

Vargas Llosa y la defensa de la sociedad abierta

Prólogo

Después de padecer los descontentos de la utopía, de perder en el camino las ilusiones revolucionarias y dejar atrás los coqueteos con las ideologías radicales, Mario Vargas Llosa se convertía en una rara avis en el panorama cultural latinoamericano. Había visto muy de cerca cómo el individuo podía ser aplastado por los sistemas colectivistas, y ya no se sentía cómodo tolerando el sacrificio de la libertad de expresión y de la vocación artística en nombre de causas superiores. Ni la revolución, ni el antiimperialismo, ni la justicia ni nada justificaban la inmolación del individuo. Las doctrinas que lo habían escoltado en sus primeras aventuras intelectuales ahora parecían una carga asfixiante, una trampa liberticida. Cambiaba su mentalidad y su manera de ver el mundo porque cambiaban sus ideas. Dejaba atrás a Sartre y a Marx y empezaba a leer a Isaiah Berlin, a Karl Popper, a Jean-François Revel y a Friedrich Hayek, algunos de los más importantes filósofos liberales. De pronto ya no ponderaba las virtudes de la planificación económica y del control social de los medios de producción, de la cultura y de la vida, y se sentía más cómodo defendiendo un tipo de sociedad en la que el individuo pudiera perseguir sus propias metas sin la interferencia de potestades coercitivas. Las ideologías en las que había creído antes, en especial el comunismo y el nacionalismo latinoamericanista, le parecían ahora camisas de fuerza que intentaban adaptar la complejidad y la variedad humanas a moldes artificiales y autoritarios. Le perdía el respeto a los intelectuales que se dejaban seducir por el poder, en especial a aquellos que ponían su talento al servicio de los tiranuelos que encerraban al Perú o a cualquier otro país latinoamericano en sus delirios autárquicos y opresivos, siempre en nombre de las más urgentes y nobles causas. Su gremio, el de los escritores e intelectuales, empezaba a ser objeto de escrutinio. A los que se dejaban comprar y pisotear por oportunismo o para gozar de la vana ilusión de estar influyendo en la historia, los llamó «intelectuales baratos». Sobre los más radicales, esos ideólogos fanáticos, profetas de la revolución, de la utopía o de la venganza, se detuvo más tiempo para examinarlos bajo su lupa literaria. Como si fuera un entomólogo, se especializó en identificar y clasificar a los exaltados que aseguraban poseer la verdad, y a los iluminados que creían estar autorizados a imponer por las buenas o por las malas, mediante la persuasión o la violencia, sus visiones de lo que debía ser la vida, la sociedad o el futuro de la humanidad. Sus sentidos se habían aguzado para detectar los sistemas tiránicos que representaban una amenaza para el individuo, a los visionarios y emancipadores capaces de forjarlos, y a los intelectuales dispuestos a servirlos. Para finales de la década de los setenta, Vargas Llosa se había convertido en un defensor decidido del individuo, de la democracia y de la sociedad abierta.

Experto como pocos en el arte de la novela, también supo advertir el momento exacto en que las ficciones desbordaban los libros y empezaban a contaminar la realidad. Los fanáticos, los ideólogos y los líderes carismáticos hacían eso, construían grandes entelequias, explicaciones totales de la vida y de la historia, que luego trataban de entrelazar con la realidad o de imponer como verdades. Se inventaban credos religiosos, dogmas políticos, identidades colectivas; asumían que la historia se movía en una dirección establecida, que había un libreto ya escrito que determinaba la existencia; afirmaban tener la solución, por lo general apretada en los cartuchos de un fusil, para construir futuros sin injusticias, desigualdades y sufrimiento humano; o se erigían en vengadores y purificadores de las corrupciones de la modernidad occidental. Vargas Llosa examinó este fenómeno en toda su complejidad, criticando con igual contundencia a los heraldos de la verdad revelada que se hacían volar en pedazos para vengar herejías como las de Salman Rushdie o las de los caricaturistas daneses, y a los intolerantes que atentaban con violencia física o discursos de odio contra los inmigrantes o los homosexuales. Los extremismos podían venir de lejos o incubarse en el corazón de Occidente, incluso en sociedades ejemplarmente democráticas donde ciertos sectores radicalizados avivaban el fantasma del racismo y de la xenofobia. A medida que Vargas Llosa empezaba a defender la sociedad abierta,

también identificaba sus amenazas contemporáneas e inmediatas. El fanatismo y el extremismo eran dos de ellas. El terror del integrista islámico tanto como la violencia del homófobo o del nacionalista antiinmigración, o el fervor del ideólogo revolucionario o la obnubilación cerril del supersticioso: todas eran amenazas a la sociedad abierta, a la pluralidad y a la convivencia pacífica. Vargas Llosa exploró los distintos pelajes que adoptan estos fenómenos, las formas en que se expresan y las fantasías y ficciones que los animaban. Los artículos y ensayos de la primera parte de este tomo muestran su recorrido defendiendo la sociedad abierta, y los de la segunda ofrecen una amplia galería de estos personajes, reconocibles por el brillo en sus ojos y su poca disposición a moverse un milímetro de sus verdades y dogmas.

Entre todas las ficciones que se hacen pasar por realidades o que contaminan la historia, hay una a la que Vargas Llosa dedicó especial atención: el nacionalismo. La razón de este interés, aunque mejor sería llamarla preocupación, era evidente. Con la caída del muro de Berlín el socialismo se había democratizado, las guerrillas —excepto las colombianas— se desmovilizaron, y la amenaza del totalitarismo de izquierdas se diluyó casi por completo. La sociedad abierta pareció haber ganado la batalla de las ideas y haberse consolidado como paradigma en Occidente. Hubo euforia y se descorcharon las botellas, pero no pasó mucho tiempo antes de que empezaran a oírse de nuevo los tambores de guerra y los estallidos de las bombas. Recién acabada la Guerra Fría, varios eventos demostraron que la historia, lejos de haber terminado, reciclaba sus peores demonios. Uno de ellos era el terrorismo suicida que hacía pagar al infiel sus blasfemias e inmoralidades; el otro, muy distinto pero igualmente radical, era el sentimiento tribal que inspiraba la beligerancia nacionalista.

En 1991 las viejas naciones soviéticas, especialmente Yugoslavia, empezaron a fragmentarse y a anegar sus nuevas fronteras con la sangre de sus vecinos, y una década más tarde Estados Unidos sufrió el peor ataque terrorista de su historia. Las identidades volvían a aflorar con vehemencia; identidades religiosas e identidades nacionales, incluso identidades étnicas y sexuales. Se trataba de un asunto arraigado en lo más profundo de la psicología humana, que ahora, sin la amenaza del comunismo, se convertía en el mayor dolor de cabeza para la sociedad abierta. Aunque la década más violenta fue la anterior, en los noventa el terrorismo nacionalista encarnado en ETA mató en España a 162 personas y a 57 en los dos mil. En 1993 se creó el UKIP, United Kingdom Independence Party, y en 2016 consiguió su objetivo de sacar al Reino Unido de la Unión Europea. A lo largo de los noventa el nacionalismo escocés se convirtió en una fuerza política relevante y en 2014 logró organizar un referéndum de independencia. En 2002 el Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen se impuso a la socialdemocracia y pasó a la segunda vuelta de las elecciones presidenciales. Los partidos nacionalistas o independentistas, como el Partido de la Libertad de Jörg Haider en Austria o la Liga Norte de Umberto Bossi en Italia, enrarecieron el clima europeo y atentaron contra la unidad de los Estados nación forjados durante el siglo XIX. El independentismo catalán se radicalizó en 2010 y se convirtió en un verdadero desafío para las instituciones españolas en 2017. Incluso un país como Estados Unidos, que parecía el modelo de la sociedad abierta, sucumbió al chovinismo patrioter y a las nostalgias de grandeza, y en 2016 escogió a Donald Trump como presidente.

De los polvos tribales de aquellos años, los lodos antiglobalistas del presente. El nacionalismo llegó al poder en Italia y no ha parado de crecer en Francia. Ucrania dio una fuerte batalla en las calles para asociarse a Europa, y Rusia castigó ese intento invadiendo Crimea en 2014 y lanzando luego, en 2022, una mortífera guerra de anexión. Escudándose en un supuesto derecho a extenderse por el territorio hasta donde llegara la cultura eslava, la lengua rusa y la religión ortodoxa, pasaron por encima de una nación independiente que quería occidentalizarse y hacer suyos los valores de la sociedad abierta. Al mismo tiempo, nacionalistas y tradicionalistas de varios continentes forjaban un nuevo internacionalismo nacionalista, ese oxímoron, que congregaba a los profetas del mundo multipolar inspirado en la Rusia de Vladimir Putin. Se

trataba de una ideología radical con reminiscencias premodernas, que atentaba contra las raíces cosmopolitas y liberales del proyecto europeo, e incluso contra los cimientos de la Alianza Atlántica y los valores de la modernidad occidental.

Vargas Llosa detectó y combatió muy temprano este fenómeno, no solo en Europa sino en América Latina, donde los nacionalismos son robustos en países como Chile y Perú, que cargan con los rencores decimonónicos de la guerra del Pacífico y tienen desencuentros recurrentes. El nacionalismo había sido uno de los más grandes obstáculos para forjar sociedades abiertas en Latinoamérica y se convertía en la peor amenaza para las sociedades abiertas de Europa y Norteamérica. El peligro de estas grandes ficciones era que pretendían dar una contextura homogénea a la variedad humana, imponer una narración o una identidad colectiva que desdibujaba los deseos y criterios individuales. Eso ofrecen los relatos nacionales: mitos de origen compartidos, imágenes, recuerdos y símbolos que pueden ser útiles para orientarse en el mundo y despertar un sentimiento de comunidad. Pero cuando esas ficciones se convierten en redes que obligan a pensar, sentir y valorar de una manera determinada, terminan coaccionando o restringiendo la libertad del individuo. Más aún cuando el relato exalta excepciones que deben protegerse cerrando fronteras y repeliendo toda contaminación extranjera. En esos casos, el nacionalismo, además de homogenizar, disciplina a poblaciones enteras para que se enclaustran en sí mismas y se cuezan en los efluvios de sus propias tradiciones. El relato se convierte en credo y ya no tolera la disidencia, crítica ni curiosidad por lo ajeno; mucho menos la posibilidad de encontrar provechosas las influencias estéticas o intelectuales de otros lugares, porque toda corriente foránea empieza a verse como un elemento amenazante.

