido de que la *libertad* se mueve en los límites de lo espiritual, es decir, de lo mental.

Al mismo tiempo, este dualismo sería coherente con la concepción de la historia de Marx, según Popper, porque el desarrollo histórico humano es un proceso constante de expansión de la esfera productiva para la satisfacción de necesidades y, conforme hayan sido satisfechas las necesidades, los seres humanos tendrán que generar nuevas formas productivas y así, sucesivamente. A modo de fórmula podríamos exponerlo de la siguiente manera:

$$N_1 \rightarrow EP_1 \rightarrow N_2 \rightarrow EP_2 \rightarrow N_3 \rightarrow EP_3 \dots$$

Donde N representa las *necesidades* y EP la *esfera productiva*: la fórmula muestra que, cada práctica humana orientada hacia la satisfacción de necesidades conduce al progreso de la esfera productiva y consecuentemente, a la complejización y ampliación del campo de las necesidades humanas. En consecuencia, según Popper, solo sería posible la libertad espiritual para Marx.

Abordaré a continuación la respuesta a la crítica popperiana del dualismo práctico de Marx. Comienzo señalando con especial contundencia que, la referencia textual que hace el pensador vienés a la crítica de Marx a Hegel es de entrada inaceptable, porque de ella no es

posible inferir ningún dualismo, muchos menos un dualismo práctico.

En este *epílogo*, Marx discute con Maurice Block, quien acusó su obra de idealista; sin embargo, Marx se defendió en ese momento señalando que su método dialéctico es la antítesis del de Hegel y que sus fundamentos son también distintos, porque, a diferencia de Hegel, él no convierte el proceso de pensar en un sujeto autónomo, sino que, el proceso de pensar es la traducción que hace la mente humana de lo material: “lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana” (Marx, 2017, 57).

Es imposible inferir algún tipo de idealismo o de dualismo de este fragmento. Todo lo contrario, Marx unifica lo ideal y lo material, en la medida que, lo ideal se coloca como el contenido representacional que hace nuestra mente y nuestra mente, no existe independiente de lo material, porque la mente es material, como ya decía Marx en *La ideología alemana*: “El “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar “preñado” de materia” (1973, 31).

Marx defiende que, la consciencia y el lenguaje (podemos ampliar aquí, a lo mental) son productos socio-naturales, es decir, productos de las relaciones de producción y reproducción materiales de los seres humanos con la naturaleza y entre sí mismos, al mismo tiempo que, la consciencia de los seres humanos re-opera en el entorno natural, dotándola de sentidos y significados.

Ahora bien, la crítica de Popper da la impresión de que él no creyó su propia interpretación del dualismo cuerpo-mente en Marx y por eso realizó una extraña previsión para reenfocar el punto de atención de la crítica a la presencia de un *dualismo práctico*, el cual no se demuestra en el pasaje del *epílogo* de 1873, sino en un fragmento del tomo tercero de *El Capital* en el que Marx discute la cuestión del reino de la libertad.

Antes de examinar esta referencia en específico, refutaré la idea de que Marx creía en la libertad restringida a un sentido espiritual. Desde el año de 1844, como señala Duyanevskaya (2012), Marx habría prestado una especial atención al problema de la emancipación humana.

Por ejemplo, en su ensayo *La cuestión judía* (153), Marx criticaba que, en las sociedades



burguesas, la emancipación solo había alcanzado el nivel de lo formal-jurídico o de la *apariciencia*: “La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa con respecto a la política, su emancipación de la *apariciencia* misma de un contenido general.”

Por eso, la emancipación política de la burguesía escinde/enajena doblemente al ser humano: 1) de sí mismo, en cuanto el individuo contiene dos esferas contradictorias: como individuo igual-abstracto en su función ciudadana y como individuo desigual-concreto en su vida privada y 2) de sus pares, en cuanto el Estado y el Derecho sostienen y legitiman la *monadización* de los individuos, el distanciamiento de unos con otros, con el fin último de garantizar y proteger la propiedad privada.

De ahí que, Marx contraponga la *emancipación humana* a la emancipación política, ya que, la primera busca que: “el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales” (2009, 155). Esto porque, la emancipación política no es en realidad la revolución radical, sino la emancipación de solamente una parte de la sociedad: la liberación de la burguesía que instaure su dominio sobre el resto de la población.

