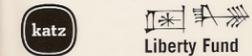


MICHAEL POLANYI  
**La lógica de la libertad**  
REFLEXIONES Y RÉPLICAS

conocimiento



SIN duda, la obra de Michael Polanyi es una de esas flores raras que con tal vez demasiada poca frecuencia pueblan el jardín de la filosofía (si puedo utilizar la imagen de Julio Caro Baroja). Como sucede de manera ejemplar con *Masa y poder* de Elias Canetti, el lector de *La lógica de la libertad* no puede dejar de experimentar la sugestiva y estimulante sensación de encontrarse ante unos originales y novedosos planteamientos surgidos de una reflexión radicalmente personal excluida de cualquier ismo, tal vez a raíz de la formación académica del autor o simplemente a causa de cierta intencionalidad, que, no obstante, atraviesan de lleno, arrojando sobre ellos una luz distinta, ciertos temas y problemáticas que se instalan en el centro del itinerario por el que ha discurrido buena parte del quehacer filosófico a lo largo del siglo XX. Las evocaciones en las páginas del texto de Polanyi a motivos centrales en la obra de autores como Husserl, Habermas y Kuhn, por citar tres figuras emblemáticas de la inteligencia del siglo pasado, son del todo significativas, pues hablan de la entidad, de la riqueza y del alcance de las reflexiones que anudan en su singular obra. El caso es que sus esfuerzos teóricos tocan de lleno aquellos elementos que la historia social, política y cultural del siglo XX ha llevado a primer plano. Y todo esto no por mera casualidad, pues la trayectoria vital de este polifacético intelectual húngaro, tendida entre 1891 y 1976, se

cruza con los más relevantes acontecimientos de los dos primeros tercios del siglo XX. La existencia de Polanyi fue dominada por la diversidad tanto en lo vital como en lo intelectual: de ascendencia judía, nacido en el seno de una familia que cultivaba los círculos intelectuales de Budapest, hermano del economista Karl Polanyi y padre de un premio nobel de química, vivió y trabajó intensamente entre 1920 y 1933 en Alemania, donde se casó, para emigrar posteriormente, como consecuencia del auge del nazismo, a Inglaterra, desarrollando en la Universidad de Manchester, primero, y en la de Oxford, más tarde, sus variados intereses intelectuales hasta su muerte. De la constancia de esta amplia diversidad de registros teóricos que dotan de singularidad a su obra a lo largo de esta vida inquieta dan sobrada cuenta su graduación en medicina y su posterior dedicación a la investigación química en lo que más tarde sería el Instituto Max Planck de Berlín, su conversión por esta época al cristianismo y, finalmente, el paulatino desplazamiento de sus investigaciones, cuya efectividad reconoció la Universidad de Manchester al crear para él la cátedra de Ciencias Sociales, al terreno de la economía, del derecho, de la epistemología y de la filosofía.

En *La lógica de la libertad*, probablemente, junto a *Personal knowledge*, su más relevante obra, Polanyi se ocupa de determinar los espacios de libertad que se constituyen en el seno de lo que califica como una *sociedad buena*; aquélla, declara, conformada por “un conjunto de hombres que respetan la verdad, desean la justicia y aman a sus pares” (p. 46). Una tal comunidad humana se perfila, además, como un fin en sí, revistiendo para Polanyi la dignidad de

MICHAEL POLANYI, *La lógica de la libertad. Reflexiones y réplicas*, traducción de Nora Ferrer, Katz editores/Liberty Fund, Buenos Aires y Madrid, 2009, 220 pp. ISBN España 978-84-96859-63-0. (*The Logic of Liberty*, 1951, 1998<sup>2</sup>).

un ideal de vida. Tal es el motivo declarado por el autor que dota de unidad a esta obra que, sin embargo, presenta una estructura fragmentaria, pues se compone de una serie de artículos de diversa procedencia producidos a lo largo de un período de casi diez años situado en torno a la década de los años 40. Y si ya en el prólogo se señala expresamente la imposibilidad fáctica, que no de principio, de elaborar su tema bajo la forma de un *sistema exhaustivo*, parece que la estructura paratáctica de la obra cumple sobradamente con la intención de Polanyi de desplegar una idea consistente de la libertad. A través de los diversos artículos, dispuestos diríase que concéntricamente y anudados por múltiples remisiones tendidas entre problemáticas colaterales, ésta va definiendo sus contornos y adquiriendo concreción. La tesis que recorre *La lógica de la libertad*, reproduciéndose en ella a múltiples niveles, propios de ámbitos tales como la filosofía de la ciencia, el derecho, la política y la economía, afirma que la libertad es la forma de ser de quien se compromete con un determinado conjunto de creencias. No por casualidad, los términos que componen el título de una pequeña obra publicada por Polanyi 5 años antes, en 1946, y disponible para el lector hispano desde 1961, que reza *Ciencia, fe y sociedad*, expresan tal vez mejor las conexiones involucradas por esa idea que la un tanto fría apelación a la lógica, en calidad de su modo de ser propio, de la libertad. En efecto, aquí se adelantan ya, entreverados de forma curiosa con algunas formulaciones relativas al mundo de lo paranormal que suscitan la sorpresa, los motivos sustantivos que componen *La lógica de la libertad*. Básicamente éstos son la naturaleza de la adhesión, o, más propiamente, la fe, de una comunidad humana a ciertas creencias para la que es relevante una forma concreta de libertad y la ciencia como ámbito intelectual paradigmático, pero no único, de esta estructura general que adopta la vida buena según Polanyi. Estos elementos constituyen justamente el hilo conductor, expresamente ofrecido por Polanyi en el prólogo de su obra, a partir del cual toda ella es legible en las coordenadas de una teoría de la libertad.