El nacionalismo es político y es cultural, y en sus dos vertientes expresa el mismo miedo a lo diferente, a las personas físicas y a sus creaciones. Se resiste a la llegada de otras gentes y a que circulen mercancías, películas, novelas, marcas, símbolos o valores foráneos, porque unas y otras pueden alterar las costumbres, el gusto, las aspiraciones o los valores nacionales. Como buen liberal cosmopolita, a Vargas Llosa todo esto le pareció siempre un temor nocivo que alejaba a las culturas y sociedades del préstamo cultural, del contagio, del mestizaje y de la impureza, influencias que renovaban las tradiciones artísticas y salvaban a las artes del anquilosamiento, de la mediocridad, del conservadurismo de las academias oficiales y de las imposturas estéticas nacionalistas. La realidad humana básica es el individuo, dice Vargas Llosa, y el individuo puede sentir amor por su patria, creer en algún dios o defender una ideología, pero ninguna de estas construcciones puede neutralizar su sentido crítico y su independencia. Es decir, su libertad. Entender el pensamiento político de Vargas Llosa implica entender esto. Lo que él defiende no son ideas de derechas o de izquierdas sino ese invento moderno, el individuo autónomo que se emancipa de toda dependencia, de toda sujeción cultural o ideológica, y que traza su propio camino a la luz de sus ideas, valores, vocaciones, gustos, deseos e inclinaciones ortodoxas o heterodoxas. Eso es lo que defiende Vargas Llosa, la verdadera causa que anima sus luchas y la razón de que se revuelva contra todas las fuerzas colectivistas, no solo la ideología, la religión o el nacionalismo; también la tradición vernácula o el moralismo progresista que cancela novelas, discursos o que impone una manera correcta de hablar o de ser hombre o de ser mujer. Su defensa de la democracia liberal y de la sociedad abierta y cosmopolita se explica porque solo en ella, solo en ese medio libre y plural, solo amparado por ese sistema legal, el individuo puede trazar su existencia sin miedo a acabar pisoteado por las mayorías.

La defensa de la libertad individual es el núcleo ardiente del pensamiento de Vargas Llosa. La libertad para producir y comerciar sin obstáculos, y para criticar al poder y escribir novelas. La libertad es una e indivisible; se necesita para intercambiar bienes y generar riqueza, y para crear y elegir un estilo de vida. Esa fue la gran conquista del Occidente moderno, un logro que renovó las artes, trajo desarrollos técnicos sorprendentes, generó riqueza y amplió los horizontes vitales de las personas. Es totalmente cierto que estos cambios no vinieron exentos de desafíos,

malestares y dilemas. Esa es la tragedia humana, la razón por la cual las utopías fracasan, como bien explicó Isaiah Berlin en sus ensayos: los valores fundamentales para el ser humano suelen ser incompatibles y no siempre la libertad convive con otros valores igualmente importantes. Puede que en los mundos ficticios de los artistas o en los delirios fantasiosos de los políticos sí, pero en la vida real no todos los anhelos humanos armonizan fácilmente. Allí están destinados a chocar y a hacerse zancadillas. No se puede tener todo. Un cien por ciento de libertad es incompatible con un ciento por ciento de seguridad, y un máximo de libertad excluye la posibilidad de un máximo de justicia. Hay que poner las opciones en una balanza, pasarlas por una piedra de toque y elegir con plena conciencia de lo que se gana y lo que se pierde.

Es lo que hizo Vargas Llosa durante más de tres décadas en su columna quincenal del diario El País. Allí defendió la libertad sin fanatismo ni ingenuidad, muy consciente de que una sociedad abierta y libre debe enfrentar muchos desafíos y muchos dilemas culturales y sociales. Sabía que ningún valor, ni siquiera el que más promovió en el debate público, conducía al paraíso. La defensa de la libertad se justificaba por las posibilidades que abría a las personas, pero eso no significaba que su elección estuviera libre de consecuencias. La sociedad abierta engendra sus propios adefesios culturales, como el amarillismo periodístico, la banalización y el declive de ciertas expresiones artísticas; el debilitamiento de la cultura libresca y la erosión de las tradiciones y particularidad folclórica. También genera nuevos dilemas morales relacionados con la pérdida de intimidad, el consumo de drogas, la convivencia multicultural o la exposición de los niños a la violencia. Nada de esto debía obviarse u ocultarse. Al contrario, exigía un análisis serio, y eso fue lo que el escritor peruano intentó hacer en los artículos que componen la cuarta y la quinta parte de este tomo.

Como enemigo de las fronteras y de los celos nacionalistas, Vargas Llosa siempre defendió el mestizaje y la fuerza creativa y laboral que generan las migraciones. En contra de la actual tendencia a recelar del extranjero, resaltó la importancia económica que tenían y la riqueza cultural que contribuían. Las hordas de desarraigados que llegaban a Europa o a Estados Unidos empujados por la pobreza, la violencia o la falta de libertad, acababan aportando más de lo que recibían en sus países de acogida. Pero si bien Vargas Llosa defendió el derecho de los pobres y oprimidos a buscar horizontes más benéficos donde vivir en libertad o prosperar económicamente, tampoco fue ingenuo. Sabía que con las migraciones podían presentarse choques culturales, y que eran los migrantes, no las sociedades de acogida, los que tenían que adaptarse a sus nuevas circunstancias. No compartió muchos de los postulados del multiculturalismo de los noventa ni de la política identitaria del presente. Su idea del progresismo, netamente ilustrada, aspiraba a que al individuo se le juzgara por sus actos, capacidades e ideas, no por elementos contingentes como la nacionalidad, la raza o el sexo. La tolerancia que profesaba era amplia pero no ilimitada. Nunca estuvo dispuesto a aceptar costumbres o prácticas culturales que atentaran contra la integridad del individuo, como la ablación del clítoris, ni tradiciones que representaran la sumisión de la mujer, como el velo islámico. Tampoco veía con benevolencia el separatismo cultural y la conformación de guetos identitarios que fragmentaran las sociedades o crearan burbujas comunicadas. En las sociedades abiertas había un amplio margen para vivir de acuerdo con los valores y preferencias de cada cual, sin importar qué religión se profesara ni de qué lugar se proviniera, pero no para perpetuar tradiciones que reñían con la libertad individual o con la dignidad del sujeto moderno, ni tampoco para las tribus o guetos identitarios que decidían vivir al margen de la moral universalista y de las leyes de las democracias occidentales. Contra todas ellas se manifestó Vargas Llosa.

También contra los críticos de la globalización que veían en la apertura comercial y en el intercambio cultural la sumisión a fuerzas homogeneizadoras destinadas a aplastar la singularidad cultural de las naciones. Aquella era otra de las falsedades de la época, un lamento

más del nacionalismo reaccionario que acusaba a la globalización de lo que en realidad había hecho la modernización del mundo entero. Las naciones perdían identidad, particularidad etnológica y tradiciones exóticas, era cierto, pero a cambio ganaban desarrollo médico, longevidad y progreso en varios ámbitos de la vida, desde el tecnológico hasta el moral. Detener el mundo en nombre de la identidad cultural y aspirar a que ciertas regiones se desprendieran de todo lo que pudiera contaminar su pureza, era, al mismo tiempo, pedirles que se estancaran en el tiempo y que renunciaran a la libertad. Excepto las tribus indígenas de la selva, las culturas no necesitaban ser protegidas ni sometidas a cuarentenas profilácticas. Al contrario, era la mezcla, el contacto, el influjo de lo que se encontraba un poco más allá —en definitiva, el mestizaje—, lo que las renovaba y revitalizaba. Estas ideas acusaban la propia experiencia como creador de Vargas Llosa, y la fobia que le tomó en su juventud a las prácticas culturales nacionalistas que le exigían al escritor cargar con las identidades vernáculas a cuestas, reivindicándolas, haciendo proselitismo indigenista, patriótico e identitario en detrimento de la técnica literaria y del elemento artístico de la novela.

La libertad supone riesgo, apertura a experiencias impredecibles, a la aventura de la diferencia y del cambio. En el mundo contemporáneo, la palabra «progresismo» se asocia justo con lo contrario, con la protección de las identidades y con la defensa del nacionalismo. Pero en realidad esto se acerca más al conservadurismo que pretende preservar las cosas tal y como están, que celebra la disolución del individuo en placetas colectivas y que conjura el riesgo de lo nuevo manteniendo el cepo de las tradiciones. Vargas Llosa se diferenció siempre de los conservadores, de los de derechas y de los de izquierdas, porque rechazó todas las presiones externas que pudieran socavar la voluntad. Siempre privilegió la elección individual en todos los ámbitos, sin excepción: en el público, expresando opiniones o participando en los mercados, y en el privado, reclamando la potestad para decidir sobre el propio cuerpo. Se solidarizó con las reivindicaciones de los homosexuales y defendió su derecho a casarse y a adoptar hijos; defendió la legalización de las drogas y su consumo en ámbitos privados; argumentó a favor de la eutanasia y la regulación racional, con plazos concretos, del aborto. El individuo, en una sociedad abierta, debía tener libertad para irse a la cama con quien quisiera y como quisiera —siempre en el marco de la legalidad, por supuesto— y para tomar decisiones, incluso aquellas que supusieran un daño para sí mismo, sin la supervisión paternalista del Estado.

Esas fueron las causas de Vargas Llosa, la defensa de la libertad, de la sociedad abierta y de la democracia liberal, piezas fundamentales, todas ellas, del proyecto moderno occidental. Fue un europeísta convencido y un cosmopolita que no solo se paseó por el mundo entero, sino que defendió la apertura de fronteras y el conocimiento mutuo, con la esperanza de que esa apertura que hizo de Occidente un lugar plural y tolerante se extendiera a otros lugares del mundo. Siempre pensó que América Latina pertenecía por derecho propio a esa civilización y que podía hacer suyos los valores de la sociedad abierta. Su muerte lo sorprendió en un momento difícil para estas causas, con dos guerras abiertas, serios desafíos democráticos en Estados Unidos y una Europa amnésica, que por la derecha y la izquierda parecía estar olvidando los valores de tolerancia y pluralidad que la habían convertido en la región más libre e igualitaria del mundo. Afortunadamente, las ideas y análisis que dejó en los escritos que componen este tomo son un verdadero arsenal intelectual para seguir dando una lucha a favor de la sociedad abierta.

CARLOS GRANÉS

Madrid, junio de 2025

1. Defensa de la sociedad abierta

La libertad y la crítica

La libertad de información es el primer problema que debe resolver un país que quiera resolver de verdad los demás problemas. Porque si las medidas que se requieren para hacer frente a los males sociales no son oportunamente conocidas y criticadas, y su ejecución sometida a un control constante, es casi seguro que se frustren y, en vez de solucionar los problemas, los agraven o creen otros nuevos.

