

Karl Popper y Mario Vargas Llosa: **¿Igualdad o libertad?**

Eloy Urroz

La búsqueda de la libertad y de la igualdad ha sido un tema central en la obra de Mario Vargas Llosa. Eloy Urroz, escritor y crítico —cuya novela más reciente se titula Fricción—, establece en este ensayo un diálogo entre la visión social del Nobel peruano y el pensamiento crítico de Karl R. Popper, cuyo libro La sociedad abierta y sus enemigos es una decidida apuesta por la consecución de la igualdad libertaria frente a los embates de la barbarie del totalitarismo y la violencia.

Para Inocencio Reyes

I

¿Cómo conseguir una sociedad más justa, menos pobre, más equitativa? Es ésta la misma pregunta que todos nos hemos formulado desde jóvenes, unos primero, otros más tarde. Pero, ¿es de verdad imposible nivelar las cosas, acortar la distancia entre ricos y pobres, la brecha entre marginados y poderosos, entre justicia e impunidad? ¿Es inalcanzable un mundo con una mayor igualdad? Son éstas las preguntas que muy probablemente se hiciera Mario Vargas Llosa siendo un adolescente, acaso desde que tuvo que volver, de su Cochabamba “dorada”, a una Piura y una Lima desangelada y gris, acaso desde que su padre lo internara en el Colegio Militar Leoncio Prado contra su voluntad. Este niño de clase media proveniente de la burguesía latinoamericana, lo mismo que el Che y millones de bienintencionados, se hizo éstas y otras muchas preguntas. En su ensayo “El país de las mil ca-

ras”, Vargas Llosa cuenta que “había perdido la fe entre los catorce y quince años y no quería ser un ‘niño bien’. Había descubierto el problema social en el último año del Colegio, de esa manera romántica en la que un niño descubre el prejuicio y las desigualdades sociales y quería identificarme con los pobres y hacer una revolución que trajera la justicia al Perú” (p. 229). Pero, ¿cómo conciliar libertad y equidad? ¿Acaso es posible? ¿Cuál de ambas es necesario sacrificar o es posible conquistar ambas? Conforme crecía, la escasez de respuestas se volvió acuciante para Vargas Llosa. Desde joven, sus amigos lo llamaron el *Sartrecillo valiente*, haciendo referencia a Sartre, el filósofo más admirado de su generación, el pensador comprometido por excelencia. Ver lo que acontecía a su alrededor, comprobar las diferencias de clase, la lucha más elemental por la sobrevivencia en Lima, Piura y Arequipa, incluso las diferencias entre serranos y costeños, entre blanquitos y morenos, entre cholos y negros,

entre pobres y ricos, entre cadetes y sargentos, lo azuzó y motivó al punto de llevarlo a pensar, muy tempranamente, que la literatura, esa ramera con la que no se puede dejar de cohabitar, debía ser un arma artística para modificar la sociedad, un vehículo para ayudar a cambiarla, un instrumento para alcanzar la añorada utopía en la Tierra y equilibrar las cosas en un mundo ya de por sí injusto y desigual. No fue difícil, por tanto, que su corazón recayera muy pronto, hacia los quince años de edad, en el marxismo. Como escribe Raymond Williams:

Vargas Llosa pertenecía a un grupo de estudiantes que leía y discutía a Marx... Los jóvenes intelectuales de los años cincuenta leían con entusiasmo a Sartre y su ideal de *engagement* del intelectual, el compromiso del escritor llegó a ser un lema del novelista latinoamericano durante los años sesenta (p. 37).

Parte de este proceso, sabemos, lo cuenta Zavalita en *Conversación en La Catedral* (1969). En esta novela descubrimos al *alter ego* de Vargas Llosa ingresando a la célula comunista *Cabuide* de la Universidad de San Marcos. Este grupúsculo de izquierda intenta derrocar al dictador Manuel A. Odría (1948-1956), quien es, a los ojos de la juventud universitaria de la época, el último eslabón en la oprobiosa cadena de injusticias en el Perú desde la Conquista. Vargas Llosa/Zavalita tiene entre catorce y veinte años de edad durante el llamado “ocheño”; es un lector entusiasta de Mariátegui y González

Prada: está convencido de que la revolución marxista es la única alternativa real para cambiar las cosas, esto es, una revolución violenta, justo lo que Popper va a repudiar del marxismo en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Zavalita es, sin embargo, un adolescente bienintencionado decidido a cambiar la faz agusanada de su amado Perú. No es una sorpresa, por tanto, que apenas un lustro después, Vargas Llosa, lo mismo que sus congéneres del *boom*, abrazaran la causa de la Revolución Cubana y el régimen castrista. Ésa y no otra era la mejor demostración de que Marx y Engels tenían razón y que la utopía estaba a un palmo de distancia. Si los cubanos lo habían conseguido, si Castro y el Che habían llevado la igualdad a la isla, ¿por qué no los peruanos y todos los latinoamericanos podían alcanzarla también?

Hasta aquí no he hecho sino sintetizar (palabras más, palabras menos) lo que todos sabemos sobre Vargas Llosa y lo que él, mejor que nadie, cuenta en sus apasionantes memorias, *El pez en el agua*. Sabemos que hacia mediados de los cincuenta escribe y publica algunos cuentos memorables para, casi de inmediato, dar inicio a su primera gran novela, *La ciudad y los perros* (1962). Ésta no es, a pesar de todo, el modelo de novela que uno pudiera interpretar como la quintaesencia de la idea vargasllosiana de protesta social. Si hay en ella protesta, se trata en todo caso de una crítica al sistema militarizado escolar peruano y nada más. Es cierto que podemos leer *La ciudad y los perros* como una suerte de microcosmos del Perú, un cuadro atomizado de la lucha de cla-



Mario Vargas Llosa y Karl Popper, Palacio de la Magdalena, Santander, España, 1991

ses a mediados de los cincuenta, no obstante, todos los críticos coinciden en decir que esta novela es, sobre todo, una obra de arte autónoma, acabada, y que si algo la define no es, por supuesto, una subyacente crítica social, una alegoría de la lucha de clases de la época o una protesta política y social. *La ciudad y los perros* es, antes que nada, un *Bildungsroman* cruel, escrito con un lenguaje renovador y una estructura rigurosa y compleja, una novela policiaca que renueva el género, lo subvierte y amplifica.