Sin embargo, dentro de este esquema general la variedad de registros que atesora el texto es realmente amplia. Se organizan éstos en dos grandes apartados que se entienden como ejemplos de su idea rectora. El primero de ellos está dedicado a la ciencia. Polanyi entiende que la libertad científica es el modelo preeminente de la libertad característica de una sociedad capaz de producir un bien intelectual como la ciencia y que ésta no es concebible sino como una institución que preserva la autonomía de quienes la practican. En torno a esta posición fundamental, a ella referidos y por ella vinculados, los temas destacados que se reparten los seis artículos de este apartado son básicamente tres: la defensa de la idea de una ciencia pura, la creencia como base y límite de la ciencia y la reivindicación de la libertad académica. Tras todo ello, se discuten en la segunda parte de *La lógica de la libertad* otros ejemplos o concreciones de esta concepción de la libertad pertenecientes a los ámbitos de la economía y de la política. En esta clave, los tres últimos artículos del libro se dejan leer como una crítica sin concesiones a cualquier práctica de planificación económica y como un reconocimiento de la, por el momento, irrebasabilidad de la forma capitalista de producción cuya lógica debe ser complementada, empero, con un Estado social. En vistas a ello, establece Polanyi una analogía entre el funcionamiento creativo de la libertad en el ámbito científico y la implementación de la producción en una economía que hace valer un sistema de orden espontáneo en base al cual se reviste de un carácter policéntrico. Sin embargo, el primero de los artículos que componen esta segunda parte de la obra posee una especial relevancia a causa de la conexión que establece entre la barbarie desencadenada en Europa en la primera mitad del siglo XX y la Ilustración, instalándose así en el centro de una meditación sobre la que han convergido las más ambicio-



sas tentativas de autocomprensión de la modernidad cuyo tono de manera única expresó Theodor W. Adorno al formular el nuevo imperativo categórico impuesto por los tiempos a la humanidad; el de la necesidad absoluta de que Auschwitz no se volviera a repetir. Es a propósito de los análisis aquí contenidos como Polanyi da con su idea motriz según la cual sólo el compromiso con cierto tipo de creencias salvaguarda la libertad, la libertad socialmente relevante; aquella que preserva la autonomía individual en las tareas sociales, teniendo, además, por condición la cooperación, y protege contra cualquier forma de totalitarismo.

Pero, ciertamente, resulta de lo más elocuente en referencia a la finura y atino de Polanyi para acertar, según las exigencias de los tiempos, en cuestiones de altura, algo por lo demás nunca obvio en el momento, que en la exposición de todos estos temas a lo largo de las páginas de *La lógica de la libertad*, por las implicaciones de las ideas que va desgranando, son interpelados no pocos de aquellos que han sabido hacer los más lúcidos diagnósticos sobre la modernidad o bien han dejado una profunda huella en la memoria espiritual del pasado siglo. Y sobre todo esto merece la pena reparar.