La burguesía es incapaz de cumplir su promesa emancipadora porque el régimen del capital se asienta en la existencia del *trabajo enajenado* y la *propiedad privada*; por ende, en la reproducción de un ordenamiento social que empobrece a los seres humanos en cuanto que individuos enajenados.

Por esta razón, sólo la emancipación humana o social configura el vehículo de la real emancipación de toda la sociedad; en otras palabras, la construcción de la libertad real de los sujetos que se apropian conscientemente de los medios productivos para su propia reproducción vital en sociedad, a través de su asociación libre. Esto es de especial importancia, ya que, el modo de producción capitalista ha contribuido a la expansión de las posibilidades y potencialidades humanas de controlar la naturaleza, en ese sentido, de expandir su libertad de acción objetiva en el mundo; sin embargo, al mismo tiempo,

ha empobrecido material y espiritualmente a la mayor parte de las personas de todo el mundo; de ahí, la unidad de ambos estratos desde lo que –metodológicamente– discutimos la libertad.

Como podemos observar, la restricción a una supuesta *libertad espiritual* no guarda ninguna relación con la idea de libertad que Marx tenía, la cual se ha orientado desde el inicio de su pensamiento a la apropiación social de los medios de producción y de sus productos.

La verdadera idea de la libertad en Marx, se enlaza más bien, con la que éste desarrolló décadas después en su pasaje a propósito del *reino de la libertad*:

De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control efectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica. (Marx, 2017a, 933)

Popper incurre en un error básico de argumento al desarrollar una falsa analogía para explicar la idea de libertad de Marx:

Mente : Cuerpo :: Libertad : Necesidad

Esto porque, no es posible inferir de ninguna manera del pasaje anterior ni tampoco del pasaje referente al *epílogo* de 1873 la relación entre mente-libertad y cuerpo-necesidad. De hecho, para exponer esta relación Popper no acudió a ninguna referencia textual, sino que, simplemente se conformó con decir que Marx amaba la libertad, pero no la *libertad real*, por lo que habría reducido sus intenciones a la búsqueda de la *libertad espiritual*.

Dado que la analogía es falsa, podemos más bien observar cómo la discusión entre reino de la libertad/reino de la necesidad, se expresó con mayor madurez y desarrollo en *El Capital* que en sus trabajos de juventud. En primer lugar, porque Marx ya no se refiere en abstracto a los seres humanos como seres genéricos, sino que, habla de los trabajadores libremente asociados y su relación metabólica con la naturaleza generando un mayor nivel de concretización.

Dado que, no existe ninguna libertad fuera de la materialidad, la libertad y la necesidad configuran una unidad dialéctica tensionada en permanente desarrollo recíproco. Pensar la libertad en un sentido abstracto, más allá de las relaciones reales que existen entre los seres humanos y los seres humanos con la naturaleza es pura *escolástica*.

Asimismo, el acto de trabajar para Marx (la transformación de la naturaleza para la satisfacción primaria y fundamental de las necesidades humanas) no constituye ninguna limitación a la libertad, sino que, es su potencia. Por eso, en uno de los pocos pasajes en los que Marx (1973) hace alusión a las sociedades comunistas, el trabajo desempeña un papel central en la auto-realización humana, eso sí, bajo condiciones distintas a las de la enajenación generada por la división rígida del trabajo y la apropiación privada de los medios de producción.

Los seres humanos libres, es decir, aquellos que poseen el control social y racional del proceso producto y que, por esta razón, consiguen

establecer una relación en la que dejan de ser dominados por la naturaleza<sup>5</sup> y también por cualquier sistema social de clases, son capaces el horizonte de posibilidades materiales y espirituales para su auto-realización y auto-producción.

Es evidente que, este proceso de liberación o emancipación no se restringe al ámbito espiritual (en el sentido reduccionista que Popper pretende adjudicar a Marx), sino que, vincula los procesos de emancipación material-espiritual, puesto que ambas se relacionan como unidad dialéctica.