Sin embargo, no es sino hasta el viaje que Vargas Llosa emprende a la Amazonia peruana en 1958 (mismo que relata en su librito *Historia secreta de una novela*) donde podemos decir metafóricamente que las escamas de sus ojos caen para descubrirle una realidad mucho más brutal y cruel que la del Leoncio Prado, un mundo por encima de lo que él nunca imaginó que podía existir: el de la selva, el de la explotación del aborígen por el blanco, el de la extracción del caucho al precio de la esclavitud y la tortura consuetudinarias, y todo esto, en la esquina de su casa, a la vuelta de su hogar, en la inmensurable jungla que el Perú comparte con Ecuador y Brasil. En una entrevista que le hiciera Elena Poniatowska, Vargas Llosa dijo: “Cuando fui al Alto Marañón, descubrí que el Perú era una cosa todavía mucho más vasta, mucho más tremenda, más espantosa de lo que era para mí a través del Leoncio Prado” (p. 3).

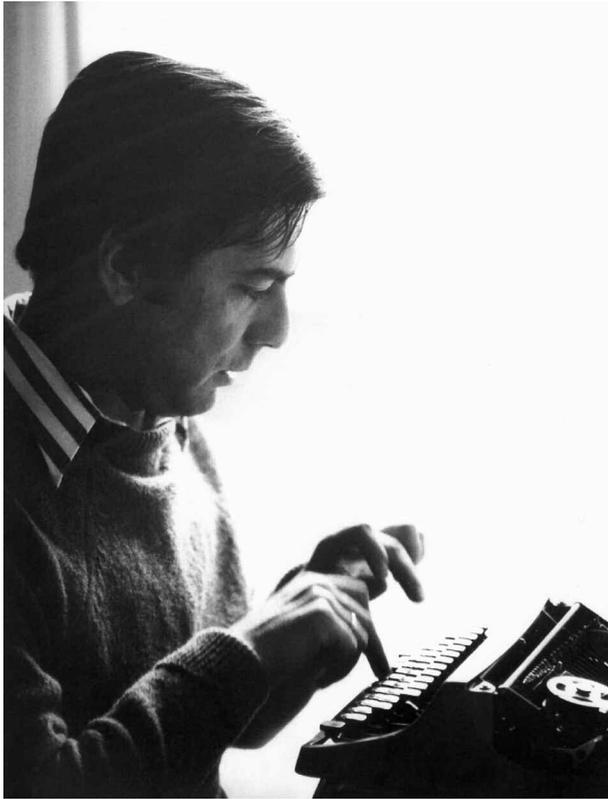
Efraín Kristal esclarece para nosotros el proceso ideológico que Vargas Llosa sufre a partir de esta visita (e incluso un poco antes) en su libro *Temptation of the Word*:

From 1958 until around 1975, Vargas Llosa believed that socialist states brought about by revolutionary movements would offer humanity liberty and equality. From 1975 until 1979 he was less willing to make strong pronouncements in support of socialism. After reading Berlin he began to argue that the kind of absolute equality promised by Marx can only be achieved by sacrificing liberty. He therefore concludes that the socialist ideal is unattainable. Berlin's ideas gave Vargas Llosa a new framework for understanding political reality, for reconsidering the significance of his own social experience, and even for reinterpreting some of the human situations that had inspired his own literary works (p. 105).

En otras palabras, Vargas Llosa sufre, primero, un cambio paulatino, y luego, a mediados de los setenta, un cambio mucho más drástico y definitivo. Esto es evidente a partir de *La tía Julia y el escribidor* (1977), novela que la izquierda más ortodoxa y comprometida criticó y no supo o no quiso leer. Si Vargas Llosa creyó durante la década de los sesenta que los movimientos revolucionarios traerían libertad e igualdad, es hacia mediados de los setenta que su visión de las cosas va a mo-

dificarse. Lo que cambia, creo yo, es justo el tema de este ensayo: ¿debemos traer la equidad a los pueblos del mundo al precio de su libertad? Ése es el pivote, el punto neurálgico, del debate moral. El cambio vargasllosiano se inicia, con todo, en 1971, año en que firma junto con otros sesenta y un intelectuales una carta dirigida a Fidel Castro para protestar contra la autocrítica impuesta al poeta cubano Heberto Padilla. Empero, faltará una década para que, primero Berlin y luego Popper, den al traste con su añeja visión marxista de la historia, el poder y la política. El problema es, creo, que no muchos han comprendido dónde surge este cambio, cómo surge y cuándo aparece en realidad. No muchos, repito, han querido indagar en las fuentes del proceso ideológico vargasllosiano, y, en cambio, han preferido etiquetarlo fácilmente sin averiguar cómo se da esta transformación. A diferencia de Cortázar y García Márquez, impertérritos y anclados en su añeja posición, Vargas Llosa, lo mismo que Cabrera Infante, da un giro, el cual tiene que ver nuevamente con la pregunta inicial: ¿conviene sacrificar la libertad al precio de la equidad y la igualdad? Antes de responder a este dilema, conviene hacer una brevísima digresión sobre la diferencia sustancial entre “equidad” e “igualdad”. Para Popper como para mí, y en ello insisto a lo largo de *Fricción*, mi última novela, no existe una suerte de igualdad intrínseca o innata entre los hombres. He utilizado hasta aquí de manera indistinta los términos “equidad” e “igualdad”, no obstante, no significan lo mismo. Por ejemplo, no somos iguales ni lo seremos, pero debemos claramente bregar por una equidad social y política. Es la equidad (los mismos derechos y obligaciones) lo que elegimos o descartamos moralmente. La demostración de que para Popper no existe la igualdad, la podemos deducir de las siguientes citas extraídas de *La sociedad abierta*: “Los hombres no son iguales, pero a nosotros nos concierne la decisión de luchar por derechos iguales” (p. 490). Tal vez, para eliminar cualquier posible ambivalencia, yo habría dicho que es a nosotros, individuos, ciudadanos, hombres, a quienes nos concierne la decisión moral de luchar por unos derechos equitativos dentro una sociedad más justa. En otra parte, Popper esclarece lo que digo:

No puede negarse, por supuesto, que los individuos son, como todos los seres del mundo, sumamente desiguales por muchos conceptos. Tampoco puede dudarse de que esta desigualdad es de gran importancia y, en cierto sentido, aun altamente deseable [...] Pero todo esto, simplemente, no guarda relación alguna con la cuestión de si debemos decidir tratar o no tratar a los hombres, especialmente en el terreno político, cual si fueran iguales, entendiendo por igualdad no una igualdad absoluta sino la que da la medida de lo posible, es decir, igualdad de derechos, de tratamiento y de aspiraciones [...] La igualdad ante la



Mario Vargas Llosa, 1970

ley no es un hecho sino una exigencia política basada en una decisión moral. Y es totalmente independiente de la teoría —probablemente falsa— de que “todos los hombres nacen iguales” (p. 556).