En lo que respecta a la primera parte de la obra, *El ejemplo de la ciencia*, con toda razón se ha querido ver en algunas de las más sugerentes y novedosas ideas de Polanyi un antecedente de la esclarecedora e influyente teoría sobre la naturaleza, la estructura y la lógica evolutiva del conocimiento científico que T.S. Kuhn expuso en 1962 en su revolucionaria obra *La estructura de las revoluciones científicas*. (No deja de constituir una notable circunstancia que ambos autores lleguen a los dominios de la epistemología y de la sociología de la ciencia desde la ciencia misma; Kuhn era físico de formación.) Sin embargo, no es éste el único puente que se tiende desde las reflexiones de Polanyi relativas al conocimiento científico. Ya el primer artículo del libro, de apenas 5 páginas, introduce unas tesis con implicaciones sociológicas, antropológicas y epistemológicas tan densas que sitúan su discurso en una constelación de temas en torno a la naturaleza del conocimiento y a la forma de racionalización de Occidente en los que convergen Husserl y Habermas, primero, en relación al eje constituido por el conocimiento y el interés, y Horkheimer y Adorno, más tarde, en referencia al fenómeno de la autodestrucción de la Ilustración europea. Pero este último es ya el asunto que desarrolla Polanyi con más consecuencia nada más iniciar el segundo bloque de *La lógica de la libertad*. En ‘El mensaje social de la ciencia pura’, así se titula este pequeño primer artículo, Polanyi sostiene su defensa de la ciencia pura, de la investigación no subordinada a fines prácticos, afirmando que el conocimiento se busca por sí mismo, por puro amor a la verdad, y que reviste, consecuentemente, la dignidad de un fin último. Pero, además, añade que este ideal consistente en la búsqueda del saber por mor del saber constituye el rasgo de identidad de la cultura occidental. De ahí que encuentre “en el movimiento que socaba el estatus de la ciencia pura... un desprendimiento de las fuerzas que atacan a toda nuestra civilización” (p. 23). Y todo esto es mucho; las implicaciones de tales afirmaciones alcanzan el centro de una sustancial y dilatada problemática en la que Occidente se juega su ser. Efectivamente, con esta declaración Polanyi se está adhiriendo a una tradición que se ha autocomprendido ya desde Platón en relación a la realización de un ideal solvente en sí mismo consistente en la apropiación de la verdad. Cuando Platón en la *República* señala que la máxima felicidad a la que puede aspirar el ser humano se cifra en una vida dedicada a la actividad teórica, de sosegado y desinteresado estudio, que es propiamente la del sabio, los filósofos, aquéllos “transportados en vida a las islas de los bienaventurados” (519 c), y que las consecuencias prácticas del saber relativas al ordenamiento de la vida en el más acá, en la ciudad, es algo de lo que se deben ocupar éstos por puro sentido de la rectitud moral (540 b), razón por la cual, insiste, “la ciudad en que





estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha de ser forzosamente la que viva mejor” (520 d), no está sino formulando este ideal consistente en la autarquía del conocimiento en una etapa temprana, casi inicial, de la formación de nuestra cultura. La verdad se busca por sí misma, resultando que posee, además, positivos efectos prácticos; así en nuestra cuna griega, así en la era tecnológica. En esto consiste, aunque a ello no se reduce, el platonismo de Polanyi. Sin embargo, su referente más inmediato en esta forma de autocomprensión de carácter logocéntrico lo constituye Edmund Husserl. En la reflexión sobre la función de la filosofía en la cultura que efectúa en plena eclosión del nazismo en su conferencia de 1935 en Viena, titulada *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Husserl concibe la *tarea infinita* que mide la naturaleza de la cultura occidental en los términos de una inclinación al saber pura, desposeída de aditamentos a los que éste pudiera servir y que, en consecuencia, la determinaran. Tal es el destino que la humanidad occidental se dio a sí hace cerca ya de tres milenios; el ideal, cifrado por la filosofía, de una racionalización que irradia a la vida entera desde una idea incondicional de verdad y que constituye la tarea permanente que guía y anuda a toda una sucesión de generaciones que conforman una tradición entendida como “la unidad de un vivir, obrar, (y) crear espirituales”. Tal tarea infinita que unifica a la humanidad europea sólo puede constituirse para Husserl por la aspiración a la *theoria*, y a nada más que a ella. Todo lo demás, la constelación de los fines prácticos y concretos, particulares, queda encerrado en el círculo de la finitud, de lo prefijado y limitado. Sólo que, añade Husserl, esta actitud puramente teórica, desinteresada, reobra sobre la vida y la media bajo la forma de una postura crítica ante todo lo heredado armada desde el carácter normativo que posee toda verdad, de forma que se genera así una “praxis universalmente transformada”. Éste fue el gran descubrimiento del logos griego fundante de toda una cultura. Esta actitud teórica que constituye para Husserl el suelo de Occidente es la que está reconociendo y apropiándose Polanyi. Pero, según Husserl, este proyecto se encuentra en suspenso a causa de una injustificada extrapolación del objetivismo al terreno del espíritu bajo la forma de su consideración naturalística; lo que constituye una forma sesgada o unilateral de racionalización que se acentúa en el devenir de Occidente. Con ello, entiende Husserl, se produce un retorno a los orígenes, a la actitud natural previa a la constitución del logos occidental determinada por el supuesto tácito de lo que está-ahí *finitamente aprehensible*. La extensión de la actitud objetivista al espíritu lo fija y lo cosifica al intentar reducir lo que constituye la condición de la ciencia natural a objeto de ésta. En ello estriba la unilateralidad de una racionalización en virtud de la cual Occidente obtura su tarea infinita al no reconocer en su autonomía, en su existir único de aquello que existe en sí y para sí, al espíritu, quien sólo así puede proseguir la tarea siempre abierta consistente en autocomprenderse y serse guía. Y en esta naturalización del espíritu que denuncia Husserl puede encontrarse el gozne que articula su crítica a la modernidad con la de Polanyi en torno a la consideración de la actitud teórica como sello de Occidente. Si la objetivación naturalística del espíritu abre para Husserl la posibilidad de la barbarie a causa de la hostilidad que implica de facto hacia él, medida por el trato de los hombres como cosas que propicia su eventual manipulación y destrucción propia de toda actitud práctica e interesada, natural, hacia los objetos, en la defensa de la ciencia pura Polanyi encuentra la línea sobre la que Occidente reivindica su identidad frente al mayor de sus amenazas, el escepticismo moderno, un escepticismo de corte materialista que niega la autonomía de la razón y reduce todo saber a ideología por cuanto considera los plexos de las necesidades sociales, históricamente determinadas, el factor determinante de la producción científica. Tal pérdida de la fe en los ideales inherentes a la ciencia pura, el