La reducción de la jornada de trabajo como acción inicial para la construcción del reino de la libertad no es, por tanto, una vía inicial a un restringido reino inmaterial e ideal de la libertad como señaló Popper, porque la libertad es también material, se construye y a su vez contribuye a la construcción del proceso racional de apropiación y comprensión de la naturaleza, por parte de los trabajadores.

### ¿Marx economicista? Tercera respuesta a Karl Popper

La tercera crítica de Popper a Marx refiere a su *economicismo*, o más precisamente, a la rígida explicación que Marx hace sobre la esfera de lo jurídico y lo social como mero reflejo o efecto de lo económico. Al respecto, Popper (1982) identifica tres sub-tesis a criticar. La primera refiere al limitado sentido con que Marx y sus discípulos desarrollaron el concepto *producción*, pues, aunque el primero lo entendía en un sentido amplio mediante el cual se cubría todo el proceso económico (producción, distribución y consumo), en sus trabajos tan sólo aparecería en su sentido restringido.

Por esta razón, Popper señala: “Tenemos aquí otro ejemplo de la ingenua actitud histórico-genética, de la creencia de que la ciencia sólo debe interrogarse acerca de las causas” (1982, 290). Este reduccionismo promovido por una falsa concepción de la ciencia, inhibe una comprensión más amplia de los fenómenos sociales, por cuanto desecha el examen de los efectos y los procesos.

La segunda crítica proviene de la continuidad de los conceptos hegelianos en la matriz de pensamiento marxista; por cuanto, según señala Popper, Marx se habría inclinado por identificar la *realidad* con el mundo material y la *aparición* con los pensamientos o ideas. Esta división permite generar la analogía: realidad-economía y apariencia-idea-sistema jurídico y social:

Lo que existe entre las condiciones económicas y las ideas es una interacción y no, tan sólo, una dependencia unilateral de estas últimas con respecto de las primeras. Lo que sí cabría afirmar, en todo caso, es que ciertas “ideas”, las que configuran nuestro conocimiento, son más fundamentales que los más complejos de los medios materiales de producción, según se verá tras la siguiente consideración. Imaginemos que nuestro sistema económico, incluyendo toda la maquinaria y todas las organizaciones sociales fuera un día totalmente destruido, pero que el conocimiento técnico y científico se conservase intacto, en este caso, no cuesta concebir la posibilidad de una rápida reconstrucción a breve plazo (en una escala más pequeña y no sin grandes hambres). Pero imaginemos ahora que desapareciese *todo conocimiento* de estas cuestiones, conservándose, en cambio, las cosas materiales. El caso sería semejante al de una tribu salvaje que ocupara de pronto un país altamente industrializado, abandonado por sus habitantes. No cuesta comprender que esto llevaría a la desaparición completa de todas las reliquias materiales de la civilización. (Popper, 1982, 292)

Según Popper, Marx comprende las relaciones entre *condiciones económicas* e ideas de forma unilateral, cuando en realidad, hay ciertas ideas (no todas) que son más fundamentales que los medios materiales de producción, como por ejemplo: son más fundamentales los conocimientos técnicos y científicos que, la maquinaria y las organizaciones sociales (cualquier cosa que signifique esto último, porque cualquier emprendimiento colectivo entre seres humanos configura una forma de organización social y esto es consustancial a la especie en cuanto social).

Pronto examinaré tanto la tesis de fondo como el experimento mental.

Por otro lado, esta crítica del unilateralismo de Marx tiene consecuencias práctico-políticas y no solamente teóricas. Popper critica la concepción del Estado de Marx y su incapacidad para comprender la complejidad de funciones que éste desempeña, por eso dice: “El estado no es, en suma, nada más que una parte del engranaje mediante el cual la clase gobernante lleva a cabo su lucha” (Popper, 1982, 300).

De nuevo, Popper señala que Marx reduce la comprensión del Estado a un mero instrumento del grupo económico dominante, porque mal-orienta el programa de investigación a la búsqueda de una definición esencialista del Estado adecuada a su comprensión unilateral de las relaciones sociales. No obstante, para Popper, esto es consecuencia de la posición esencialista y metafísica de la teoría de Marx.