En conclusión, podemos aducir que Popper opina que, si bien no somos iguales, debemos, no obstante, *elegir* tratar a los hombres *como si fueran iguales*. Se trata de otorgar a todos por igual los mismos derechos, el mismo tratamiento y la misma posibilidad de aspiraciones. Esto se llama equidad, no igualdad, y no es, al cabo, sino una decisión de índole moral: no está dada, no es un hecho. Esta cuestión, creo, es decisiva pues Popper nos está indicando dos cosas con ello; primero, lo dicho: que no somos iguales (es decir, que no podemos desprender de esa falacia una supuesta igualdad inexistente), y segundo, que moral y racionalmente debemos *decidir tratar* ser lo más equitativos posible. Entender esto no es fácil sobre todo cuando la pasión y los buenos sentimientos obliteran la razón. Es, pues, sobre la base de la *libertad* intrínseca del individuo y no sobre una supuesta *igualdad* innata de los hombres, que debemos mejorar (desde dentro y *gradualmente*) una sociedad democrática, una sociedad más abierta. Como me ha escrito Inocencio Reyes, ex alumno de Popper:

La democracia liberal no es una tabla rasa; tal cosa es una utopía. La democracia liberal (que por definición resuelve gradualmente y en cada caso el dilema libertad/igualdad) puede salvar o atemperar el dilema mediante las tradiciones democráticas. Los inevitables choques entre estos

grandes bienes humanos son constantes y hay que tener el valor de elegir. Isaiah Berlin, como tú, elige la libertad. En alguna parte dice Popper que el principio liberal nos exige que las limitaciones a la libertad sean las mínimas necesarias para garantizar la vida social. El punto es, en la tradición de Kant, que esas limitaciones a la libertad sean igualadas en lo posible: todos somos igualmente libres porque todos estamos igualmente limitados o que todos seamos equitativamente limitados para que todos seamos igualmente libres.

II

A pesar de la admiración que aún se le profesa, una gran mayoría ha querido ver en el cambio político de Mario Vargas Llosa una traición a la causa de los oprimidos, un rompimiento con la causa de los pobres y marginados y, por tanto, casi lógicamente, una traición a la causa del proletariado y la lucha marxista de clases (como si una estuviera indisolublemente ligada a la otra). Un ejemplo de ello, entre muchos, lo encontré no hace mucho en el lastimoso texto que Tomás Borge le ha dedicado a raíz de la entrega del Premio Nobel de Literatura. En “Algo más sobre Vargas Llosa”, Borge escribe: “Considero, como un deber, no obstante, referirme a las atrocidades de Vargas Llosa contra Fidel y la revolución cubana, puesto que prefiero la muerte a la cobardía del silencio”, y líneas más abajo insiste en el ataque al peruano resaltando, sí, las conquistas del régimen castro, pero no los atropellos a las libertades individuales de ese mismo régimen. Leamos:

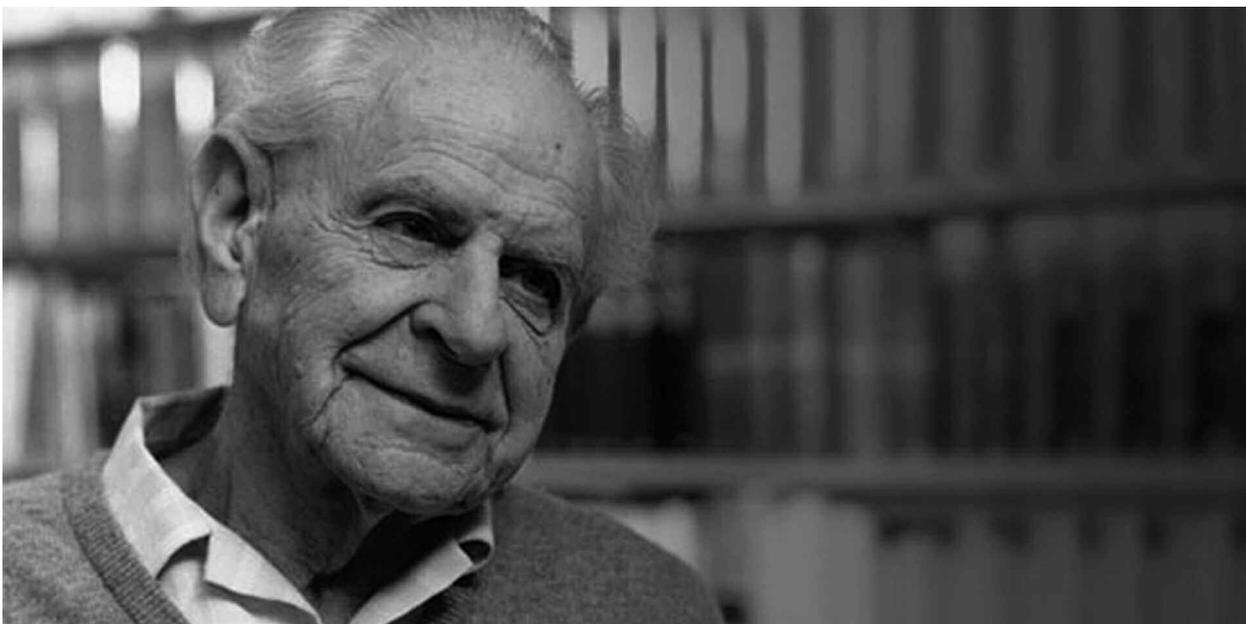
La revolución cubana ha obtenido —y así lo reconocen los organismos especializados de las Naciones Unidas— logros extraordinarios en cuanto a desarrollo humano, abolición del racismo, acceso a la cultura, nutrición, protección a los ancianos y al medio ambiente y mortalidad materna. Cuba es el país más avanzado de la tierra en los índices de mortalidad infantil. Cuba ha contribuido a eliminar el analfabetismo en Bolivia, Venezuela y Nicaragua. Cuba ha operado con éxito a más de un millón de latinoamericanos de cataratas y otros males de la visión, incluyendo a miles de compatriotas de Vargas Llosa.