primero de los cuales es el de la verdad, tiene unas consecuencias autodestructoras para Occidente cuya materialización histórica es rastreable en los totalitarismos del siglo XX que tuvieron por base subjetiva una pasión moral que se aferró y asentó “en el poder, el interés económico (y) el deseo subconsciente” (p. 21).

Justo 10 años distancian ambos discursos en los que el tono intelectual, la coincidencia de diagnóstico y la proyección de futuro es más que notable. La impronta de los tiempos, marcados por el auge de los totalitarismos y su desbocada lógica destructora, se transluce en ellos. Subyace a las reflexiones de Husserl y Polanyi la actitud de asombro, y hasta de desconcierto y temor, de la élite de la cultura Europea que representan ante lo que considera el fenómeno de desintegración de todo un mundo espiritual. Casi un tercio de siglo después, liquidados los totalitarismos fascistas, aunque en pleno vigor los de filiación comunista y ya bien entrada la época de la guerra fría entre los dos grandes bloques en la que el mundo se enfrentó por vez primera a la posibilidad de la auto-destrucción masiva, Jürgen Habermas reactivó esta indagación, en la actualidad todo menos conclusa, sobre la propia identidad de Europa. En *Conocimiento e interés* revisa profundamente los supuestos husserlianos, razón por la cual, dada su convergencia con Polanyi, pueden entenderse las tesis de Habermas como una respuesta no exenta de polémica frente a éste. Para Habermas, la postura compartida de Husserl y Polanyi cae en el formato de lo que denomina, recogiendo la formulación original de Max Horkheimer, la *teoría tradicional*. Husserl comprende la filosofía, en conexión con el concepto griego de *theoría*, como un saber de fundamentos que pone en marcha un proceso de *autorreflexión trascendental* que elucida toda forma de saber y cuya única relación con la praxis viene dada en la exigencia de una vida plenamente racional. Sin embargo, sostiene Habermas que el supuesto no explicitado y falto de fundamento sobre el que opera Husserl, y que cabe extender a Polanyi, consiste en entender que la conciencia sobre los intereses humanos, representados por la actitud natural, pre-teórica, libera a la reflexión en la que estos se hacen patentes de los mismos. De ahí que la actitud puramente teórica, frente a la natural, se autocomprenda como desinteresada. En este sentido, la teoría tradicional cae presa de lo que Habermas denomina la *apariencia objetivista*, ya que extrae su fuerza normativa de la sistemática ocultación de los intereses que la animan. Ya en Platón, y tanto para Husserl como para Polanyi, la búsqueda desinteresada de la verdad, esa tarea infinita, adopta el valor de reglar la vida; todo un mundo cultural se constituye a partir de esta fuente de sentido consistente en perseguir la verdad y vivir conforme a ella. De esta forma, donde Husserl ve en Grecia el surgir de la actitud puramente teórica, Habermas identifica el operar de intereses no explicitados de carácter emancipatorio ya en el momento en el que la búsqueda desinteresada de la verdad, la actitud teórica, no tiene por objeto sino la formación de un sujeto autónomo, tanto en el orden de lo individual como en el de lo social, que se autodomina por la razón. De esta forma, frente a Husserl, señala Habermas que la filosofía está estructurada, al igual que el resto de los saberes, por el interés, en su caso por un interés de carácter emancipatorio, y que a diferencia de aquéllos, en ella conocimiento e interés coinciden, pues “en la autorreflexión un conocimiento por mor del conocimiento llega a coincidir con el interés por la emancipación”. Por todo ello, la única garantía contra la barbarie no puede sino consistir en la recuperación de los procesos de entendimiento lingüístico intersubjetivos históricamente reprimidos de forma sistemática a través de los cuales entiende Habermas que la humanidad reflexiona sobre sí misma y formula sus ideales normativos relativos a una vida lograda.