Jean-François Revel dice que una manera de conocer a los enemigos de la libertad es averiguar quiénes andan empeñados en definirla. Y es verdad que sólo un bobo o un malintencionado puede exigir hoy una definición de la libertad de información para saber de qué se trata: todos reconocemos en el acto cuándo existe y cuándo ha desaparecido o cuándo sólo sobrevive de manera raquítica. Pero, a fin de que no quepa la menor duda sobre lo que quiero decir, ahí va una definición: hay libertad de información cuando los ciudadanos, a través de dos medios de comunicación, pueden criticar a todos los poderes. No sólo el poder político, sino también el económico, el militar, el eclesiástico, el sindical y, desde luego, el que representan los propios medios de comunicación.

Los enemigos de la libertad responden que un sistema así no existe en ninguna parte; que, en todos los países, hay algún recorte a la facultad de criticar a todas las instituciones. Y eso es verdad. Pero lo que no dicen es que hay países donde el sistema de información está muy cerca de ese ideal y que hay otros que están a gran distancia de él y que algunos se hallan en sus antípodas.

Quiénes se hallan en sus antípodas son los países socialistas. En ellos la información es un puro y simple instrumento de propaganda al servicio del poder político. Los marxistas heterodoxos, que deploran esta realidad, lo explican como una deformación de la doctrina original, la que, si hubiera sido fielmente aplicada, habría sido compatible con una auténtica libertad de información y una genuina democracia política. Yo no comparto esta creencia y, más bien, pienso que el reino todopoderoso de la censura —es decir, la abolición de la crítica— es una consecuencia ineluctable, fatídica, de uno de los axiomas de la teoría marxista: la «socialización» de los medios de producción, medida que en la práctica se traduce en algo que con más propiedad debería llamarse su «estatización». No hay un solo caso en la historia de una sociedad en la que, una vez que el Estado ha puesto bajo su control los medios de comunicación, hayan sobrevivido la libertad informativa y el derecho de crítica. Esto vale para los regímenes fascistas, para los marxistas, y para esos híbridos de ambas cosas que proliferan en el Tercer Mundo. No importa la etiqueta ideológica en cuyo nombre se lleve a cabo la estatización: nacionalismo árabe, leninismo, maoísmo, peronismo, fidelismo, africanización, o «sociedad autogestionaria de participación plena»; una vez que el Estado —mejor dicho, quienes hablan en su nombre— echa mano a la prensa, a la radio y a la televisión (siempre con el argumento de transferirlas a las mayorías nacionales, al pueblo organizado), el resultado es idéntico: estos medios, más pronto o más tarde, acaban por ser meras cajas de resonancia de las camarillas, tiranuelos o partidos gobernantes a los que defenderán, adularán y publicitarán hasta la náusea. Todo hecho o voz hostil es ocultado, toda verdad incómoda deformada y toda mentira útil machacada hasta ser convertida en realidad inamovible.

No tiene nada de extraordinario que ocurra así. Todo poder tiene una doble vocación congénita: crecer y durar. Si no hay barreras que se lo impidan, progresará en ambas direcciones hasta ser omnímodo y eterno. Pues bien, la barrera más eficaz para impedir que el poder cristalice esa predisposición a la impunidad y a la perpetuidad es la crítica ejercida a través de los medios de comunicación. Si éstos se convierten en monopolio de Estado, ¿por qué iría el poder político contra sí mismo, confiando armas tan poderosas a sus adversarios? No lo ha hecho nunca y siempre ha preferido convertir a esos medios en ventrílocuos cacofónicos suyos.

Para que la libertad de información exista es preciso, pues, que los medios de comunicación no sean estatales. Es la independencia económica la que garantiza la independencia para criticar. Esto no quiere decir, por supuesto, que toda sociedad de economía no estatizada goza automáticamente de libertad informativa. Sabemos que abundan los países cuyos medios de comunicación son privados y en los que aquélla brilla por su ausencia, como Chile, Argentina o Filipinas. Pero —como ejemplo dramático de lo que digo— es preciso acotar que incluso en esas dictaduras, que han perpetrado tantos crímenes, hay menos censura y por lo tanto más atisbos de crítica al poder que en cualquier país donde el control de la información es estatal.

Cuando el Gobierno militar del general Velasco se apoderó de los diarios, sus ideólogos explicaron a los peruanos que nunca habían tenido libertad de prensa, sólo libertad de empresa. Pese a haber descubierto, muy pronto, que la prensa socializada —liberada de las garras del capital— superaba todas las marcas fijadas por las peores publicaciones del pasado en materia de periodismo inmoral, calumnioso, genuflexo ante el poder y cínico, todavía mucha gente cree de buena fe, aquí y en toda América Latina, semejante dislate: que libertad de prensa y libertad de empresa son incompatibles. La verdad es exactamente la contraria. Jamás se ha visto a un órgano estatal provocar con sus denuncias la caída de un régimen o servir de tribuna para campañas que obliguen a un Estado a poner fin a una guerra y ambas cosas han ocurrido, en cambio, en Estados Unidos, con el escándalo Watergate y Vietnam, gracias a la prensa independiente.

La objeción consabida es la siguiente: si los medios de información están en manos privadas, sólo expresarán y defenderán los puntos de vista de los poderosos, los únicos capaces de adquirirlos. El peligro es muy real, por cierto, pero puede ser conjurado con leyes estrictas que impidan el monopolio y la concentración de los órganos informativos privados en pocas manos, así como mediante una política que facilite y resguarde la existencia de órganos de expresión de los sectores minoritarios (sean políticos, religiosos o culturales). Esto no sólo es factible en teoría, sino una realidad en países como los escandinavos, que al mismo tiempo que ejemplares en lo que se refiere a la libertad de información son, a la vez —y no es casual que así ocurra—, los más avanzados en el dominio de la justicia social. En cambio, si para prevenir los riesgos evidentes que corre la libertad de información en un sistema de libre empresa se procede a estatizar los medios de comunicación —es decir, se aplica la receta marxista—, se está tratando de curar una enfermedad mediante la fantástica terapéutica de matar al enfermo. Porque para la monolítica censura que implica el control estatal de la información no hay remedio; para las limitaciones y peligros que la propiedad privada de los medios de comunicación trae consigo, sí los hay. Ésa es la diferencia capital.

Lima, julio de 1978

El intelectual barato

I

En julio de 1974, cuando el Gobierno militar tomó por asalto los diarios de Lima con el propósito de «transferirlos a las mayorías nacionales» —transferencia que consistió, naturalmente, en convertirlos, de inmediato y hasta ahora, en sus cacofónicos órganos de propaganda— se inició también un curioso fenómeno que podría denominarse la desmitificación del intelectual en el Perú.

Hasta entonces, en éste, como en casi todos los países latinoamericanos —una de las excepciones es México, donde, a partir de la revolución, muchos intelectuales fueron burocratizados—, existía la creencia, mejor dicho el mito, de que la intelectualidad constituía algo así como la reserva moral de la nación. Se pensaba que este cuerpo pequeño, desvalido, que sobrevivía en condiciones heroicas en un medio donde el quehacer artístico, la

investigación, el pensamiento no sólo no eran apoyados sino a menudo hostilizados por el poder, se conservaba incontaminado de la decadencia o corrupción que había ido socavando prácticamente a toda la sociedad: la administración, la justicia, las instituciones, los partidos, las fuerzas armadas, los sindicatos, las universidades. Marginado de los poderes político y económico, las dos grandes fuentes de corrupción —sobre todo en un país de desigualdades inmensas y de cuartelazos y fraudes electorales, con brevísimos y siempre frustrados intentos democráticos—, el intelectual peruano, solidario de causas de izquierda, repartido en un espectro que abarcaba desde la socialdemocracia hasta todas las variantes del marxismo, aparecía, pese a su escasa audiencia y su influencia casi nula en la vida del país, como el depositario de valores que en otras esferas de la vida peruana habían desaparecido: la coherencia entre la teoría y la práctica y la visión idealista, exenta de cálculo mezquino, de la política. La modestia y dificultades de su vida —que era el precio que pagaba para ejercer su vocación— parecían la mejor garantía de su integridad.

Como todos los mitos, éste tenía unas raíces en la realidad y un tronco y ramaje imaginarios. Lo cierto era la marginación del intelectual del poder. Lo falso, que esto fuera una elección suya, una manifestación de independencia crítica y de lucidez moral. La verdad era que el intelectual no se había sentado a la mesa del poder porque, salvo raras excepciones, no había sido tolerado en ella.

La captura de los diarios de Lima desencadenó una purga masiva en redacciones y talleres: más de quinientos periodistas y trabajadores, considerados hostiles, fueron despedidos sin contemplaciones por un régimen que se llamaba «socialista». El Gobierno del general Velasco llamó a los intelectuales a ocupar esos bastiones de la oligarquía y el imperialismo recién libertados y a convertirlos en trincheras de la revolución. Yo acababa de volver al Perú, por esos días, y recuerdo mi estupefacción al ver con qué prisa y falta de escrúpulos acudían por docenas, como borregos, los juristas y filósofos, los literatos y sociólogos convocados. Había entre ellos, por supuesto, los bribones y aventureros de costumbre, plumarios que ya se habían alquilado a otros poderes para menesteres no menos turbios. Y había, también, el grupito de militantes a los que el Partido Comunista había dado la coartada perfecta para prostituirse: infiltrar esas tribunas y usarlas para la causa antes de que lo hiciera el adversario. Y había, asimismo, otro grupo —el más digno de comprensión— que estaba allí por necesidad. Pero, descontados todos ellos, quedaba siempre una considerable porción de intelectuales, más o menos valiosos por la obra realizada y, algunos, merecedores de respeto por su conducta cívica hasta ese momento, que aceptaron la mentira de la «transferencia a los sectores sociales» y entraron a los diarios a cumplir una función sobre la que, desde el primer momento, no cupo ningún equívoco. Los que fueron allí engañados, creyendo de veras que iban a democratizar la prensa, tuvieron ocasión de desengañarse al instante. Porque la misión que les encomendó el Gobierno fue clarísima, la misma que asigna a los medios informativos todo régimen autoritario una vez que los estatiza y pone a su servicio. O sea: publicitar todas las decisiones del poder, adular a los gobernantes, silenciar las críticas, desnaturalizar las verdades incómodas, propagar mentiras útiles y cubrir de ignominia a los adversarios. Si los diarios de la oligarquía habían sido parciales, injustos, mediocres, los revolucionarios fueron simplemente abyectos porque superaron a aquéllos en aptitud para mentir e injuriar.

¿Cuál fue la razón que llevó a tantos intelectuales peruanos a asumir el rol de «mastines» del régimen militar, como los llamó el general Velasco, que no era hombre de refinamientos verbales? El apetito material no, desde luego, pues, salvo a unos cuantos, no se puede decir que les pagaran su peso en oro. Estaban, incluso, mal remunerados y, como ha contado Guillermo Thorndike, director de La Crónica en ese tiempo, en un libro tan cínico como divertido —No, mi general—, ni siquiera se les daba un buen trato por sus servicios. Al general de la Oficina de Información encargado de vigilar su trabajo no le merecían, por lo visto, más consideraciones

que los soldados encargados de las letrinas del cuartel. Y eso se vio muy claro cuando el régimen, a medida que cambiaba de línea, comenzó a despedirlos e incluso a hacerlos atacar por los reclutas intelectuales que venían a reemplazarlos.