Como equivocó el rumbo al formular un problema esencialista, Popper (1982) señala que Marx fue incapaz de observar la importancia que desempeña el Estado para la regulación de los problemas fundamentales que él mismo se había planteado: la falta de libertad real, la miseria de los seres humanos, etc.<sup>6</sup>

En este sentido, Popper contra-argumenta al marxismo a partir del programa político de su época: el keynesianismo. Explicando que, la historia actual da buenos ejemplos de que lo que hace falta es que el Estado regule tanto la esfera política como la esfera económica; puesto que, la no regulación de ambas, conduce a un ejercicio perjudicial de la libertad de unos sobre otros; más específicamente, de quienes tienen más fuerza respecto de los más débiles:

Si este análisis es aceptado entonces la naturaleza del remedio salta a la vista. Deberá ser un remedio *político*, semejante al que usamos contra la violencia física. Y consistirá en crear instituciones sociales, impuestas por el poder del estado, para proteger a los económicamente débiles de los económicamente fuertes. El estado deberá vigilar, pues, que nadie se vea forzado a celebrar un contrato desfavorable por miedo al hambre o a la ruina económica. (Popper, 1982, 306)

Más todavía, refuta la *actitud perezosa y contemplativa* de los marxistas (consecuencia de su mecanicismo) frente a la importancia de generar acciones políticas en beneficio de la sociedad:

El marxismo sostiene que es más que una ciencia y que su tarea consiste en algo más que en formular una profecía histórica. El marxismo sostiene que debe ser la base de la acción política. Critica la sociedad existente y afirma que él puede conducirnos a un mundo mejor. Pero según la propia teoría de Marx, no podemos modificar la realidad económica a voluntad, por ejemplo, mediante reformas legales. Lo más que puede hacer la política es “acortar y disminuir los dolores de nacimiento”. (Popper, 1982, 306)

Popper adversa esta actitud y refuta dichos argumentos señalando que, en lugar de la inevitabilidad de la caída del capitalismo y el crecimiento de la miseria planteada por Marx, sus efectos han podido ser revertidos mediante la acción política del Estado; pues de lo que se trata es de construir un *Estado interventor* y con ello, regular los problemas que se producen en una economía desregulada.

Finalmente, la tercera crítica proviene de la incompreensión de Marx a propósito de los conflictos de clase. Para Marx, según Popper: “A cada periodo particular de desarrollo económico corresponde un sistema social particular y lo que mejor caracteriza un periodo histórico es su sistema social de clases” (Popper, 1982, 296)

En este sentido, Marx habría reducido su comprensión de las sociedades capitalistas al enfrentamiento de dos clases sociales: el proletariado y la burguesía. Dado que existen leyes inmanentes e inevitables de la historia, el proletariado únicamente debe cobrar conciencia de su ser-clase y a partir de ahí, sentirse orgullosa de su misión histórica y de que su lucha conducirá a un mundo mejor de manera ineludible.

Sin embargo, Popper encuentra otra deficiencia del reduccionismo economicista de Marx: en la realidad, los problemas sociales no son siempre producto de la lucha de clases, sino que, pueden darse también por las luchas internas entre una misma clase. De manera que, el análisis de clases de Marx sería una

fórmula igualmente inexacta para explicar la dinámica social.

Con estas tres críticas se construye una sola crítica al economicismo de Marx y su incapacidad para dar cuenta de la esfera de la política y la vida social; el cual, sumado a su sesgo historicista, configuran una especie de camisa de fuerza a partir de la cual, el marxismo pierde toda su capacidad de conformarse como ciencia. Enseguida realizo la refutación de cada una de estas sub-críticas.

En primer lugar, la crítica sobre la reducción de las investigaciones de Marx y los marxistas a la cuestión de la *producción* en un sentido restringido no tiene ningún tipo de sustento. A lo largo de su vida, Marx realizó estudios en una amplitud de campos temáticos que incluyeron la ecología, la literatura, la etnología y por supuesto la filosofía, entre otras ramas del pensamiento. Pero más todavía, Marx nunca redujo su comprensión de la *producción capitalista* a la triada: producción económica de bienes-circulación-consumo; de esto es prueba su obra *El Capital*.