Ahora bien, si la tesis de Habermas afirma que la fuerza normativa del discurso tradicional deriva precisamente de la auto-

opacidad respecto del interés emancipatorio que la anima, fácilmente puede proyectarse tanto sobre Husserl como sobre Polanyi su carga crítica. En ambos casos, la disyuntiva ante la que se ha puesto a sí misma Europa a causa de un proceso secular de racionalización sesgada y unilateral consiste en la barbarie, la devastación y la autodestrucción, de un lado, o bien, del otro, en lo que necesariamente, dados los tiempos, ha de presentarse como una regeneración o un resurgir cultural que en el caso de Husserl ha de ser comandado por una autorreflexión que se ha de efectuar en el seno del pensamiento filosófico, que representa la esfera del parásito del espíritu, y por lo que a Polanyi respecta tiene su condición en la adhesión a unos ideales inherentes a la idea de una ciencia pura. He aquí el interés emancipatorio encubierto que Habermas apunta. En la esfera del saber puro, de la limpia teoría, Husserl y Polanyi depositan toda posibilidad respecto a un modelo de vida lograda. Más aún, el cultivo de tal saber desinteresado se presenta como una exigencia emanada del acontecer histórico mismo para una tradición que no quiere caer por debajo de sí.

Si, en este contexto, Husserl establece una esfera de autorreflexión del espíritu propia, específica, diferente de las de las ciencias particulares, que es la constituida por la filosofía, en Polanyi cabe distinguir, a partir de su aserto sobre la validez y la legitimidad de la ciencia pura y aunque no lo conceptualice en absoluto, un ámbito de reflexión independiente con un carácter transcendental que se instituye en límite del saber científico. Sin tematizarla, Polanyi perfila toda una esfera de saber de carácter metacientífico en el que ciertas creencias marcan las condiciones trascendentales del conocimiento y del quehacer científico. Es así como en esta diferenciación producida a partir del establecimiento de la creencia como límite de la ciencia se torna todavía más expreso el interés no reconocido que subyace a su idea de un saber incondicional. Esta esfera de reflexión de carácter epistemológico, autorreferencial, filosófico en suma, es apenas tematizada en el segundo artículo, *Las convicciones científicas*, y también en varias partes del todo significativas al respecto de *Ciencia, fe y sociedad*.

En dicho artículo, planteado básicamente como una réplica al positivismo, que en su concepción de un saber consistente en una mera ordenación de lo dado entiende Polanyi que destruye a la ciencia, pueden rastrearse algunos de los más importantes elementos de la concepción de Thomas S. Kuhn sobre ésta: la naturaleza de la ciencia normal, los compromisos epistemológicos que contraen los científicos al suscribir un paradigma, la incommensurabilidad de los mismos, la forma que adopta la investigación en las crisis científicas frente a los períodos de acumulación de datos o de explotación de las posibilidades del paradigma en vigor, la naturaleza y la importancia de la formación de los investigadores en un determinado modelo científico, y aún más. Todas éstas constituyen valiosísimas reflexiones en las que Polanyi, sin duda, adelanta algo de lo que más tarde con toda consecuencia sentará Kuhn en una obra cuyo notable mérito consiste en haber elaborado una sugerente, sofisticada y completa teoría acerca de la naturaleza y evolución del conocimiento científico en la que éste es comprendido y conceptualizado, como el resultado genuino de una forma de praxis con su particular legalidad, desde su condición misma. Pero esta relación, algo plenamente manifiesto a una lectura mínimamente atenta de éste y algunos otros de los artículos que componen esta primera parte de *La lógica de la libertad*, pese a ser sumamente importante y evidenciar la mencionada riqueza de la obra en temas estratégicos del pensamiento del pasado siglo, no agota el contenido del artículo. Más bien, lo conclusivo en él apunta hacia el tema que la discusión de Habermas ha traído a primer plano. Señala en este sentido Polanyi que a la asunción de las verdades de la ciencia y a su misma praxis en cuanto desempeñada profesionalmente subyace una decisión, revestida de cierto carác-