¿Qué, entonces? Me lo he preguntado muchas veces y lo he discutido hasta el cansancio con los amigos que me quedan. ¿Qué pudo incitar a esos jóvenes, que comenzaban apenas una carrera literaria y entraban a una edad en la que se tiene la obligación de ser puros, a malbaratarse precozmente? ¿Y a esos otros, ya adultos, a poner lo mejor que tenían, fuera la buena sintaxis o un vago prestigio profesoral, al servicio de una mentira grandilocuente (como era la de la «socialización» de los diarios) y de un régimen, ya para entonces visiblemente demagógico, dictatorial y corrompido que, para colmo, los despreciaba? Quizá la respuesta sea: el apetito de poder. Mandar, ejercer influencia sobre los demás, decidir el movimiento de los hechos, participar en ese mecanismo que ordena y desenvuelve la historia, es la más fuerte de las tentaciones para un intelectual. Ello se explica, sin duda, por la atracción de los contrarios. Por su oficio y vocación —la crítica— el intelectual se ve casi siempre alejado del poder o confinado a sus estribaciones remotas. Como es su crítico principal, en todo caso el más consciente de sus deficiencias, y estropicios, quienes gobiernan prefieren mantenerlo a distancia, pues lo consideran un enemigo en potencia, un colaborador incontrolable. Por eso mismo, ese objeto huido, que lo repele y al que sabe que sólo puede acercarse mediante alguna claudicación, ejerce sobre él una suerte de hechizo. Es muy probable que esa fascinación sea todavía más fuerte en un país como el nuestro, donde, por la pobreza cultural del medio, la vida del intelectual suele estar llena de frustraciones de todo orden. Eso los hace presas más fáciles del embauque y la ilusión. En este caso, es posible que muchos creyeran que, a través de esas oficinas de redacción que algunos de ellos «libertaron» personalmente, escoltados de policías, iban a entrar por fin a ese codiciado enclave donde un puñado de hombres decide la vida y la muerte de los demás: el sanctasanctórum de la historia. Era una soberana ingenuidad: el régimen ni siquiera les abrió las puertas de la casa, sólo las de esa caseta de tablas de la entrada, que es donde viven los «mastines».

La experiencia ha sido penosa pero de ningún modo inútil. Así como es bueno que haya mitos, es indispensable, para la higiene moral y cultural de un país, que se destruyan y renueven. Es bueno que se sepa que el intelectual no es mejor que los demás. Tampoco peor: sólo un ciudadano entre los otros, al que, como a éstos, no se debe más crédito ni respeto que el que sus actos consigan, diariamente, ganar.

Lima, enero de 1979

II

Aunque es raro que esté inscrito en un partido revolucionario y cumpla con las tareas sacrificadas de la militancia, se autodefine como marxista y en toda circunstancia proclama su convicción de que el imperialismo norteamericano —el Pentágono, los monopolios, la ofensiva cultural de Washington— es la fuente de nuestro subdesarrollo. Tiene buen olfato para detectar a los agentes de la CIA, cuyos tentáculos ve, incluso, en los campamentos de los Boy Scouts, las giras de la Orquesta Sinfónica de Boston o los dibujos animados de Walt Disney, y en todo aquel que ponga en duda la economía estatizada y el régimen de partido único como panacea social. Al mismo tiempo que sulfura el aire de su país con estos ucases, es un candidato permanente a las becas de las fundaciones Guggenheim y Rockefeller (que casi siempre obtiene) y cuando, por culpa de las dictaduras nativas, se exilia o lo exilian, sería inútil buscarlo en los países que admira y publicita como modelos para el suyo —Cuba, China o la URSS—, pues donde, infaliblemente, va a continuar su lucha revolucionaria es a las universidades de Nueva York, Chicago, California y Texas, donde está de visiting professor, en espera de un nombramiento fijo. ¿Quién es él? El intelectual progresista.

En países en los que el pensamiento y el arte son menospreciados y, por lo mismo, la vida de quienes se dedican a ellos, difícil, sería mezquino fulminar a los intelectuales por contradicciones que son inevitables, dadas las coordenadas dentro de las que tienen que ganarse el sustento. Se comprende que, por razones de supervivencia, acepten trabajos que les repugnan y que muchas veces les sea materialmente imposible la coherencia entre la teoría y la práctica. Pero lo cierto es que estas incongruencias entre lo que los intelectuales escriben y dicen y lo que hacen han dejado de ser casos excepcionales para convertirse en un verdadero «sistema». Sus consecuencias son penosas para la persona del intelectual, hombre que vive dividido y en falso, en estado de continua disimulación y embauque hacia los demás y hacia sí mismo, y gravísimas para la cultura de un país, que puede verse asfixiada y pervertida por ello. Si la norma de vida de los intelectuales es la deshonestidad moral, es casi fatídico que el resultado sea un pensamiento confuso e inauténtico, un arte sin osadía ni originalidad, una ciencia pobre.

Todas las ideas, aun las más absurdas, deben tener cabida para que la vida cultural se desenvuelva sanamente. Lo importante es que haya una convicción que las genere y respalde para que el debate cultural sea auténtico y las ideas prevalezcan o perezcan, y ello tenga un sentido. Si alguien cree que el pato Donald y la fiesta taurina atentan contra la cultura del Perú (como creía el Gobierno del general Velasco), es un mal síntoma, pero incluso esos desatinos pueden ser respetables si son honestamente defendidos. Más perjudicial que proponer ideas disparatadas es utilizar las ideas como una simple cortina de humo para encubrir ciertas actitudes que se estima equivocadas, como contrapeso de supuestos errores. La producción intelectual convertida en coartada y maniobra de distracción sólo puede desembocar en la esterilidad del pensamiento, en una cultura de tópicos.

Me parece ilustrativo el caso de las ciencias sociales. En América Latina, es una de las ramas más activas del quehacer intelectual, a juzgar por el número de cultores y de publicaciones. A la vez, es una de las menos creativas, la que repite de manera más conformista y adocenada —y, por lo general, con una prosa que hace chirriar los dientes, en la que proliferan expresiones como «a nivel de», «dimensionar», «societal», «devenir en», etcétera— los clisés marxistas más primarios y generales sobre el funcionamiento social. En un porcentaje muy considerable, esta logomaquia seudocientífica y seudorrevolucionaria está financiada por fundaciones de Estados Unidos, de Alemania Federal y de otros países occidentales y nunca, que yo sepa, por algún país socialista. Es gracias al dinero del Estado norteamericano, o de las empresas privadas de ese país o alemanas o inglesas o suecas, que los «científicos sociales» viajan por el mundo, asistiendo a congresos o revisando bibliotecas, y publican sus ensayos de virulentos lugares comunes revolucionarios. Alguna vez que pregunté a uno de ellos si esta situación sui generis no lo incomodaba, obtuve esta explicación: «Si el imperialismo es tan estúpido para ofrecer su dinero al enemigo, ¿no es nuestra obligación, de revolucionarios realistas, aceptar esa ayuda para hacer avanzar con ella la causa de la revolución?».

Después de mucho pensarlo, he llegado a la conclusión de que, en la mayoría de los casos, tampoco esta moral del fin que justifica los medios (y que se presta a tantos chanchullos) es sinceramente practicada. Quiero decir que esos ensayos están llenos de lugares comunes revolucionarios no «a pesar» de estar financiados por el «imperialismo» sino, probablemente, «porque» han sido elaborados gracias a esa ayuda: como contrapeso de ella. Con lo cual resulta que sus autores no sólo le hacen trampas al imperialismo sino, sobre todo, a sus lectores y a ellos mismos. El fenómeno es interesante porque se advierte en él una curiosa combinación de mala conciencia y de mala fe nacidas de un movimiento de pura imaginación. Se han habituado tanto, por fanatismo u oportunismo, a ver por doquier conspiraciones y conspiradores en el campo de la cultura y han dicho tanto que Estados Unidos es una unidad monolítica entregada a una labor de depredación contra América Latina, que ¿cómo no se sentirían culpables y apestados con esas becas, bolsas de viaje, contratos, invitaciones que les permiten vivir, escribir,

publicar? La mejor manera de borrar las huellas del (presunto) crimen es, entonces, adoptando y proponiendo en sus trabajos la línea revolucionaria más recalcitrante, la menos controvertida: el clisé.

Mecanismos parecidos a los que han conseguido hacer de las ciencias sociales un quehacer en buena parte insustancial y tramposo han llevado a muchas universidades nacionales —las de veras populares— a convertirse en centros acérrimamente enemistados con la cultura. ¿Qué otras cosas pueden ser llamadas facultades donde quien se atreve a hablar de, por ejemplo, libertad de prensa o de la democracia representativa como una forma civilizada de vida para las naciones corre el riesgo de ser considerado un agente de la CIA? La responsabilidad casi exclusiva de esa delicuescencia es de los profesores. Son ellos, los «intelectuales progresistas», quienes por demagogia y cobardía crearon las condiciones «objetivas» para que se llegara a ese estado de cosas. La ideología revolucionaria, convertida en un arma para excretar al adversario y birlarle los puestos, para satanizar a los que hacían sombra y promover a los compinches, para azuzar y manipular políticamente a los estudiantes, para impedir la crítica y la controversia intelectuales, termina por convertirse en un arma tan nociva que destruye a sus propios autores. Si el fanatismo, la estrechez dogmática acaban por arraigar en las aulas, ya no hay cabida en ellas para ninguna forma de pensamiento creativo no convencional. En ese ambiente, quienes tienen ideas propias deben disimularlas y limitarse a recitar el catecismo marxista en sus formas más rudimentarias (pero, eso sí, ruidosas). El resultado ha sido el despegue de la universidad hacia la irrealidad. Dentro de sus muros, en sus patios y anfiteatros, se ha hecho ya la revolución una y mil veces, con todas las purgas necesarias, y se vive en un clima de extremismo retórico casi inconcebible. Al otro lado, incomunicado con ella, está el país, languideciendo en la incultura, presa de la dictadura, con sus universidades privadas, donde se educan los futuros dirigentes, y sus academias militares, donde estudian los futuros dictadores. Mientras, la universidad laica y popular agoniza intelectualmente jugando a la revolución.