En ella, como señalan Osorio (2012) y Kohan (2013), Marx analizó la relación que existe entre el papel de las relaciones de poder o del Estado con la producción de mercancías o la economía en general. El capítulo dedicado al *proceso de la acumulación originaria* es un fiel reflejo de dicha dinámica, porque en éste, Marx reconstruye las relaciones de violencia y saqueo que la incipiente burguesía inglesa realizó sobre el campesinado nacional mediante el empleo de la violencia directa y de la violencia legítima-institucional del Estado.

Por otro lado, no es posible pensar el problema de la mercancía escindido de la cuestión ideológica y de la cuestión política que le subyace. El emblemático análisis del *fetichismo de la mercancía* nunca es planteado como un mero problema económico (entendiendo el concepto en un sentido restringido, asociado al que critica Popper de *producción*), más bien, como señala Harvey (2014), Marx aquí nos adentra al análisis de las relaciones sociales en una sociedad específica (la capitalista), donde las mercancías *aparecen* como el elemento común a todas las personas, pues éstas deben comprarlas y consumirlas para sobrevivir.



Precisamente, es el carácter de *apariencia* el que conducirá a Marx a descriptar el conjunto de relaciones sociales encubiertas por la forma-mercancía, que incluye desde las relaciones sociales entre los trabajadores que producen las mercancías hasta las relaciones entre los Estados que conforman el mercado mundial y los procesos de desarrollo científico y tecnológico que posibilitan la expansión del capitalismo a nivel mundial.

También podemos hacer referencia aquí a los numerosos trabajos acerca de los análisis “políticos” y coyunturales realizados por Marx a lo largo de toda su vida; en los que, la cuestión política siempre apareció en interrelación recíproca con la economía capitalista.

Esto nos conduce a la refutación de la segunda sub-crítica. Según Popper, Marx habría desarrollado una tesis reduccionista y unilateral, en la que la estructura (digamos, las condiciones económicas) produce a la superestructura (las ideas, o, Popper amplió después, el sistema jurídico y político de una sociedad)<sup>7</sup>.

Para respaldar su afirmación acude al *Prólogo* de la *Contribución a la crítica de la economía política*; sin embargo, si se revisa con atención las palabras de Marx en dicho texto, no es posible inferir ninguna relación de causalidad o determinación unilateral, por el contrario, Marx dice:

El resultado general que obtuve y que, una vez definido, sirvió de hilo conductor de mis estudios puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio (*Überbau*) jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por

el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. (Marx, 2011, 4)

De este fragmento, Popper desconsideró al menos dos especificaciones realizadas por Marx. La primera de ellas es que es el ser social el que determina la conciencia y no al revés; esto es tanto una prevención de idealismos filosóficos como una prevención de reduccionismos interpretativos como el realizado por Popper.

El ser social, como señala Gallardo (2019), comprende todo tipo de relaciones (culturales, políticas, económicas, jurídicas, etc.) y dentro de éstas, se encuentra el trabajo, mediante el cual se producen valores de uso. Si los seres humanos no producimos valores de uso a través del trabajo no podríamos sobrevivir. Esto es un hecho.

Ahora bien, en la relacionalidad del trabajo se constituyen también representaciones, costumbres, comunicaciones, es decir, subjetividades, que permiten discernir a los seres sociales sobre el propio proceso del trabajo. En otras palabras, el trabajo es una determinación fundamental de la conciencia y la conciencia se vuelva sobre el proceso de trabajo dialécticamente, alimentándolo, reconfigurándolo en el proceso.

La segunda es que, en ningún momento Marx señala que, la economía sea la causa de la conciencia, por lo que no existe ninguna relación de unilateralidad entre economía e ideas. La economía provee de una base a las ideas, pero no las causa y ciertamente, si los seres humanos no producen valores de uso, no contarían con el tiempo suficiente para construir formas de organización social perdurables en el tiempo, porque morirían en unos cuantos días al no poder reproducir la especie.