ter original o primario, e ineludible, de adhesión a ella. (En tal postura converge el *decisionismo metodológico* de Karl Popper.) Primariamente, la ciencia es “algo en lo que creemos” (p. 27), señala para indicar la irrebasabilidad del carácter interpretativo que posee toda teoría científica por el cual rivaliza con otras formas del todo heterogéneas de entender la realidad como, por ejemplo, la religión, los mitos o ciertos *saberes* paracientíficos de diversa índole. Lo que caracteriza a Occidente es el afianzamiento de ciertas creencias que determinan su opción por la ciencia. Sobre tales creencias fundamentales Occidente se ha comprometido: ha fundado toda una tradición cultural. Son estas creencias, además, la condición de la libertad social en él tan trabajosamente verificada en una existencia siempre precaria. La accesibilidad de la verdad, la autonomía de la razón, la objetividad, la ecuanimidad, la justicia y la solidaridad conforman las principales creencias e ideales que dotan de identidad a Occidente y hacen posible, entre otras cosas, el desarrollo de la ciencia al propiciar en su seno una praxis libre que es modélica para otras esferas sociales. La ciencia, pues, se produce y desarrolla en el marco configurado por este conjunto de creencias. En último término, la defensa de la ciencia pura descansa para Polanyi en la creencia sobre el valor intrínseco de la verdad. Pero también se sustenta en la adhesión al ideal de justicia que forma sistema con ella en la praxis social que la determina: sólo resulta accesible la verdad como tarea social de una comunidad libre, tan sólo la creencia en el valor intrínseco del saber, la aspiración a la verdad, abre la posibilidad de una praxis justa. Todo ello algo que retrotrae de nuevo la cuestión a la ecuación entre bien y verdad de Platón. En todo caso, estas creencias que Polanyi eleva sobre la praxis social y acuñan tradición, la nuestra, y cuya sola mención produce el espacio de una razón autorreflexiva se revelan, en línea con lo señalado por Habermas, como los catalizadores de un interés emancipatorio no reconocido, pero plenamente operativo. Y, finalmente, es precisamente esta apariencia objetivista la que determina la presencia de un momento último de irracionalidad en este pensar autorreferencial de Polanyi, para quien “nuestro amor a la verdad suele estar confirmado por la adhesión a una práctica tradicional dentro de una comunidad a ella consagrada. Pero no puedo dar ninguna razón de por qué esta comunidad o su práctica debieran subsistir... Mi adhesión a la comunidad representa un acto de convicción final” (*Ciencia, fe y sociedad*).

En primera instancia Polanyi está hablando aquí de la comunidad científica, pero su referente general es la sociedad, la comunidad toda de una tradición cultural que la hace posible. La serena idea de Husserl de una *tarea infinita* que irradia sentido hacia ella es perfectamente aplicable aquí. A lo largo de los artículos que componen la primera parte de *La lógica de la libertad*, de forma insistente, Polanyi vincula el ejercicio de la libertad en la institución de la ciencia, la libertad académica, con la libertad social, mostrando cómo se comprenden en el seno de una sociedad buena. Ésta constituye el referente último de toda forma de saber *característicamente desinteresado*. Lo más sugerente de estas reflexiones en las que se reivindica la autonomía del investigador frente a la planificación de la ciencia en aras de objetivos prácticos según el modelo soviético de la época, que para Polanyi inevitablemente la liquidaba, es la forma en la que en la praxis más puramente científica se introduce un componente eminentemente ético. La guía por la verdad, la honestidad, la comunidad de esfuerzos y la cooperación, la comunicación en suma, constituyen todos ellos condiciones del avance científico, de esa tarea infinita por la que una sociedad buena se hace mejor en su paulatino y siempre pendiente cumplimiento. Entiende Polanyi que la libertad en la ciencia no consiste sino en el derecho que asiste a todo científico, y que la misma institución de la ciencia salvaguarda, a guiarse en sus investigaciones por esas creencias fundamentales



que la posibilitan y sobre las que se funda la tradición de toda una comunidad humana libre que “sólo puede defenderse mediante el reconocimiento explícito de las creencias características que esa sociedad tiene en común y la afirmación de que esas creencias son verdaderas” (p. 46; en este punto, son notables las afinidades y tensiones que se establecen entre las nociones normativas de “sociedad buena” y “sociedad abierta” que manejan respectivamente Polanyi y Popper. En todo caso, ambas se dirigen contra cualquier forma de totalitarismo. Es de destacar, a su vez, que *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper fue publicada en 1945). Sostiene Polanyi que esta libertad académica, por su carácter *productivo*, es el modelo de la libertad socialmente relevante. Frente a la tradición de pensamiento liberal representada por el diseño de la libertad negativa que John Stuart Mill presenta ejemplarmente en *Sobre la libertad*, la libertad académica, como protoforma de la libertad social, es efectiva y realimenta el contexto que la hace posible. Constituye la más eficiente forma de organizar la práctica científica, puesto que la autonomía de los investigadores produce la forma óptima de coordinación entre éstos. Es ésta una coordinación espontánea estructurada sobre la adaptación y la colaboración entre individuos y generaciones de científicos a fin de contribuir a una tarea común, el edificio de la ciencia. Requiere de cada uno de ellos disposición al esfuerzo y a la objetividad, honestidad y cooperación en el seno de una institución que se autorregula: es la comunidad científica la que sanciona la aportación de cada investigador. Pero sólo, insiste Polanyi, una sociedad libre puede cobijar una institución científica de tal índole, la única que verdaderamente impulsa el conocimiento, por la sintonía de sus respectivos principios rectores. Autonomía y honestidad en el cumplimiento de unas tareas autoimpuestas dentro y fuera, en la ciencia y en la comunidad: la comunidad éticamente constituida, la comunidad libre, “cuyos ciudadanos escuchan lo que les dicta la conciencia y no temen seguir esas afirmaciones” (p. 63), aquella que considera tales dictados como *motivos legítimos* que justifican plenamente incluso los inconvenientes que provocan en la praxis que amparan, se refleja en un sistema intelectual que reconoce el valor de los impulsos, las intuiciones, las decisiones y las prácticas de aquellos dedicados a él sobre la base de todas esas creencias fundamentales compartidas. Y, en todo caso, la comunidad ética, sea en el microcosmos de la ciencia, sea en su condición social, supone una realización de la libertad para llevar a término unas tareas en función de los fundamentos de esas tareas: la verdad y la justicia, en esencia. En ello estriba el compromiso ético que guía la praxis en la ciencia y en una comunidad libre.