Las cosas que sus profesores escriben —cuando lo hacen— han terminado, fatalmente, por parecerse a las que dicen en sus clases: también en ese caso, la reproducción cacofónica de tópicos ideológicos, de retórica insulsa, es interesada, deliberada, destinada a fraguar una imagen. Decir que viven en la mentira es cierto pero insuficiente. Viven, sobre todo, en la irrealidad, multiplicando gestos que progresivamente los van alejando de lo que realmente ocurre a su alrededor, amurallándolos en una cárcel de palabras. El caso más semejante al suyo es el de los intelectuales medievales, ya que el marxismo ha pasado a ser la escolástica de nuestro tiempo. Concebido por un pensador genial, se convirtió luego en dogmático y acabó por ser un obstáculo casi insalvable para pensar con libertad.

Hace unos meses vi en Washington la lista de invitados peruanos a un seminario sobre la realidad económica del Perú. Me pareció bien que los tres invitados fueran marxistas (uno de ellos trotskista) y, como me pidieron mi opinión sobre otro nombre, sugerí el de un economista liberal. «De ninguna manera —me respondieron—. Es demasiado pronorteamericano y dañaría la imagen de nuestro centro». Desde entonces pienso que el «imperialismo» no es tan estúpido como creen los científicos sociales que viven de él. Desde entonces he comenzado a pensar que a lo mejor hay algo de cierto en esas incendiarias acusaciones de los intelectuales progresistas contra las universidades y fundaciones de los Estados Unidos que, manipuladas por la CIA, se las arreglan muy sabiamente para corromper a nuestros pensadores y mantenernos en el subdesarrollo cultural.

Lima, enero de 1979

Alguna vez le oí decir a James Baldwin: «Cada vez que asisto a un congreso de escritores blancos, tengo un método para saber si mis compañeros son racistas. Consiste en proferir estupideces y sostener tesis absurdas. Si me escuchan en actitud respetuosa y, al terminar, me abruman con aplausos, no hay la menor duda: son unos racistas de porquería». En efecto, admitir con benevolencia en boca de un negro lo que en un blanco merecería a la misma persona una carcajada o una réplica iracunda sólo puede resultar de un sentimiento de superioridad. ¿Acaso alguien se toma el trabajo de responder a las provocaciones de un débil mental?

Me acordaba de esta anécdota cada vez que mi compatriota pedía la palabra. Lo hacía varias veces en cada sesión y el director de debates se apresuraba a concedérsela. Estábamos en una dependencia del Museo de Arte Moderno de Louisiana, en Dinamarca, en un encuentro de escritores daneses y latinoamericanos, y los organizadores habían tenido la astucia de colocar las sillas de modo que dábamos la espalda a la playa, así que los participantes estábamos condenados, en lugar de espiar a las bellas nudistas violáceas que se zambullían en el mar de Humlebaek, a mirarnos las caras y a escuchar a los oradores. Mi compatriota hablaba en una jerga mechada de barbarismos limeños, que hacía sudar la gota gorda a las dos traductoras. Sus primeras intervenciones me habían merecido franca admiración. Accionando y elevando la voz, como si hablara en un mitin callejero, explicó que sus novelas no aparecían en editoriales burguesas. Las publicaban los sindicatos, quienes se encargaban también de su distribución. Y que él se había negado siempre a cobrar derechos de autor porque prefería donar ese dinero a las organizaciones populares, ya que no escribía para satisfacer vanidades individualistas o la pura codicia sino para elevar la conciencia revolucionaria de las masas peruanas.

Cuando un joven de anteojos se interesó por el número de ejemplares que habían circulado de sus obras, mi compatriota citó al instante cifras de tantos millares de ejemplares que eran para poner en estado de levitación a los novelistas presentes. Un editor de Copenhague quiso saber de inmediato si las reservas morales a que sus libros se publicaran en editoriales capitalistas concernían sólo al Perú, o si tenía también escrúpulos a que los contratara por ejemplo un editor danés. La pregunta estimuló a mi compatriota. Nos hizo saber que no era un dogmático, en absoluto, porque, como dijo Mariátegui, el marxismo debía ser creación heroica y no copia ni calco, de modo que él tomaba las decisiones de acuerdo a las condiciones objetivas de cada circunstancia, pues lo contrario sería caer en el subjetivismo, cuyos peligros ya habían señalado pensadores científicos como Marx, Engels y Lenin, etcétera.

Los daneses lo escuchaban con suma atención y juro que algunos de ellos tomaban notas. ¿Los fascinaba la imagen que iban erigiendo las arengas de mi compatriota de ese Perú efervescente donde los escritores, en vez de ser los payasos rentados de la burguesía, vivían transustanciados con la clase obrera, que imprimía, multiplicaba y agotaba sus libros? A mí me traía a la memoria otro Perú, igualmente multicolor, que había escuchado dibujar a André Malraux, en París, en un discurso ministerial en el que habló magníficamente «de esas princesas incas que morían en las nieves de los Andes, con sus papagayos bajo el brazo».

Pero esos episodios divertidos de ciencia ficción y mitomanía eran sólo instantes en las peroratas que, con cualquier pretexto, nos infligía mi compatriota, sin que nadie lo callara o rebatiera. Uno de los encantos que suelen tener los jóvenes escritores peruanos es un poderoso complejo de inferioridad que, en los congresos, los mantiene tan callados que parecen un modelo de discreción. Pero el novelista proletario tenía una salud psíquica envidiable y habló sin parar, de principio a fin del encuentro. A menudo denunciaba a enemigos que ni siquiera yo lograba identificar: grupos o personas de la universidad con quienes, sin duda, acababa de pelearse. Para los daneses, que, estoy seguro, hubieran tenido grandes dificultades si les pedían señalar Lima en el mapamundi, todo eso debía sonar a chino. Pero todavía más enervantes eran los latiguillos y tópicos ideológicos con que remataba las oraciones, alzando los brazos para pedir el aplauso. Además de grotesco, había algo trágico en sus intervenciones. Porque ellas

lograban convertir en irrealidad las realidades más verídicas. Exageraba, deformaba, mentía o interpretaba tan parcialmente los problemas latinoamericanos que los crímenes de Pinochet, la represión en Argentina, los robos y genocidios de Somoza o los abusos del Gobierno peruano se convertían, por obra suya, como esas muchedumbres sindicales devoradoras de sus novelas, en fabulación y demagogia barata.

Y sin embargo los escritores daneses estaban ahí, escuchando, anotando, aplaudiendo. Lo habían traído desde el otro lado del mundo, prefiriéndolo a muchos otros escritores que hubieran podido dar un testimonio más lúcido y más honesto de América Latina, porque, como me precisó uno de los organizadores, «era importante que participara en el encuentro un escritor proletario». Desconocimiento, ingenuidad me parecieron la única explicación posible, cuando aquello ocurrió. Sabían tan poco de nosotros que cualquier vivo les podía meter el dedo a la boca y, disfrazándose del hombre-pluma de los explotados, ganarse un viaje a Europa. Estaban tan llenos de buenas intenciones, tan deseosos de ayudar a ese continente de víctimas, que lo demostraban aunque fuera soportando impávidos esas peroratas embusteras y firmando todos los telegramas que mi compatriota hacía circular al término de cada sesión.

Pero, reflexionando, me siento menos condescendiente con esos escritores daneses. Ahora pienso que esos discursos no los tomaron tan de sorpresa. Los esperaban y hasta exigían. El novelista del proletariado peruano no estaba allí por accidente ni viveza suya. Había sido invitado con una intuición certera de que diría exactamente lo que habíamos oído. Porque era eso lo que ellos querían oír de los latinoamericanos del encuentro.

La razón principal es, sin duda, ese fenómeno de «transferencia» tan frecuente en los intelectuales europeos que dicen interesarse en América Latina. En realidad, se interesan en una América Latina ficticia, en la que han proyectado esos apetitos ideológicos que la realidad de sus propios países no puede materializar, esas convicciones que la vida que viven desmiente diariamente. La compensación de su frustración es ese otro mundo, al que se vuelven a mirar a fin de que les muestre siempre lo que quieren ver, como el espejito mágico de la reina malvada de Blanca Nieves. Y lo que quieren ver, en América Latina, no es la complejidad y diversidad de nuestro continente, donde no sólo hay sufrimiento, explotación y opresión sino muchas otras cosas, y donde, por lo demás, aquellas miserias no pueden entenderse desde perspectivas simplistas ni remediarse con demagogia retórica, sino esa imagen grandilocuente y pueril, maniquea y romántica (en el peor sentido) que mi compatriota les confirmaba, sin sospechar, el muy ingenuo, mientras se enardecía, que estaba representando un papel preparado para él por los intelectuales de un país de alta cultura. Su función —que cumplió a maravilla— consistía en resarcirlos vicariamente de la desgracia que es para ellos —los pobres— vivir y escribir en un país culto y democrático donde los sindicalistas prefieren ver la televisión, en sus casas propias, en vez de editar las novelas de los escritores revolucionarios que les elevarían la conciencia.

En un relato de una escritora que admiro —y que está enterrada a un paso del museo de Louisiana—, Isak Dinesen, se dice, si mal no recuerdo, que las aristócratas danesas del siglo XVIII solían llevar monos importados del África a sus fiestas, para saciar su sed de exotismo y porque, comparándose con esos peludos saltarines, se sentían más bellas. Cuando recuerdo lo ocurrido en ese encuentro, a orillas del mar de Humlebaek, me digo que, dos siglos después, los descendientes de aquellas damas practican todavía esa refinada costumbre.

Lima, mayo de 1979

La dama entre las fieras

La memoria es parcial, subjetiva y tramposa: selecciona sólo aquellas experiencias que tienen una significación particular para el sujeto, porque engarzan con su problemática más íntima, y, además, en el correr del tiempo, las altera, mediante sutiles supresiones y añadidos, para que

correspondan mejor a los deseos secretos. En apariencia, la memoria preserva el pasado y es una garantía de continuidad entre lo que un hombre es y lo que ha sido; en verdad, es una continua y astuta rectificación de lo vivido, una permanente acomodación del ayer a las necesidades del presente. La mejor manera de comprobarlo es confrontar los recuerdos de dos o más protagonistas de un suceso: las versiones serán inevitablemente distintas y, a menudo, incongeniadas.

Leo, por ejemplo, que el novelista V. S. Naipaul, en una entrevista que le hace el periodista español Ignacio Carrión, resume sus recuerdos de una cena en la que estuvimos juntos, hace algunos meses, en Londres, como una reunión «en la que se habló mucho de ley y orden, y, en cambio, muy poco del honor» (tema este que le parece a V. S. Naipaul bastante más importante para los pueblos que aquél, en lo que, no hay duda, hubieran coincidido Calderón de la Barca, Lope de Vega y todos los escritores del Siglo de Oro). En mi memoria, en cambio, aquella noche se habló de «ley y orden» sólo de paso y sin las connotaciones que tiene el asunto para el debate político de actualidad en Gran Bretaña. Fue una cena interesante e instructiva, y me alegro de que la entrevista de V. S. Naipaul me dé pretexto para ordenar mis recuerdos de aquella noche y tratar de averiguar qué fue lo que más me impresionó de lo que en ella se dijo.