En resumen: Castro es, para Borge, el mesías latinoamericano que Vargas Llosa no supo comprender, o bien, aduzco yo: Borge es otro bienintencionado que ha elegido “la cobardía del silencio” de lo que en realidad pasa consuetudinariamente en Cuba desde hace medio siglo: la desaparición de la libertad individual, la extinción de la libertad de crítica y discrepancia, la abolición de la libertad democrática y de expresión, todo al precio de una equidad dudosa e impuesta a regañadientes.

tes. Borge, como muchos marxistas ortodoxos bintencionados, no quiere detenerse a averiguar qué ha sucedido en la *forma mentis* del escritor peruano, qué lecturas o realidades políticas lo influyeron y cómo o cuándo aconteció todo esto. Al contrario, ha preferido simplemente etiquetarlo como hacen frecuentemente los verdaderos reaccionarios: arrinconados frente al dilema moral (y racional) que implica reconocer lo que no se comprende, admirar lo que les sobrepasa, eligen mejor etiquetar a vuelapluma. Es fácil, redituable y evita molestias y análisis profundos. ¿Cómo es posible que nuestro admirado escritor de izquierdas se haya vuelto neoliberal?, se preguntan escandalizados sin explicar qué significa *para ellos* “neoliberal”. ¿Cómo es posible que el gran novelista peruano haya abdicado de las justas causas sociales que lo motivaron en su juventud? En primer lugar, y para responder a esto, es fundamental aclarar lo que significa neoliberal y cómo ésta, a todas luces, es una etiqueta insustancial. Un neoliberal busca, sobre todo, transferir el control de la economía del sector público al sector privado, apuesta o privilegia el mercado libre, sin trabas, sin regulación del Estado, y, por último, privilegia e impulsa la iniciativa privada por encima de las corporaciones y el gobierno. De estos tres aspectos, sólo en el tercero Vargas Llosa puede, quizá, tener un punto de contacto, y este último aspecto sólo en cuanto que ha defendido, a capa y espada, la libertad y los derechos inalienables de los individuos de cualquier lugar, credo, posición social y raza. Repito: se trata de defender la libertad del individuo, incluida su libertad para elegir el tipo de empresa o destino al que desea dirigir sus expectativas y esfuerzo. Decir “neoliberal” sólo tiene todo su sustento cuando se observa una manifiesta y exagerada supremacía del mercado libre en obvio perjuicio de la equidad. En su famoso ensayo, “Entre la libertad y el miedo”, Vargas Llosa dice que:

No sólo debemos privatizar el sector público para liberarlo de la ineficiencia y la corrupción que lo afligen; debemos privatizarlo, sobre todo, con una intención *social*: para que se difunda la propiedad entre aquellos que aún no la tienen. No hay mejor manera de defender la propiedad privada que propagándola masivamente, haciéndola accesible a los trabajadores, a los campesinos y a los pobres. Y no hay mejor manera de que éstos comprendan el vínculo estrecho que existe entre las nociones de propiedad privada, de progreso y de libertad individual (p. 487).

Y páginas más tarde añade que: “Son los pobres los que han creado las industrias y los comercios informales, gracias a los cuales por primera vez surgen en nuestros países —de manera todavía precaria— economías de mercado dignas de llevar ese nombre. Y son los pobres los que en muchos lugares defienden la iniciativa individual, la libertad de comercio y el derecho a la propiedad con más convicción y coraje que las élites” (p. 489). Es el hombre y ninguna colectividad (corporación, gobierno, doctrina o movimiento) el último reducto depositario de la libertad. Vargas Llosa se ha vuelto, pues, un creyente a ultranza de la democracia liberal, lo cual es, a todas luces, muy distinto que decir que Vargas Llosa se ha convertido al neoliberalismo conservador o bien que defiende una noción de mercado “sin trabas” sin un fondo y una raigambre netamente social. Roland Forgues lo dice con claridad tajante en su libro *Mario Vargas Llosa. Ética y creación*: “Ciertamente es que, escritor, ensayista, periodista y ciudadano, Mario Vargas Llosa no ha dejado de oponerse a todas las formas de opresión o limitación de las libertades individuales y colectivas, de fustigar el atropello de las prácticas democráticas y de los derechos humanos en el mundo, sean de derecha o de izquierda” (p. 11). Mi opinión es, en este respecto, muy



Karl Popper

sencilla. El novelista peruano no ha abjurado de su primera posición, la de las causas justas y el bien común, el de la lucha por una sociedad más equitativa y democrática. Vargas Llosa no ha dejado tampoco de ser el portavoz de la lucha a favor de los pobres y oprimidos, los sin voz, y no ha cejado asimismo en su querrela contra el poder y la impunidad que depara inevitablemente ese poder. Por último, en sus novelas y ensayos ha ofrecido una y otra vez una pelea frontal a los demagogos de las falsas utopías revolucionarias (de eso y no otra cosa tratan *La guerra del fin del mundo* e *Historia de Mayta*, por ejemplo). Lo que ha cambiado es el medio, el método o *praxis* en el que ha afincado su ataque, la noción en que una sociedad puede llegar a obtener los mejores resultados con el menor derroche de sufrimiento. Como escribe Popper: “El dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención son los problemas eternos de la moral pública” (p. 450). Así pues, más allá de haberse convertido a la izquierda o la derecha (esas “cajas vacías”, como las llamó Sartre), se encuentra su defensa de la libertad. Sólo es conquistándola, primero, y defendiéndola, después, que podemos acercarnos cada vez un poco más a una sociedad más justa y equitativa. Lo contrario es, para Vargas Llosa, imposible. Y es justo aquí (y para entender esto) que entra la lectura que hace de Karl Popper hacia 1980. Es Popper quien le señala de manera racional y crítica que no podremos llegar a un mundo más justo e igualitario sacrificando la libertad o postergándola o amañándola, y que todos los esfuerzos utópicos y revolucionarios, por no ser cambios graduales y crítico-rationales, llevan tarde o temprano a los totalitarismos y las dictaduras.