La lógica de la libertad en la ciencia es pues indisoluble de la lógica de la libertad social y remite a ella. Aunque esta última más bienes en sí misma nada, a no ser que se considere como el nombre que designa el complejo en el seno de la unidad de una tradición sociocultural de las libertades activas en sus diferentes esferas constitutivas. La segunda parte de la obra de Polanyi se dirige a las dos más relevantes y determinantes de todas ellas, la política y la económica. Así, en *Otros ejemplos*, el lector de *la lógica de la libertad* encuentra básicamente una consideración sobre la economía de mercado en la que ésta se muestra, en línea con la tradición del liberalismo económico, como la forma óptima de organizar la producción en las sociedades modernas y, en segundo lugar, una formulación de lo que serían los principios básicos de un Estado social que encaja con tal infraestructura económica a fin de garantizar unos estándares de vida a los individuos que emanan de esas creencias fundamentales determinantes de una sociedad buena. En lo que respecta al ámbito económico, la tesis de Polanyi sostiene que la planificación centralizada de la producción es, sencillamente, imposible porque los procesos de producción industriales modernos requieren las adaptaciones mutuas de un número tal de

acciones que superan la capacidad de control de cualquier forma de autoridad que pueda diseñarse a tal efecto. Los intentos de dirigir la producción moderna, al igual que sucede cuando se pretende encauzar la investigación científica según un plan impuesto desde afuera, están condenados a un fracaso que se mide por la parálisis y la esterilidad de los resultados. Tan sólo un sistema de orden espontáneo que resulta de las adaptaciones mutuas de sus elementos, no controladas por una autoridad central, puede acoger los potenciales productivos de la industria moderna. En los prolijos análisis que realiza en esta parte de la obra a fin de establecer que “no existe ninguna alternativa extrema al sistema capitalista” (p. 157), Polanyi reconoce la sintonía de su descripción y propuesta normativa sobre la naturaleza e idoneidad tanto de los procesos de carácter científico como de los económicos con los postulados de Adam Smith. Y es en este punto en el que desacredita las pretensiones de la tradición socialista relativas a la abolición de lo que Marx denominó la *propiedad privada burguesa*, donde da con el formato del moderno Estado social y democrático de derecho, que “debe continuar canalizando, corrigiendo y complementando las fuerzas del mercado” (p. 157). Esta acción correctora del Estado adopta para Polanyi un eminente carácter paliativo sobre los efectos *no sociales*, o negativos, de los procesos económicos, como son la contaminación o, por utilizar una terminología ajena, la alienación, a la que, de forma un tanto eufemística, se refiere en los términos de *frustraciones morales de los trabajadores*. Sin embargo, contempla también ciertos cometidos positivos del Estado, que denotan este carácter social, tendentes a garantizar la universalidad de derechos básicos como son los relativos a la sanidad, la educación y la asistencia social. En este aspecto, es notable la convergencia de estos planteamientos con la descripción que efectúa Habermas, el último de los grandes pensadores de la tradición que arranca con la izquierda hegeliana, del Estado resultante de las sucesivas *hornadas de juridización* que han tenido lugar en las sociedades capitalistas desarrolladas. Según esta descripción, los modernos Estados sociales y democráticos de derecho corrigen, aunque de manera dilemática, los efectos devastadores sobre el mundo de la vida del subsistema economía llevado por su libre y ciega inercia.

Pero merece una atención especial el artículo que abre la sección, titulado *Los peligros de la incoherencia*, por la entidad de la cuestión que enfrenta; nada menos que lo que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno denominaron la *autodestrucción de la ilustración*, cuya manifestación histórica más brutal fue la barbarie nazi. (Sin duda, es un tema de máximo interés, digno de una investigación que excede los límites del presente artículo, la coincidencia de diagnósticos sobre la modernidad y en la detección de una ambivalencia radical en la naturaleza de la Ilustración entre Polanyi y Adorno y Horkheimer que se plasman, además, en unos trabajos coetáneos; *Dialéctica de la Ilustración* vio la luz en 1944. Sin embargo, la explicación de esta *aporía de la Ilustración* corre por caminos bien distintos: mientras Polanyi apela a un escepticismo radical gestado en el seno de la Ilustración, Adorno y Horkheimer inscriben el fenómeno de su autodestrucción en el contexto de un proceso de racionalización, coextensivo con la historia de la especie, sesgado y opaco respecto de sí.) La tesis de Polanyi es clara. Sostiene que “la libertad de pensamiento se destruyó a sí misma cuando una concepción contradictoria de la libertad se mantuvo hasta sus últimas consecuencias” (p. 113), y así establece la existencia de una precisa línea que conecta la Ilustración europea con los totalitarismos que arrasaron el continente en el segundo tercio del siglo XX. Entiende que, a diferencia de la tradición anglosajona de pensamiento liberal que limitó el segundo de los principios, la Ilustración en el continente hizo efectivo lo que denomina *la fórmula antiautoritaria de la libertad*, según la cual las