La cena era en casa del historiador Hugh Thomas, y el objetivo, que un grupo de intelectuales conversara con Margaret Thatcher. Había unas diez personas y, con mi excepción y la de Naipaul (que es de origen hindú y nacido en Trinidad, aunque educado y residente en Inglaterra y escritor de lengua inglesa), todos los presentes eran indígenas. Confesaré que mi ilusión mayor no era tanto conocer a la primera ministra como al profesor Isaiah Berlin, cuyos ensayos filosóficos y políticos han sido para mí extraordinariamente iluminadores estos últimos años. Ver y oír a ese anciano delicado y modesto —una de las mentes más lúcidas de nuestro tiempo—, que llegó y se marchó a pie, me convenció, empero, de algo que ya sabía: lo que importa en un escritor es lo que escribe, no lo que dice, y la imagen que de él esbozan sus libros enriquece siempre considerablemente —en el caso de los buenos escritores, se entiende— la del hombre de carne y hueso.

Hasta el café no hubo un diálogo común, sino una conversación balcanizada en grupos de a dos y de a tres. La señora Thatcher llegó, saludó y desapareció en uno de esos minúsculos corros. En la mesa cada cual habló con sus vecinos, en esa media voz que da a las reuniones sociales inglesas cierto aire de misas. A mi lado estaban Tom Stoppard, el dramaturgo, y el poeta Stephen Spender, que hablaban del misterioso deporte del cricket y, felizmente, de algo menos exótico: China, país que este último acababa de visitar. Finalmente, el dueño de casa hizo tintinear su copa, recordando a los asistentes que había entre ellos una señora importante.

El propio Hugh Thomas abrió el fuego, preguntándose si en las tareas de un jefe de Estado resultaba útil o inútil contar con la ayuda de intelectuales; si, por ejemplo, la asesoría de un historiador es valiosa o prescindible para quien conduce un Gobierno. En mi recuerdo, ése fue el patrón de las preguntas, respuestas y comentarios de la noche: temas generales, abstractos, académicos y de semblante aséptico, que fingían no guardar sino accidentales coincidencias con la política e, incluso, con la actualidad. Los peruanos cultivamos el estilo indirecto y nos choca, por ejemplo, la manera desembozada y frontal con que un español o un centroamericano llevan un diálogo. Pero en esto los ingleses son todavía infinitamente más laberínticos que los peruanos; en su afán de despersonalizar la comunicación y despojarla del más leve asomo de impertinencia, son capaces de eternizarse en la banalidad o extraviarse en el jeroglífico. Esa noche no fueron banales ni esotéricos, pero sí cautelosos, prudentísimos, a fin de no parecer que se aprovechaban de las circunstancias para invadir lo «personal».

Y, sin embargo, en este fascinante juego de sombras, la verdad es que nadie hacía la menor concesión y que todos se dirigían a la señora Thatcher hablando desde la altura y la solvencia

que han alcanzado en el arte o la disciplina que ejercitan. Con la excepción del historiador J. H. Plumb, cuya cortesía llegaba a veces al extremo de hacer comentarios con el único objeto de facilitar el lucimiento de la primera ministra, lo cierto es que los demás, dentro de su refinado estilo circular o paralelepípedo, me dieron la impresión de haberse propuesto lo contrario: poner a la señora Thatcher en aprietos, elevando la conversación a unos niveles intelectuales en los que un político promedio, si no opta por la mudez, cae fatalmente en el desbarro.

Ante mi sorpresa, Margaret Thatcher estuvo a la altura del desafío y pasó con excelencia la prueba a que fue sometida. Digo «ante mi sorpresa» no porque tuviera cierta prevención con la primera ministra británica; en verdad, la tengo desde hace bastante tiempo con los políticos en general. De izquierda o de derecha, suelen ser gentes gárrulas, que rara vez dicen lo que realmente piensan, sólo lo que creen que conviene que digan y entre las que es raro encontrar personas de veras cultas e interesantes. La política de la señora Thatcher, sacrificada y difícil, es valerosa y está sacando a su país de una crisis que duraba treinta años. Para conseguirlo se necesita, en efecto, un carácter «de hierro». Creía que ésa era la única virtud de la primera ministra, una virtud por la que yo no tengo mucha admiración.

Pero, en verdad, en el curso de esa conversación, la señora Thatcher se me reveló como una mujer con lecturas e ideas, perfectamente capaz de intercambiar opiniones, en pie de igualdad, con quienes, escondidos detrás de unas maneras muy amables, la obligaban, perversamente, a pasar un examen sobre asuntos como éstos: hasta qué punto la tradición autoritaria de la Rusia imperial ha impregnado al régimen soviético (Isaiah Berlin); las ideas de Ortega y Gasset sobre el Estado moderno (V. S. Naipaul); las lesiones que la revolución cultural puede haber infligido a la milenaria civilización china, y si ésta recobrará su vigencia con el esfuerzo modernizador de la China actual (Stephen Spender); la manera en que la revolución tecnológica, en especial la informática, se reflejará en la evolución de las ideologías políticas (V. S. Pritchett); si la soberanía individual y las libertades esenciales sobrevivirán o quedarán irremediabilmente melladas en los países occidentales a consecuencia del contagio totalitario o por el esfuerzo y crecimiento del Estado en su lucha contra los países totalitarios (el crítico A. Alvarez y J. H. Plumb). Éstos son un breve muestrario de los temas tocados; hubo otros, aún más churriguerescos.

La señora Thatcher opinó con desenvoltura y conocimiento y coincidió o discrepó con sus interlocutores sin recurrir al clisé ni a la anécdota, como si se hubiera pasado la vida en la biblioteca y la academia y no en el Parlamento y los ministerios. A diferencia de la frialdad intelectual con que aquéllos exponían, en las respuestas de la primera ministra solía aflorar — como la cabeza del iceberg — un punto de pasión, de convicción ardiente. Recuerdo, sobre todo, la seguridad que dijo alentar sobre el descalabro del sistema soviético a consecuencia del efecto disuasorio y degenerador que tiene, para el desarrollo científico y técnico y para el progreso económico de una sociedad, la falta de libertades. Con la iniciativa individual frenada, la investigación mediatizada por sistemas burocráticos y censuras ideológicas, una industria y una agricultura asfixiadas por los corsés de una planificación centralizada y una administración cancerosa, la Unión Soviética, no importa cuánto poder militar acumule, quedará finalmente rezagada respecto al Occidente y ese retardo la obligará a liberalizarse o la llevará a una suerte de colapso interno. Pero para ganar esa «guerra pacífica» es imperioso que, en Occidente, el sistema democrático no sucumba ante aquellas presiones internas que, con el pretexto de «proteger» a los ciudadanos poniéndolos bajo el mecenazgo (en verdad, control) del Estado, vayan socavando aquellas libertades que les trajeron la prosperidad material y formas civilizadas de existencia.

Resumido así suena pobre; oído, era intenso y hasta dramático. La señora Thatcher está convencida de que la supervivencia de Occidente depende, en gran medida, de su capacidad de sacudirse esa modorra, falta de iniciativa y convicción que, a su juicio, han resultado del

crecimiento del Estado y de la noción de éste como un ente paternalista, dispensador de dádivas, encargado de asegurar el nivel de vida y de resolver todos los problemas de los ciudadanos. Este camino, según ella, conduce, a la larga, a la muerte de la libertad y al triunfo del modelo totalitario, cuya esencia es la economía centralizada. La señora Thatcher partía, dos o tres días después, en visita oficial, a Berlín, y la idea de ver de cerca el «muro de la vergüenza» que separa al sector occidental del oriental —que nunca había tenido ocasión de ver— la impresionaba mucho.

A la izquierda de la primera ministra se encontraba sentado el profesor Isaiah Berlin, la persona que tal vez ha escrito —después de John Stuart Mill— el más esclarecedor ensayo sobre el tema de la libertad (o, según su tesis, de las libertades, pues, según él, hay dos, esencialmente distintas y antagónicas). La opinión que dio, una vez que la señora Thatcher abandonó la reunión, resulta significativa: «Una señora de la que no hay que avergonzarse».

Lima, agosto de 1983

La cultura de la libertad[1]

Queridos amigos:

Les agradezco mucho este recibimiento tan generoso y tan cordial. Agradezco profundamente a la Fundación Eduardo Frei que me haya invitado a venir a hablarles esta noche.

La primera vez que viajé a Chile, en el año 1966, el presidente de este país era Eduardo Frei. No tuve ocasión de conocerlo personalmente, pero sí tengo muy viva en la memoria la impresión que me hizo conocer este país. Era un país donde reinaba la democracia como en pocos lugares de América. Cualquier latinoamericano amante de la libertad al llegar a Chile sentía admiración y envidia, porque aquí se rivalizaba, discutía y disenta dentro de la más absoluta libertad. Existían instituciones auténticamente representativas, nacidas de elecciones libres. Había una libertad de prensa que sorprendía y a veces hasta desconcertaba por los extremos de crítica que uno podía leer en sus páginas. Había un movimiento sindical muy fuerte que defendía los derechos de los trabajadores con tremenda energía y, además de todo eso, el país vivía una atmósfera de inquietud cultural que era notable.

Yo vine para asistir a un congreso de escritores y recuerdo mi sorpresa al ver que los escritores en las calles de Chile, tanto en las de Santiago como en las de Valparaíso, eran perseguidos, asediados, acosados ni más ni menos que si fueran estrellas de cine. Las conferencias que dábamos los asistentes al congreso las dábamos en teatros repletos de bote a bote y a veces uno creía soñar, porque en Chile uno tenía la impresión de que la literatura era la cosa más importante del mundo. Es una impresión que ha quedado grabada en mi memoria, la impresión de un país altamente civilizado que había alcanzado, gracias a la práctica de la institucionalidad, a la práctica de la libertad, un nivel que muy pocos países latinoamericanos tenían en ese entonces.

Parecía imposible que alguna vez Chile pudiera vivir las servidumbres que eran una realidad cotidiana en tantos países latinoamericanos. Las servidumbres de los regímenes de facto, las servidumbres de la censura, las servidumbres de la persecución del disidente, del atropello a los derechos humanos, del exilio, de los desaparecidos, de la tortura y de los crímenes perpetrados por el propio poder. Pues bien, esa democracia que parecía tan sólida e incommovible, un día, para tristeza de América, cayó. Y Chile ha conocido, como mi país, como Argentina, como Uruguay, como Bolivia, como Ecuador, como tantos países latinoamericanos, la dictadura y la opresión.