III

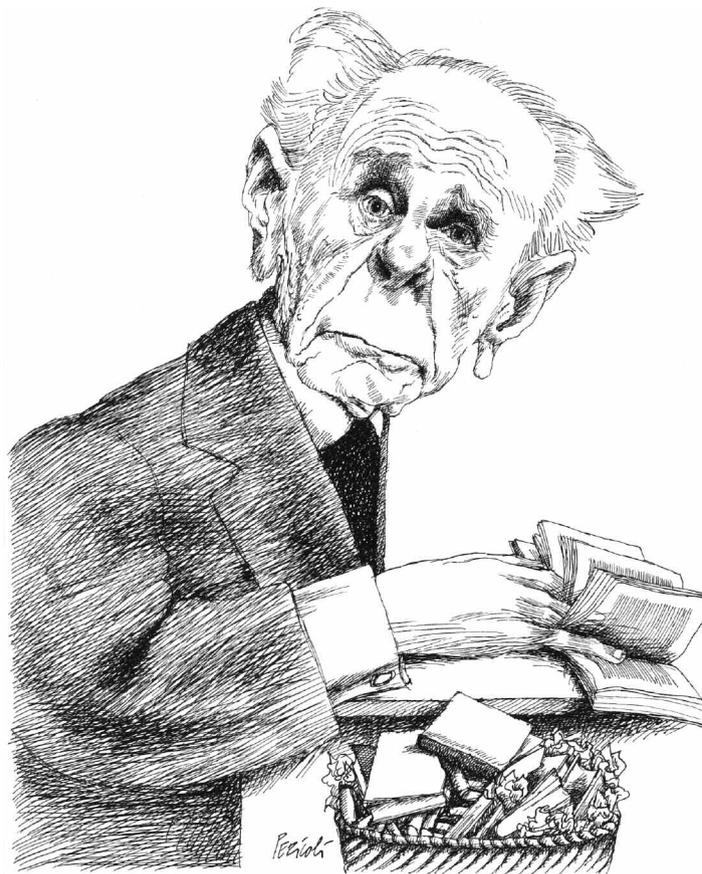
Cuando al inicio de este trabajo decía que todos en un momento u otro nos hemos preguntado sobre el porqué de la desigualdad y la injusticia social, pensaba asimismo en la pregunta crucial que da título a este ensayo: ¿igualdad o libertad? O en otras palabras: ¿merece la pena sacrificar la libertad al precio de la igualdad? O mejor: ¿son la equidad y la justicia social fines superiores, acaso éticamente más elevados, que el ejercicio de la libertad, que la libertad misma? ¿Cuál de las dos está primero, cuál de ambas *debería* estar primero? Y si tuviéramos que elegir, ¿cuál tendríamos que sacrificar? La respuesta que da Popper en su autobiografía es la misma a la que he llegado a través de un arduo trabajo de racionalización y meditación y con un detenido aquilatamiento de los pros y contras que esta elección conlleva, las ventajas y desventajas de una u otra posición, las consecuencias que depara una y otra alternativa. Supongo que Vargas Llosa debió haber concluido más o

menos lo mismo hacia los años ochenta. Popper lo explica así en su autobiografía:

Durante varios años permanecí siendo socialista, incluso después de mi rechazo del marxismo; y si pudiera haber una cosa tal como el socialismo combinado con la libertad individual, seguiría aún siendo socialista. Porque no puede haber nada mejor que vivir una vida libre, modesta y simple en una sociedad igualitaria. Me costó cierto tiempo reconocer que esto no es más que un bello sueño; que la libertad es más importante que la igualdad; que el intento de realizar la igualdad pone en peligro la libertad, y que, si se pierde la libertad, ni siquiera habrá igualdad entre los no libres (p. 48).

Aprovecho esta cita para contar aquí someramente cómo llegué a Karl Popper. Sabía de él por Vargas Llosa, quien cita al filósofo austriaco en varias ocasiones en su libro sobre José María Arguedas, *La utopía arcaica*, sin embargo, no me zambullí en el filósofo de la tolerancia y la razón sino hasta que cayó en mis manos (a través de mi amigo Inocencio Reyes) su libro *Parménides y su mundo*. Buscaba información pertinente sobre Empédocles, Parménides y Heráclito para mi novela *Fricción*. En el libro de Popper comprendí, por primera vez, lo que significa racionalismo, el método popperiano de la *prueba* y el *error* y la comprensión cabal de que el conocimiento científico jamás expresa la verdad y que, en síntesis, nada la expresa; el conocimiento científico puede, cuanto más, acercarse, aproximarse, con cada nueva prueba, con cada refutabilidad y contrastabilidad a la que se le exponga, a la verdad pero sin aprehenderla y/o definirla. Popper lo dice así en *La sociedad abierta*: “...la mayoría de los resultados científicos tienen el carácter de hipótesis” (p. 434), o bien escribe que “el método científico de la ciencia consiste más bien en buscar aquellos hechos que pueden refutar la teoría” (p. 472). En su autobiografía añade que “lo que llamamos ‘conocimiento científico’ es algo hipotético, y frecuentemente no verdadero, y menos aún cierta o probablemente verdadero” (p. 145). Es decir, el conocimiento científico, para ser científico, nunca podrá ser definitivo; debe ser, por naturaleza, contrastable y refutable. Una teoría es siempre una nueva hipótesis. Fue, como digo, el libro genial sobre Parménides y los presocráticos el que me llevó, poco más tarde, a la lectura de su obra cimera: *La sociedad abierta y sus enemigos*, la Biblia de los liberales y racionalistas, donde, como se sabe, Popper desmonta y ejecuta a los tres falsos profetas de la historia: Platón, Hegel y Marx. En *La sociedad abierta*, Popper aboga por lo que él denomina “una ingeniería social gradual”, es decir, una transformación de las sociedades desde dentro a través de instituciones democráticas, instituciones que consigan siempre (y a todo precio) garantizar la