ideas que prevalecen en un clima de libertad intelectual constituyen la mejor expresión de la verdad, junto al principio de la duda filosófica, para el que en temas religiosos nunca existe una seguridad tal que justifique la imposición de unas creencias, que extendió con consecuencias fatales al terreno de la ética. Esta doctrina ilustrada *bipartita* de la libertad, compuesta de antiautoritarismo y duda filosófica, es autocontradictoria para Polanyi. Al aplicar el principio de la duda al campo de la ética, donde ningún principio es *sensu stricto* demostrable, constituye tanto ideales como contraideales en alternativas en principio equivalentes y destruye así la capacidad de los ideales tradicionales para regular la praxis social. El sistema de creencias que hacen posible la libertad se viene abajo por una concepción autodestructora de ésta. La extensión de la duda al campo de la ética acarrea un relativismo cultural y moral que sustrae el suelo de la libertad. La Ilustración europea de inspiración francesa no fue capaz, según Polanyi, de evitar este movimiento autosupresor fundamentalmente a causa de su carácter antirreligioso por el que derivó hacia un relativismo moral radical, pero también debido a la falta de instituciones democráticas cuya existencia salvaguardara los principios y valores morales que necesariamente encarnan. Los principales hitos intelectuales de esta tendencia los encuentra Polanyi en Rousseau y el movimiento romántico, en Hegel, en Marx, en Stirner y en Nietzsche. Tal estado de suspensión de la capacidad de los principios ilustrados para guiar la praxis a causa de esta concepción contradictoria de la libertad posibilitó la irrupción en la Europa continental del siglo XX de los totalitarismos. La consumación del proceso iniciado en la Ilustración significó el reconocimiento de la razón de su incapacidad para justificar la pretensión universalista de sus propios principios. Entonces, señala Polanyi, diversos sustitutos ocuparon su lugar a fin de encauzar la praxis social: la individualidad irreductible, el nacionalismo excluyente, el interés de clase y el nihilismo. De esta forma, los totalitarismos que aniquilaron Europa y conmocionaron al mundo supusieron la “sustitución *real* de la razón y de los ideales del hombre por los apetitos y las pasiones humanas” (p. 121).

Polanyi entiende que la esperanza emancipadora que brindaba la Ilustración estuvo ligada a su dimensión universalista basada en la suposición de que la razón puede ser guía. La destrucción de tal suposición significó la autosupresión de ésta a favor de la pasión ciega que alimentó a los totalitarismos de toda índole. Por ello, más allá de las críticas que pueda suscitar este juicio sobre la Ilustración y el movimiento histórico que puso en marcha, que no son pocas y que cuestionan seriamente la validez general del mismo (p.124), su reivindicación de las creencias fundamentales que sostienen una sociedad libre, como la verdad, la justicia y la compasión, creencias que significan un acto de adhesión último, supone una toma de contacto con el sentido originario del proyecto ilustrado en el que se pretende revocar el carácter autodestructor que lo determinó desde sus inicios. Tal vez en este contexto quepa entender mejor no la profesión de fe de Polanyi, sino su sentido filosófico, pues entiende que en una concepción tal de la sociedad y del quehacer humano orientado, en sentido kantiano, por una ampliación sin límites del conocimiento y por un progreso moral en lo que constituye una tarea infinita se transluce Dios, objeto también de una creencia dotada de un carácter último e irreductible. De ahí que la suspensión del proceso de elaboración racional que Polanyi reconoce en sus lindes, en los de toda creencia, ahora se presente más que como una mera concesión a la irracionalidad, como la configuración de una posición con una función teórica de fundamento revestida, sin embargo, de un carácter místico e inaccesible, por lo tanto, a la razón, de forma que lo irracional queda, de este modo, en cierto sentido *resuelto*. Es del todo esclarecedor a este respecto que coronen estas palabras las reflexiones conte-





nidas en *Ciencia, fe y sociedad*: “Pero no puedo por menos de expresar mi creencia en que el hombre moderno volverá finalmente a Dios por el esclarecimiento de sus fines culturales y sociales. El conocimiento de la realidad y la aceptación de las obligaciones que guían nuestras conciencias, nos revelarán a Dios en el hombre y en la sociedad”.

***José Félix Baselga***