¿Qué ocurre hoy día en América Latina? Tantos países donde la opresión y la dictadura eran realidades cotidianas, una constante de la historia, comienzan uno tras otro a liberarse de ese

estado y a recobrar la libertad. Es, quizá, el fenómeno más interesante y estimulante de estos años. Un fenómeno que recorre nuestro continente de uno a otro confín. Los regímenes de facto, los regímenes dictatoriales, los regímenes opresivos van cayendo uno tras otro por presión de sus pueblos y por descomposición interna: Ecuador, Argentina, Uruguay, Bolivia, Brasil, Perú son hoy día países regidos por sistemas democráticos. La libertad, tantas veces golpeada, destruida, vuelve tercamente a arraigar en esos países. Hoy día América Latina, dentro del panorama del mundo, es la región que más democracias tiene en el planeta.

Mi presencia aquí esta noche entre los amigos chilenos tiene, como ha dicho Eduardo Frei en su generosa presentación, un sentido que yo quiero que sea claramente simbólico, un sentido de solidaridad y de adhesión con todos los chilenos que quieren que Chile vuelva a ser, como lo están siendo ya hoy día Argentina, Uruguay, Brasil, Ecuador, una tierra de democracia, de convivencia en la legalidad, un país de libertad.

Y ahora sí, voy a empezar mi conferencia.

LA CULTURA DE LA LIBERTAD

Escribir es un oficio solitario. Enfrentado al papel, con la pluma en la mano, para que brote eso que, a falta de otro mejor, se conoce con el nombre de inspiración, no hay más remedio que aislarse de la vida inmediata y sumergirse en el mundo íntimo de la memoria, la nostalgia, las secretas apetencias, la intuición y el instinto, ingredientes que alimentan la imaginación creadora. El proceso del que nace una ficción es largo, difícil, fascinante. Aunque desde que escribí mi primer cuento lo he vivido muchas veces, nunca he acabado de entenderlo plenamente. No sé si les ocurre a todos los escritores, pero, en mi caso al menos, aun cuando hago un gran esfuerzo de lucidez mientras escribo, y trato de tener un control racional de la historia, los personajes, los diálogos y los paisajes que van surgiendo al compás de las palabras, nunca puedo evitar una cierta oscuridad que, como su sombra, acompaña a la tarea consciente a la hora de crear.

Ese elemento que espontáneamente brota de lo más recóndito de la personalidad impone a la historia que uno está escribiendo una coloración particular, establece entre los personajes jerarquías que a veces trastornan sutilmente nuestra intención consciente, matiza o impregna aquello que contamos de una significación o simbolismo que, en algunos casos, no sólo no congenian con nuestras propias ideas, sino que pueden llegar a contradecirlas radicalmente. Ocurre que, a la hora de crear, un escritor, un artista son algo más que inteligencia, razón, ideas. Son, también, esa zona umbrosa de la personalidad que nuestra conciencia reprime o ignora. En el proceso creativo, que tiene mucho de mágico, ella consigue manifestarse e imponerse, restableciendo esa totalidad de la persona que, en casi todas las otras actividades sociales o privadas, aparece trunca, reducida a su anverso consciente.

Quizá por nacer del esfuerzo conjugado de la razón y la sinrazón, del intelecto y la intuición, del libre vuelo de la fantasía y de los oscuros designios del inconsciente, tienen los productos del arte y de la literatura esa perennidad que les permite sortear airoosamente los siglos y las barreras de la geografía y de las lenguas, conservando una frescura y un poder que el tiempo, en vez de ajar, aumenta. Las peripecias de los dioses y los hombres de la Hélade que un poeta ciego cantó hace tres mil años nos deslumbran todavía y, como a esos remotos antepasados de nuestra cultura que los oyeron por primera vez en boca de los rapsodas, también a nosotros nos hacen vivir vicariamente esas ceremonias de la pasión y la aventura que, por lo visto, codicia con avidez el corazón humano de todas las civilizaciones y todos los tiempos. El fuego que encendió Shakespeare, recreando, en sus tragedias y comedias, el universo isabelino, desde la plebeya chismografía callejera con su abanico de tipos pintorescos y su rica vulgaridad hasta las refinadas astucias de la lucha por el poder de los príncipes y guerreros o las delicadezas y

tormentos del amor y la fiesta del deseo, arde cada vez que aquellas historias se materializan en un escenario, abrasándonos, por encima de la cronología y la distancia, en su hechizo verbal. Fantaseando sobre los seres de carne y hueso de su tiempo y sobre los demonios que los azuzaban, Shakespeare trazó unas imágenes en las que los hombres de cada época encuentran, inmutables y cambiantes, sus propias caras.

El milagro no hubiera sido posible si el viejo aeda de los comienzos de la civilización griega y el dramaturgo inglés no hubieran contado, además de su prodigioso dominio del lenguaje y de su imaginación incandescente, con la posibilidad —a la hora de enfrentarse al papiro o al papel— de abrir las puertas a sus fantasmas privados, de dejarlos moverse a su antojo y de someterse a sus dictados. Las civilizaciones a las que ambos pertenecieron eran represoras y abusivas. Se sostenían gracias a la discriminación, la desigualdad y la injusticia. Pero en el campo específico en el que ellos operaban —el de la creación artística— lo que, empleando un concepto moderno, llamaríamos la «permisibilidad» era prácticamente absoluta. Para los griegos el poeta era un vocero de los dioses, un intermediario del más allá, alguien en quien los valores artísticos y religiosos se confundían de manera indisoluble. ¿Cómo hubiera puesto trabas al trabajo de un hombre cuya función era de sacerdote y adivino al mismo tiempo que de ilusionista una cultura que, a diferencia de la nuestra, no sabía disociar la literatura y el arte de la moral y la religión, el espíritu del cuerpo? A esa libertad ilimitada de que gozaban el poeta, el artista, el pensador —los puentes a través de los cuales se comunicaban los hombres y los dioses, el mundo y el trasmundo— debe la cultura griega su desarrollo, ese encaminamiento que le permitió alcanzar en el campo de las ideas, de las artes, de las letras, una prodigiosa riqueza de invención y de conocimientos, y fijar unos patrones de belleza y de pensamiento que cambiaron la historia del mundo, imprimiéndole una racionalidad de la que se derivaría todo el progreso técnico y científico de Occidente y, también, la humanización gradual de la sociedad. Se ha dicho que la historia de Grecia es la del triunfo de la razón contra los condicionamientos irracionales característicos de las civilizaciones precristianas. Sin duda. Pero ese despertar victorioso de la razón sobre la cota de malla de las supersticiones y el tabú que precipitaría el desarrollo imparable de Occidente no hubiera sido posible sin aquella disponibilidad para pensar y para crear que la cultura helénica permitió a sus filósofos y a sus artistas. El triunfo de la razón fue, antes, el de la libertad. Acaso por primera vez en el curso de la historia humana el poeta no fue el hombre encargado de poner ritmo y música a lo existente —las leyendas y los mitos colectivos, la religión entronizada— y de ilustrar en fábulas la moral establecida, sino un individuo soberano, librado a sus propias fuerzas, autorizado a explorar lo desconocido —mediante la imaginación, la introspección, el deseo y la razón— y a dar carta de ciudadanía a los fantasmas de su espíritu.

El genio de un Shakespeare tampoco podría concebirse sin la ilimitada libertad de que dispuso para «mostrar las pasiones humanas», como escribió el doctor Johnson. Esta libertad no era disfrutada por todos sus contemporáneos ni mucho menos. La era Tudor no fue tolerante, sino más bien autoritaria y brutal, al extremo que, refiriéndose a las vandálicas destrucciones de imágenes, pinturas, obras arquitectónicas, libros religiosos, que siguieron a la primera Reforma —la de Enrique VIII—, el historiador G. B. Harrison ha comparado esa época a la de Alemania y Rusia en tiempos de Hitler y Stalin. Se practicaba una rigurosa vigilancia del comportamiento religioso de las personas y cualquier síntoma de heterodoxia —de parte de los católicos o puritanos— conducía a la prisión, la tortura o la muerte. Pero el teatro era considerado un pasatiempo demasiado plebeyo y vulgar, demasiado por debajo de los salones, las academias, las bibliotecas donde se producía y preservaba la cultura reinante, como para merecer el puntilloso control que recaía, por ejemplo, sobre los textos religiosos o políticos. El poder, en tiempos de Isabel I, prohibió las obras históricas inglesas; cerró varias veces los teatros. Pero los dramaturgos fueron afortunadamente desdeñados, de modo que —siempre según Harrison— «el Teatro de Londres fue el único lugar donde el hombre común podía oír comentarios directos y

honestos sobre la vida». Nadie —ni siquiera su contemporáneo Ben Jonson, quien sí se vio envuelto en líos con el poder debido a sus escritos— aprovechó mejor que Shakespeare ese privilegio casual —la libertad de crear— concedido a los dramaturgos en la Inglaterra isabelina. El resultado es ese fresco del hombre y sus demonios —políticos, sociales, religiosos, sexuales— que nos deslumbra por su variedad y sutileza y nos ilustra, mejor que ejércitos de psicólogos, antropólogos y sociólogos, sobre la complejidad vertiginosa de la naturaleza humana. En las treinta y siete obras teatrales de Shakespeare quedó pulverizada —entre otras cosas— la rígida geometría que hasta entonces, y desde los albores de la era cristiana, servía para catalogar al hombre y las acciones humanas: bueno o malo, santo o pecador, libertino o casto, pródigo o avaro. En el personaje shakespeariano por primera vez aparece ese hombre en el que, como escribió Bataille, las contradicciones se anulan.

Para hablar del tema de la libertad —acaso el más vasto y polifacético de todos los temas—, si uno no quiere perderse en las generalidades o ahogarse en el detalle, y sí morder la realidad, conviene, como he intentado hacerlo con las rápidas menciones de Homero y de Shakespeare, partir de una experiencia concreta. Jean-François Revel ha escrito que debemos desconfiar de quienes pretenden definir la libertad, pues, por lo general, detrás de cada definición propuesta, acecha el designio de suprimirla. Y es cierto: la experiencia de la libertad, como la del amor, es más rica que las fórmulas que quieren expresarla. Al mismo tiempo que definirla es inconmensurablemente difícil, nada es más fácil que identificarla, saber cuándo está presente, si es genuina o un simulacro, si gozamos de ella o nos la han arrebatado.

Por eso, más útil que buscar una definición que la abarque toda, en sus innumerables matices, es rastrear su presencia en la historia y valorar sus resultados. También, examinar los peligros que la asedian y saber lo que significa para un individuo y una sociedad disfrutarla o perderla.