El experimento mental de Popper en este sentido es miope, en la medida que, la sobrevivencia del conocimiento técnico y científico, no sólo supone un tipo específico de seres humanos y de organización social capaz de comprender dicho conocimiento técnico y científico, sino también las condiciones materiales para poder sostener a la especie y la efectivización de dicho conocimiento técnico y científico. Digamos, los seres humanos necesitarán comer al menos una vez al día para poder construir un automóvil nuevamente. Al menos, Popper reconoce que



habrá hambre y esto lo acerca a Marx en lugar de alejarlo.

Por otro lado, la sociedad de salvajes en un país industrializado demandará igualmente condiciones materiales de vida para su reproducción; si considera ciertas cosas como *reliquias* o no, dependerá del modo de organización y relacionamiento social que sobre el proceso construyan. El segundo ejemplo de Popper presupone una formación social específica (a nivel económico, cultural, político) que miraría ciertas cosas como *reliquias*, por lo que no es un buen experimento mental de un posible punto de partida.

Más allá del Prólogo de 1859, Marx introdujo a lo largo de la *Introducción* de 1857 (texto omitido por Popper) la categoría de *totalidad*, la cual, inhibe cualquier tentación de adjudicarle análisis unilaterales a propósito de las relaciones entre estructura y superestructura e incluso, de intentar reconstruir las relaciones de sucesión histórica entre las mismas categorías que conforman la economía de una sociedad, puesto de lo que se trata es de examinar la forma en que se relacionan e interactúan estas categorías al interior de una sociedad.

Tampoco acierta Popper al asignar a Marx un análisis esencialista del Estado ni que éste es fruto de su teoría esencialista. Sabemos ya que, Popper omitió adrede la delimitación que hizo Marx de su objeto de estudio (las sociedades moderno-capitalistas) y hace lo mismo en su crítica del concepto-Estado, pues, aunque Marx nunca tuvo oportunidad de desarrollar un trabajo en torno a este objeto, sus reflexiones centrales sobre el Estado fueron específicamente sobre el tipo moderno-burgués. Esto puede observarse a lo largo de sus trabajos político-coyunturales y también en *El Capital*. Por tal razón, esta sub-crítica de Popper es falsa.

No ocurre así con la objeción que realiza a una concepción *instrumentalista* del Estado por parte de Marx. Efectivamente, en algunos pasajes, Marx reprodujo dicha visión, como ocurrió en su trabajo *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*; sin embargo, un estudio detallado de la obra de Marx lo habría llevado a observar con facilidad que tanto éste como Engels presentaron una evolución en su pensamiento

sobre este tópico hasta alcanzar una visión *relacional* del Estado.

Robert Jessop (1990 y 2013) encuentra que, a lo largo de la vida intelectual de Marx, éste consideró al menos seis distintas concepciones del Estado: 1) El Estado como institución parasitaria, 2) el Estado como epifenómeno, 3) el Estado como factor de cohesión social, 4) el Estado como instrumento de clase, 5) el Estado como poder público y 6) el Estado como sistema de dominación política con efectos específicos en la lucha de clases. Esta última, ha dado pie a un fértil terreno de investigación, en la medida que, en cuanto sistema de dominación en el marco de luchas de clases, el Estado condensa las relaciones de fuerza de los distintos actores en disputa.

Por otro lado, Popper muestra su sesgo optimista al plantear que los problemas de la desigualdad social pueden ser solucionados a partir de la intervención estatal en las sociedades capitalistas. Contrario a la advertencia de Marx, el Estado no ocupa ninguna reflexión crítica en Popper, sino que está posicionado como un ente neutro por encima de los conflictos de clase y los problemas económicos.

Basta considerar que, la propia historia se ha encargado de refutar la propuesta de Popper al mostrar cómo la dinámica expansiva del capital se ha encargado de consumir y retroceder una serie de políticas y programas sociales que, en su momento habían sido generados por la lucha de movimientos sociales a nivel mundial.

Finalmente, la tercera sub-crítica proviene nuevamente de la falta de lectura de Popper a la obra de Marx. El análisis de las sociedades a partir de la lucha de dos clases tan sólo es realizado por el pensador alemán bajo coordenadas altamente abstractas, como él advierte de forma constante.

Habría bastado con que Popper leyera trabajos como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* o *La lucha de clases sociales en Francia*, para percatarse de la presencia de distintos grupos, incluso en tensión, dentro de una misma clase social; por ejemplo, aquellos que Marx (1974a) denominó: burguesía industrial, aristocracia financiera, pequeña burguesía, clase campesina, etc.