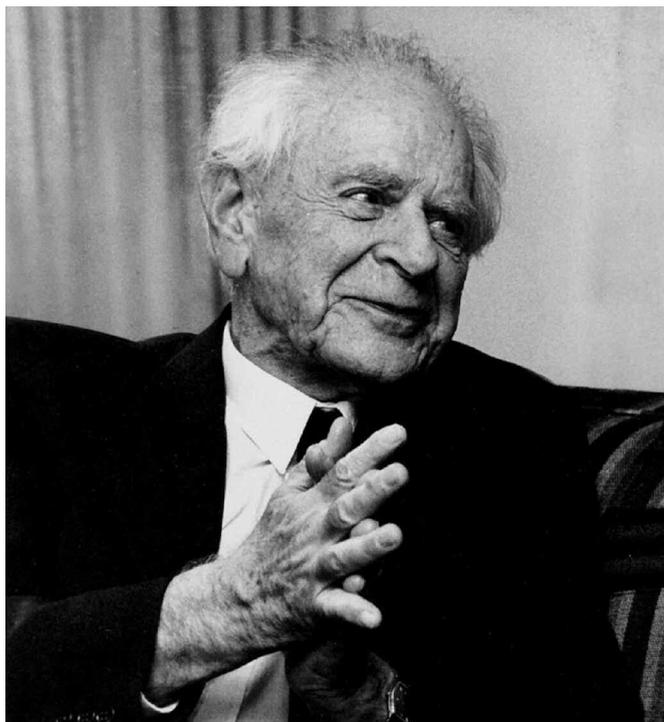
libertad individual, “instituciones sociales”, dice, “creadas para fomentar la objetividad y la imparcialidad científicas [...] instituciones ideadas para hacer posible el control público y la expresión abierta de la opinión pública” (p. 431). Sin la libertad individual no hay democracia. Es necesario controlar al controlador, dice refutando a Hegel, y no otra cosa es lo que Vargas Llosa narra y entreteje en *La fiesta del Chivo*. Sin libertad (y por ende sin democracia) se abre la puerta a cualquier forma de totalitarismo. Nuestras mejores intenciones, los mejores remedios se hacen añicos si optamos por sacrificarla. “La libertad es lo único que puede asegurar la seguridad” (p. 407), y, por lo mismo, debemos defenderla; por ello, la libertad debe estar por encima de cualquier otro valor humano, incluida la equidad y la justicia. Sin libertad no hay verdadera justicia ni igualdad aunque de pronto éstas puedan aparentar existir en sociedades no democráticas. La libertad de pensamiento y opinión es el valor público por excelencia; la libertad es también el valor de la razón crítica por excelencia. “La razón”, escribe Popper, “al igual que la ciencia, se desarrolla a través de la crítica mutua; la única forma posible de ‘planificar’ su desarrollo es fomentar aquellas instituciones que salvoguardan la libertad de dicha crítica, es decir, la libertad de pensamiento” (p. 440). No importa a qué precio, pero la libertad del ser humano es entonces el único garante para poder seguir, *gradualmente*, transformando y mejorando nuestras sociedades desde dentro. *Gradualmente* es en este contexto un término importante pues los saltos históricos, los cambios drásticos en la historia, tales como las revoluciones, las dictaduras y las guerras civiles con su derramamiento de sangre han demostrado una y otra vez no ser la vía del verdadero cambio social (Camus lo supo cuando escribió *El hombre rebelde*). *Gradual*, para Popper, significa entonces proseguir a través del método racional crítico, el método del ensayo y el error, pues si errásemos, podemos siempre modificar, podemos ir para atrás y encontrar nuevas alternativas, nuevos rumbos de perfeccionamiento social, a un no muy alto costo. En cambio, si modificamos drásticamente y optamos por lo que él denomina una “tecnología utópica” (p. 410), se vuelve *ergo* más difícil dar marcha atrás y ensayar nuevas vías. Y no sólo eso: también se termina por sacrificar (en nombre de esa utopía futura) las garantías y libertades presentes del individuo. Por ello y no por otro motivo, Popper pide una “ingeniería social gradual”. Para el filósofo austriaco, lo mismo que para Mircea Eliade, nunca llegaremos a utopía. Es más: utopía no es deseable. En nombre de ella se han cometido las mayores atrocidades en la historia de la humanidad (desde la *agogé* espartana, pasando por *La República* de Platón, el *Reich* de Hitler, los estados totalitarios de Stalin y Mao, las dictaduras de Pinochet, Franco, Stroessner, Trujillo o Castro). Utopía



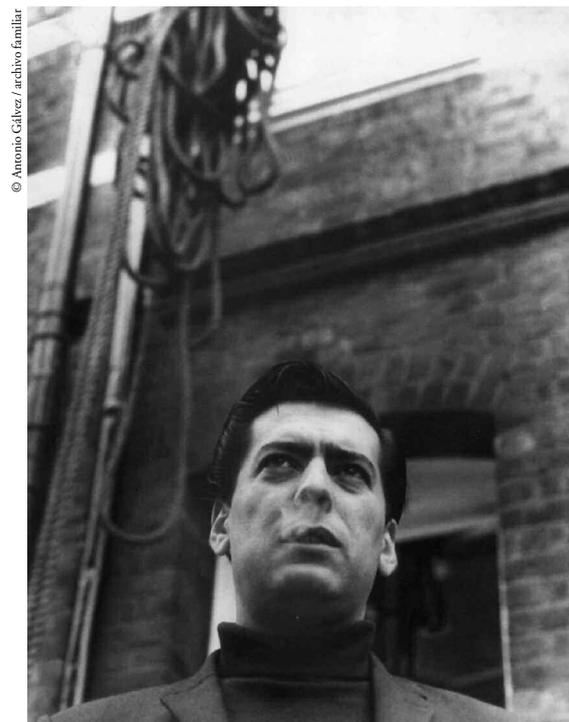
Karl Popper en una caricatura de Tullio Pericoli

nos enseña que un día todos seremos iguales y felices, sin embargo, esta suerte de oráculo bienintencionado no tiene ningún sustento científico ni racional, pues... 1) el futuro no existe, 2) no lo podemos conjeturar o adivinar, y 3) no somos ni seremos iguales (y mucho menos lo seremos al precio de la libertad). Tanto en *La sociedad abierta* como en su corolario *La miseria del historicismo*, Popper se da a la tarea de refutar el llamado positivismo moral o falacia *historicista*, es decir, la idea de conformar una ética presente basada en un supuesto oracular o profecía futuros. Afincar el presente con argumentos de lo que el futuro traerá es una añagaza política. Popper dice: “Si hemos de aceptar o no la moralidad del futuro nada más que por serlo, es en sí mismo, precisamente, un problema moral. La decisión fundamental no puede desprenderse de ningún conocimiento del futuro” (p. 419), lo que es precisamente la teoría marxista que el austriaco desea refutar, a saber, que se trata en el fondo de una teoría profética y, como tal, basada en un método no científico. En este sentido es que escribe:

La teoría moral historicista no es sino otra forma de positivismo moral, pues sostiene que la fuerza futura es el derecho. La única diferencia aquí es que se ha reemplazado el presente por el futuro y la consecuencia práctica de la teoría es que resulta entonces imposible toda crítica moral del estado de cosas futuro, puesto que éste es el que determina nuestras normas morales [...] Si el futurista moral critica la cobardía del conservador moral que se plie-



Karl Popper



Mario Vargas Llosa, 1967

ga al bando de quienes detentan el poder en el presente, nada le impide al conservador moral devolver la acusación, afirmando que el futurista moral es un cobarde, puesto que se pasa al bando de quienes habrán de detentar el poder mañana (p. 419).

En resumen, Popper reconoce que “si Marx hubiera tenido en cuenta estas derivaciones, habría repudiado la teoría moral historicista”. Y a continuación reconoce que “no fue un juicio científico sino un impulso moral —el deseo de ayudar a los oprimidos, el deseo de liberar a los miserables trabajadores explotados desvergonzadamente— el que condujo a Marx al socialismo” (p. 419). Popper explica cómo “de todos los ideales políticos quizás el más peligroso sea el de querer hacer felices a los pueblos pues lleva invariablemente a la tentativa de imponer nuestra escala de valores ‘superiores’ a los demás, para hacerles comprender lo que a nosotros nos parece de la mayor importancia para su felicidad [...] Lleva al utopismo y al romanticismo. Todos tenemos la plena seguridad de que nadie será desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños [...] La tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno” (p. 450). Por otro lado, esgrime Popper, es el dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención los auténticos problemas de la moral pública, como ya he citado antes. De aquí hay solamente un paso más para comprender la relación estrecha que he querido traer a colación entre Popper y el cambio político-social experimentado por Vargas Llosa hacia 1980 tras la lectura de *La sociedad abierta y sus enemigos*: ambos marxistas en su juventud, pronto sin embargo, se desencantan de la doctrina materialista de la

lucha de clases por el inevitable ingrediente oracular-totalitario que esta teoría conlleva, poco más tarde se vuelven paulatinamente demócratas socialistas, y al final, profundamente liberales. (Los denostadores de uno u otro prefieren, no obstante, decir “neoliberales” sabiendo que el término, aparte de insustancial, evoca, en Latinoamérica al menos, el odiado vocablo “neoconservador”, lo cual es evidentemente tramposo al hablar de Popper o Vargas Llosa). En resumen: podemos decir que ambos se vuelven liberales *sólo* en materia económica, defensores de un mercado libre moderada y racionalmente “intervencionista”, pero inclinados hacia una izquierda social intransigentemente respetuosa de los derechos y las libertades individuales. Es decir, lo contrario de lo que Popper definiría como mercado libre “sin trabas”. Prestemos atención, si no, a la sutilísima matización que el filósofo establece entre “mercado libre” y “control de mercado” reconociendo, al mismo tiempo, que la distinción conlleva un problema altamente paradójico:

El *mercado libre*, que en el texto sólo mencionamos en su aplicación al *mercado laboral*, es de enorme importancia. Generalizando lo dicho, podemos expresar que la idea de un mercado libre es altamente paradójica. Si el Estado no interviene, entonces pueden hacerlo otras organizaciones semipolíticas, como los monopolios, los *trusts*, los sindicatos, etcétera, reduciendo la libertad de mercado a una ficción. Por otro lado, es en extremo importante comprender que sin un mercado libre cuidadosamente protegido, todo el sistema económico debe dejar de servir a su único fin racional, esto es, el de satisfacer las exigencias del consumidor. Si el consumidor no puede elegir; si *debe*

tomar lo que el productor le ofrece; si éste, ya sea productor privado, el Estado, o un departamento comercial, es dueño del mercado, en lugar de serlo el consumidor, entonces sucederá que el consumidor estará sirviendo al productor a manera de abastecedor de dinero y recolector de basuras, en lugar de ser el productor quien sirva las necesidades y deseos del consumidor. Nos enfrentamos aquí con un importante problema de ingeniería social: el del control de mercado, pero de tal modo que no impida la libre elección del consumidor y que no elimine la competencia entre los productores para bien del consumidor. La “planificación” económica que no persigue la libertad en este terreno habrá de conducir a una peligrosa vecindad con el totalitarismo (p. 753).

Popper deja clara su posición, la cual, presumo, es semejante a la que Vargas Llosa ha suscrito en textos como el citado “Entre la libertad y el miedo”: requerimos un “control de mercado”, sí, pero de modo que no impida o coaccione la libre elección del consumidor. Es el consumidor el que, a la postre, otorga todo su sentido a una economía de mercado. Debemos, por consiguiente, protegerla tanto como debemos proteger la libertad del consumidor, sobre todo por encima del interés del productor (llámese Estado o productor privado) que preferiría obviamente no tener ningún competidor. El Estado debe, por lo mismo, proteger un “mercado libre” independiente de él pero también debe *intervenir* en él, ambas cosas a la vez por más que ambas sean irreconciliables y altamente paradójicas. Cualquier alternativa que no persiga, a fin de cuentas, la libertad como fin supremo corre el peligro de llevarnos por terrenos próximos al totalitarismo. Aducir (fingir) igualdad machacando las economías de mercado es nuevamente la falacia de las utopías dictatoriales y los Estados burocratizados. Conviene, por otro lado, precisar aquí los distintos tipos de “intervencionismo” que Popper distingue en otro apartado de *La sociedad abierta*: “Me permito sugerir el empleo de la expresión ‘capitalismo sin trabas’ para designar aquel periodo que Marx analizó y bautizó como ‘capitalismo’, reservando el nombre de ‘intervencionismo’ para nuestro periodo actual” (p. 735). A continuación Popper distingue tres tipos de capitalismo “intervencionista”: el colectivista de Rusia, el democrático de Suecia y las democracias menores y el *New Deal* de Estados Unidos. Ni qué hablar que Popper se inclina por una democracia “intervencionista”, lo que hoy llamarían los demócratas liberales norteamericanos un mercado libre “regulado”. En una entrevista que le hiciera Jesús Mosterín poco antes de su muerte, Popper confiesa:

I continue to appreciate the humanitarian ideals of socialism. The important aspect of equality is that every human

being should be under the law. If one tries to establish other kinds of equalities, take for instance equality of color, then that can only be realized through violence. If one wants to establish the equality of income that can only be accomplished through a great strengthening of the State and through a great control of the private lives of citizens by bureaucrats. *Each increase of equality is paid for by a decrease in liberty* (p. 35).