En este sentido, la propuesta de Popper de analizar ciertos fenómenos socio-políticos, no como resultado de la lucha de dos clases antagónicas, sino, como resultado de los conflictos intra-classes, se encuentra ya desarrollado por Marx en sus análisis político-coyunturales.

## Conclusiones

Puedo afirmar con *certeza* que las tres críticas que Popper desarrolla sobre el método de Marx se encuentran completamente refutadas, en la medida que, ha sido posible demostrar que Popper realiza una interpretación infundada de la obra del pensador alemán, basada principalmente en: 1) la extracción de fragmentos descontextualizados y 2) la invención de ideas no presentes en la obra de Marx.

Es decir, la crítica de Popper no sólo fue construida a partir de errores de interpretación, sino a través de una serie de sesgos políticos y emocionales, encubiertos por una supuesta crítica lógica sin sostenibilidad empírica. Esto refuerza el propósito de este trabajo: rechazar sin dudas la crítica popperiana del método de Marx presente en su trabajo *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Otro defecto de la crítica popperiana ha sido enunciado en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo: los análisis de Popper no sólo extrajeron fragmentos descontextualizados de la obra de Marx, sino que, se limitaron a la revisión de prólogos, introducciones y epílogos de *El Capital*.

A pesar de que Popper ha sido un crítico refinado y profundo de una larga lista de pensadores, su crítica de Marx, por el contrario, carece de rigurosidad investigativa, tanto a nivel bibliográfico como metodológico. En este sentido, más parece que Popper representa un esfuerzo por distorsionar a Marx que por comprenderlo y criticarlo auténticamente.

De modo que, podemos sospechar que este trabajo del pensador vienés efectivamente fue un virulento ataque ideológico en contra de Marx, como él mismo pareció advertirnos indirectamente al inicio del capítulo décimo tercero de la obra en cuestión; pero jamás podrá considerar

como un digno trabajo intelectual para el aprendizaje de las futuras generaciones que pretendan examinar críticas sustentadas en contra del pensamiento de Marx.

## Notas

1. Con mayor detalle, Popper desarrolla estas características en el capítulo 19 de *La sociedad abierta y sus enemigos*, al señalar que Marx pensó en el advenimiento de la revolución bajo condiciones como: la presencia de clases escindidas (burguesía y proletariado), países capitalistas con desarrollo industrial, degeneración del modo de producción capitalista debido a la generación de miseria, etc. Por el contrario, la experiencia rusa tuvo otras características: no se desarrolló en un país industrial, el campesinado jugó un papel central, etc.
2. En *Miseria del historicismo*, Popper (1980) ofrece una síntesis de su argumento contra el historicismo:
  1. El curso de la historia humana está influido por el crecimiento de los conocimientos humanos
  2. No es posible predecir el crecimiento de tales conocimientos por métodos racionales predecir el curso de la historia humana.
  3. No es posible por tanto conformar una historia teórica o una ciencia histórica
  4. El historicismo por tanto no es posible.
3. Es evidente que Karl Popper es un férreo adversario de la pretensión de poder predecir el curso de la historia. Más interesante es señalar que incluso en este tópico existe una enorme influencia de Jenófanes en el pensamiento del intelectual vienés, tal como menciona en el segundo ensayo de *El mundo de Parménides* (Popper, 1999), al recalcar que fue éste el primer pensador que no se pensó como profeta, contrario a Parménides, Heráclito y Anaximandro.
4. A diferencia de una ley, la tendencia no posee la carga de necesidad de la primera. Podría interpretarse como la inclinación que un proceso tiene bajo conjunto de condiciones que pueden eventualmente ser alteradas por los seres humanos con mayor o menor grado de consciencia y en consecuencia, afectar la tendencia.
5. Obsérvese en este punto que, Marx no habla nunca de explotación irracional de la naturaleza, sino solo de condiciones dignas y adecuadas. Lo

anterior ha sido recientemente señalado por Burkett y Foster (2016), para objetar la crítica de un supuesto antropocentrismo prometeico en la obra de Marx.