La última línea, creo, no deja lugar a dudas y a su vez esclarece la posición vargasllosiana ante el dilema igualdad/libertad que vengo desarrollando: cualquier aumento de la igualdad se paga siempre al precio de la libertad. Como bien señala Kristal:

In the 1970's Vargas Llosa distanced himself from his socialist ideals, but he had not yet reoriented his political position. In the 1980's, as a result of assessing his own experience couple with his wide reading in the works of Berlin, Popper, Braudel, Revel, and others whose views challenged the authoritarian structures implicit in socialism, his new political position became clarified. He became to deplore any kind of authoritarian regime and became an outspoken advocate of free market democracy [...] Socialism, authoritarian in essence, became odious to him, and democracy, anchored in the notion of a free market, became his political framework (p. 109).

Dicho lo anterior no debería ser una sorpresa para nadie que el escritor peruano hubiese declarado recientemente en su artículo para *El País* que:

Esta mañana he vivido una vez más esa sensación de asco e ira, viendo al risueño presidente Lula del Brasil, abrazando cariñosamente a Fidel y Raúl Castro, en los mismos momentos en que los esbirros de la dictadura cubana correteaban a los disidentes y los sepultaban en los calabozos para impedirles asistir al entierro de Orlando Zapata Tamayo, el albañil opositor y pacifista de cuarenta y dos años, del Grupo de los 75, al que la satrapía castrista dejó morir de hambre —luego de someterlo en vida a confinamiento, torturas y condenarlo con pretextos a más de treinta años de prisión— tras ochenta y cinco días de huelga de hambre. Cualquier persona que no haya perdido la decencia y tenga un mínimo de información sobre lo que ocurre en Cuba espera del régimen castrista que actúe como lo ha hecho. Hay una absoluta coherencia entre la condición de dictadura totalitaria de Cuba y una política terrorista de persecución a toda forma de disidencia y de crítica, la violación sistemática de los más elementales derechos humanos, procesos amañados para sepultar a los opositores en cárceles inmundas y someterlos allí a vejaciones hasta enloquecerlos, matarlos o empujarlos al suicidio. Los hermanos Castro llevan cincuenta y un años



Karl Popper

practicando esa política y sólo los idiotas podrían esperar de ellos un comportamiento distinto.

Esta suerte de valientes declaraciones políticas (nos gusten o disgusten) no pueden sino hacernos cuestionar un punto: ¿de verdad Vargas Llosa ha abdicado, como dicen sus defenestradores, en su lucha por los oprimidos, los pobres, los sin voz, los torturados y vejados por los totalitarismos y las dictaduras, o bien se trata de todo lo contrario? ¿No es quizá desde otra trinchera (otra posición política diametralmente opuesta a la de la izquierda ortodoxa) desde la que ha querido, desde hace treinta años o más, hacer constar su indignación y vergüenza por los atropellos a los más elementales derechos humanos que no existen, por ejemplo, en Cuba? Sus críticos e impugnadores (si racionales y bienintencionados) deberían dar al novelista el beneficio de la duda en este aspecto: Vargas Llosa sigue claramente luchando (al igual que en la década de los sesenta) por los desfavorecidos y oprimidos a través de sus declaraciones públicas, sus ensayos y novelas. Que no les guste a muchos su posición popperiana a rajatabla (no hay ni habrá equidad sin libertad) es algo muy distinto. No reconocerlo es simplemente infringir en el más elemental irracionalismo ideologizado. No reconocer su valor y entrega a la causa de los verdaderamente lastimados y no a la causa oracular de los abstractos fines revolucionarios que exigen hecatombes humanas para su conse-

cución al final de la historia es vivir adoctrinado y no poder hacer uso del pensamiento crítico. Un racionalista podría perfectamente discrepar con Vargas Llosa, pero no puede ningunear y desconocer su comprometida posición social y política. En este sentido, Popper argumentaría a favor de la indignada declaración vargasllosiana que “el racionalismo se halla vinculado con el reconocimiento de la necesidad de instituciones sociales destinadas a proteger la libertad de la crítica, la libertad de pensamiento, y de esta manera, la libertad de los hombres” (p. 451), todo lo que no existe en Cuba. No es, pues, tarea del Estado proporcionar felicidad a los hombres al precio de aplastar su disidencia, su apetito y deseo de cambio, su visión crítica y su libertad. La tarea del Estado es garantizar la libertad individual y no su felicidad colectiva (como quisieran Platón, Hegel, Franco o Fidel). El Estado debe sólo mitigar el sufrimiento y el dolor de la colectividad y no lo contrario; no debe, bajo ninguna circunstancia, aumentar ese calvario mermando a los ciudadanos de su libertad y sus derechos bajo el pretexto de una felicidad utópica. El racionalismo es, en este sentido, una ética política realista para Popper, lo mismo que para Vargas Llosa: protege la libertad del pensamiento, sin la cual no habría instituciones democráticas que la defendieran. Son estas instituciones a su vez las que permiten un espacio para la libertad humana y la posibilidad de discrepancia. Una abreva indisolublemente de la otra. Destruir la crítica es entonces el mejor método para acabar con la libertad y por tanto con cualquier posible democracia puesto que, insisto, no existe democracia sin libertad crítica y sin libertad de pensamiento. Imaginar lo contrario es superchería y demagogia. No puede el Estado, bajo el ardid de imponer la felicidad a los individuos, quitarles su libertad. Ésa nunca ha sido su tarea. Acaso sea su deber tan sólo lograr una “racionalización de la sociedad”, una “planificación con miras a la libertad”. Todo lo anterior, supongo, lo entendió Vargas Llosa profundamente hacia 1980, si no es que antes. Todo esto tuvo necesariamente que modificar el punto de vista de sus novelas a partir de *La tía Julia y el escribidor* y *La guerra del fin del mundo*. Sin dejar de buscar siempre el producto artístico autónomo y la conciencia formal en cada una de ellas, hay, es cierto, un contenido social insoslayable, un contenido que podrá tal vez haber cambiado, pero que no ha dejado por ello de comprometerse con su propia conciencia. Su genio ha estado, no obstante, en no haber supeditado jamás el arte de la ficción a una consigna social o moral. Lo que hace perdurable sus grandes novelas es finalmente la intrínseca combinación de ambas, su posición ética frente a los problemas sociales del mundo y su irrefutable vocación de artista. Sin la ardua elección que probablemente fuera para él apostar por la libertad sin cortapisas, otros hubiesen sido sus libros. **U**