6. Resulta evidente la contradicción de Popper en esta afirmación.
7. Es importante señalar aquí un acto de mala fe de Popper. Cuando éste hace referencia a la cuestión de la relación estructura-superestructura (303), indica en el pie de página 11, capítulo 15, que extrae dicho análisis de *El Capital* y del *Prefacio*; sin embargo, cuando debe indicar a cuál fragmento de *El Capital* se refiere, solicita observar la nota 13, del capítulo 14, la cual remite a su vez, a la nota 63 del capítulo 10, la cual es en realidad un análisis de *La República* de Platón. En otras palabras, Popper se inventa una referencia inexistente.

## Bibliografía

- Anderson, K. (2010). *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: Chicago University Press.
- Burkett, P. (2006). *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*. Nueva York: Saint Martin's Press.
- Burkett, P. y Foster, J. (2016). *Marx and the Earth*. Boston: Brill.
- Conforth, M. (1968). *The Open Philosophy and the Open Society. A Reply to Dr. Karl Popper's Refutation of Marxism*. London: Lawrence and Wishart.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El Capital*. México: Siglo XXI.
- Duyanevskaya, R. (2012). *Filosofía y Revolución: De Hegel a Mao y de Marx a Sartre*. México D.F.: Siglo XXI.
- Foster, J. (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Gallardo, H. (2019). *Franz J. Hinkelammert. Emancipación y Redención*. San Jose: Arlekin.
- Harvey, D. (2014). *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. Madrid: Akal.
- Jessop, R. (1990). *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*. Cambridge: Polity.
- . (2013). *The Capitalist State*. Oxford: Martin Robertson & Company Ltd.
- Kohan, N. (2013). *Nuestro Marx. Fetichismo y mercancía*. Madrid: La oveja roja.
- Lenin, V. (1961). ¿Qué hacer?. En: Instituto de Marxismo Leninismo del PCUS (ed.). *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú: Progreso, 117-278.
- Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: RyR.
- Marx, K. (1973). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- . (1974). Manifiesto del Partido Comunista. En: Instituto de Marxismo Leninismo del PCUS (ed.). *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú: Progreso, pp. 99-152.
- . (1974a). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En: Instituto de Marxismo Leninismo del PCUS (ed.). *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú: Progreso, pp. 209-306.
- . (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*. México: Pasado y Presente.
- . (2002). *Miseria de la filosofía*. Barcelona: Folio.
- . (2009). *La cuestión judía*. Iztapalapa: Anthropos.
- . (2011). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- . (2012). Los Manuscritos de París. En: Muñoz, J. (comp.). *Marx*. Madrid: Tecnos. 433-572.
- . (2017). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Siglo XXI.
- . (2017a). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo III. México: Siglo XXI.
- Osorio, J. (2012). *Estado, biopoder, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*. Barcelona: Anthropos.
- Popper, K. (1974). *Autobiography of Karl Popper*. En: Schilpp, P. (comp.). *The Philosophy of Karl Popper*. Illinois: Open Court, 2-184.
- . (1980). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.
- . (1982). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid: Paidós.
- . (1999). *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la Ilustración presocrática*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- . (2010). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- . (2012). *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología*. Madrid: Tecnos.
- Saito, K. (2018). Profit, Elasticity and Nature. En: Dullheim, J. y Wolf, F. (editores). *The Unfinished System of Karl Marx. Critically Reading Capital as a Challenge for our Times*. Cham: palgrave macmillan, 187-218. Shanin, T. (1990). *Marx y*

*la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo.*  
Madrid: Revolución.

Slavin, L. (2008). Las profecías de Marx: una refutación a Karl Popper. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 8, 35-55.

**Omar S. Herrera Rodríguez** (omar.herrera@ucr.ac.cr) es un investigador independiente. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: (2019) El problema

del terrorismo contemporáneo: aportes para su comprensión desde la crítica trotskista-leninista a los movimientos terroristas antes y durante la Revolución Rusa. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 72(148), 57-68; y (2019) Karl Marx y la cuestión colonial. *Revista Diánoia*, 64(82), 153-176.

Recibido: 24 de agosto de 2019  
Aprobado: 11 de febrero de 2020