Como en la literatura, en casi todos los campos del quehacer humano ella despunta de manera imprevista, casual, por accidente o descuido de la cultura reinante, que deja sin legislar u organizar ciertos espacios de la vida comunitaria, en los que, a consecuencia de esa situación excepcional, la iniciativa del individuo puede manifestarse a manos llenas con relativa o total inconsciencia. El resultado es siempre, a corto o largo plazo, el mismo que hemos visto encarnado en las obras de un Homero o un Shakespeare: un ímpetu creativo extraordinario, un viento de renovación. La actividad librada, diríamos, a su cuenta y riesgo, por obra del azar, el prejuicio o la negligencia de quienes ejercen el poder y podrían reglamentarla y no lo hacen se desarrolla de manera acelerada y empieza a contagiar a su entorno.

¿Quiere decir esto que basta que desaparezcan los obstáculos religiosos, morales o políticos de la censura para que brote el genio? ¿Que una vez que reina la libertad en sus dominios, la literatura y el arte comienzan a producir obras maestras? Naturalmente que no. Quiere decir, más sencillamente, que cuando ella no existe o es débil, la creatividad humana se reduce o agosta hasta desaparecer y que los productos literarios y artísticos son mediocres y efímeros.

Citemos un ejemplo. ¿Por qué la literatura colonial en América Latina fue tan clamorosamente pobre que hoy día tenemos que buscar como una aguja en un pajar alguna obra, algún autor, de esos trescientos años, que podamos leer con placer porque su palabra se conserva viva? Por una Sor Juana Inés de la Cruz o un Concolorcorvo cuántos cientos de poetas y escritores indiferenciables, de abstrusos cronistas, de incontinentes dramaturgos sin una idea original. Esa indigencia literaria de tres siglos no es gratuita ni debida a una tara compartida por nuestros versificadores y prosistas coloniales. El rodillo compresor de la censura eclesiástica, que prohibió el género novelesco como impío —caso único en la historia de prohibición en abstracto de una forma literaria— y que sometía todo impreso a una vigilancia policial en busca de manifestaciones de heterodoxia, convirtió el quehacer literario en un rito despersonalizado y aséptico, que se ejercía dentro de ciertas hormas rígidas, suprimiendo de entrada la

espontaneidad. Esa servidumbre no dejaba al creador otra alternativa que orientar su imaginación hacia el alarde formal. Como pensar por cuenta propia era sumamente riesgoso, casi imposible, el escritor colonial tuvo que contentarse en el campo de las ideas con respetar los tópicos establecidos, los lugares comunes que el dogma exigía, y desarrollar su labor propiamente creativa en lo decorativo y exterior: eso explica las extravagancias formales, a menudo sorprendentes, de ese arte adocenado y conformista. La libertad de creación no garantiza el genio: es apenas el terreno propicio para que brote. Cuando ella no existe, en cambio, es prácticamente seguro que no germinará porque, en el dominio de la creación, es indispensable que el hombre se vuelque entero, con su conciencia y su inconsciencia, con su luz racional y sus tumultos irracionales, hacia lo ignoto. Sólo la obra que nace de la totalidad humana e implica, además de destreza, osadía moral, suele trascender las barreras del tiempo y del lugar. Eso ocurre rara vez en las culturas represivas, las religiosas o ideológicas, en las que, debido a policías externos —la censura— o interiores —la autocensura—, el creador debe ejercer una vigilancia racional sistemática sobre aquello que escribe para que no desborde los límites de lo tolerado.

En campos tan alejados de la literatura como los de la artesanía y el comercio, la irrupción de la libertad, por conjunción de circunstancias y factores que no obedecen —ninguno de ellos— a una determinación de quienes ejercen el poder o lo sufren, produjo también cambios tan trascendentales para la vida social como los que se derivan, en el mundo del intelecto y de la sensibilidad, de las grandes creaciones artísticas. Contamos, para comprobarlo, con un notable estudio reciente del profesor Fernand Braudel, quien, en su monumental *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle)*, dedicado a estudiar la historia del mundo occidental entre los siglos XV y XVIII a través de la producción de los objetos, los útiles, las técnicas, y del intercambio, nos descubre en verdad, magistralmente, la asombrosa mutación que operaría en el desenvolvimiento de la sociedad la aparición del comercio libre y su escenario: el mercado. Como en el dominio de la creación, el surgimiento de un espacio independiente y soberano donde la acción humana pudo volcarse sin condicionamientos, en cierto modo desbocarse, de acuerdo sólo al interés y voluntad del individuo que ocurría a él para comprar o vender, para producir o consumir, revolucionó los cimientos de la civilización. Las consecuencias son las mismas que provoca el ejercicio de la libertad en el arte o la ciencia: movimiento, progreso, desarrollo rápido de las técnicas, proliferación de las industrias, aumento de la comunicación entre las personas y los países, resquebrajamiento de la cultura religiosa y hegemonía creciente de la racionalidad, debilitamiento y colapso de las viejas jerarquías sociales establecidas por el nombre, el título, la función militar y su reemplazo por jerarquías nuevas, determinadas por la propiedad y la función económica de las personas. El auge de la ciudad, el nacimiento de una civilización urbana en reemplazo de la civilización rural, es el fruto inmediato de este florecer de la actividad comercial e industrial, de la apertura y consolidación de mercados. Pero la más decisiva consecuencia de la aceleración de la historia provocada por la producción y el intercambio libres es la aparición del hombre singular.

Estamos tan acostumbrados a decir y a oír que los hombres nacen iguales, poseedores de derechos inalienables, y que cada hombre es, como entidad moral, persona jurídica y sujeto de la historia, nada menos que el centro del mundo, que a menudo olvidamos que esta noción —la del individuo soberano— es, en verdad, poco menos que exótica por lo reciente, y que está constreñida a una civilización, en el curso de una historia en la que dominó siempre —aunque con distintas modalidades y conceptos— una visión colectivista para la cual el hombre fue siempre rebaño, masa indiferenciable, grupo anónimo al que daba fisonomía la tarea —la servidumbre— que le había sido asignada en el mecanismo social, y a la que generalmente nacía y moría atado, como el asno a la noria.

El individuo es un producto de la libertad, como la *Iliada* o el *Hamlet*, o como los grandes descubrimientos científicos de la era moderna. El hombre se diferencia y emancipa de esa placenta gregaria a la que estaba asido desde los remotos tiempos prehistóricos de la horda, y adquiere una cara individual y un espacio propio, sólo en los tiempos modernos, cuando la multiplicación de actividades y funciones económicas, sociales y artísticas no controladas, en las que la espontaneidad y la fantasía del individuo podían ejercerse y eran exigidas, estimularon la evolución del pensamiento filosófico y político hasta instituir esa noción que rompe con toda la tradición histórica de la humanidad: la de soberanía individual. Las ideas de justicia social, las utopías igualitarias, los derechos del hombre, y, por supuesto, la teoría y la práctica de la democracia son las más fértiles floraciones de la doctrina que hizo del individuo —ese corpúsculo invisible— el centro del Universo.

Haber llegado a ese punto —reivindicar al hombre individual como una entidad dueña de derechos y deberes, en torno y al servicio del cual debe ordenarse la vida comunitaria— es sin duda la culminación ética de la historia humana que Benedetto Croce definió, en una sugestiva metáfora, como una hazaña de la libertad.

Esta bella metáfora, sin embargo, sólo abraza apropiadamente a la cultura dentro de la cual hemos nacido y nos movemos los latinoamericanos desde que las tres carabelas de Colón, en su viaje al país de las especias, tropezaron con nuestras tierras. Todas las civilizaciones y culturas tienen algo de que enorgullecerse, todas pueden jactarse de haber enriquecido —algunas menos, otras más, unas cuantas muchísimo más— las artes, las técnicas y las ciencias. Y en todas ellas es posible, también, rastrear, aquí o allá, en dosis escasas o abundantes, la práctica de la libertad. Pero en ninguna de ellas fueron estos enclaves en los que podía ejercitarse sin cortapisas la iniciativa, el capricho, la arbitrariedad del individuo, tan numerosos, constantes ni se interrelacionaron y contaminaron al resto de la sociedad hasta reordenarla casi enteramente en función de ella, como en Occidente. Ninguna otra civilización la asumió hasta sus últimas consecuencias, con todos los riesgos e imprevistos que ella entraña, como aquella civilización que, en cierta forma, tiene su partida de nacimiento con esos hexámetros homéricos que, se dice, compuso un poeta ciego e itinerante, en los albores de Occidente. Ello explica, seguramente, su poderío, el que creciera y se robusteciera tanto como para imponerse, doblegar o transubstanciar a las otras culturas con sus propias costumbres, creencias, instituciones y valores, y que, poco a poco, a veces por la fuerza, a veces por el comercio, a veces por ambas cosas combinadas, fuera destruyéndolas, asimilándolas o contagiándolas. Al extremo de que, hoy día, ninguna de ellas osa renegar de la idea de libertad, a la que todos los países, regímenes y doctrinas dicen rendir culto y querer realizar, aunque muchos la desvirtúen, dotándola de contenidos equívocos (Isaiah Berlin ha detectado por lo menos cuarenta nociones diferentes de la idea de libertad).

Ahora bien, que la libertad, no la abstracta, la de las definiciones contradictorias, sino la real, la de las iniciativas concretas, esa disponibilidad que se despliega sin trabas o con trabas superables, haya sido el motor del progreso material y social y se deban a ella, si no la desaparición de la injusticia y el abuso político, por lo menos su radical reducción y la conciencia de que aquéllos deben ser combatidos y condenados, así como la más preciada colección de creaciones espirituales y artísticas de la humanidad, no debe hacernos olvidar que la libertad ha impuesto, también, un tributo de desgracias al hombre y que, para conquistarla y preservarla, tiene éste que pagar un alto precio.

Porque acaso en ningún campo como en el de la libertad se manifiesta mejor la esencial complejidad del hecho humano, que no es nunca enteramente positivo o negativo —bueno o malo— sino relativamente lo uno o lo otro, en dosis a veces muy difíciles de comparar. Ésas son las «verdades contradictorias» sobre las que ha reflexionado con tanta lucidez Isaiah Berlin.

En el campo económico, esa misma libertad que ha sido el motor del progreso y el desarrollo es también fuente de desigualdad y puede crear abismos insalvables entre los que tienen mucho, poco o nada. La curiosidad y la inventiva que ella azuza ha permitido al hombre dominar la enfermedad, explorar los abismos del mar, de la materia, del cuerpo y, violentando la ley de la gravedad, surcar los cielos. Pero, también, crear unos instrumentos de destrucción que convierten a cualquier Estado moderno de nuestros días, potencialmente, en un ente capaz de producir devastaciones y holocaustos que vuelven simples travesuras las proezas homicidas de un Nerón, un Gengis Kan o un Tamerlán.

No sólo el sueño de la razón engendra monstruos, como escribió Goya en uno de sus aguafuertes. También la razón lúcida, en plena vigilia, puede, discurriendo sin frenos, formular impecables teorías sobre la desigualdad de las razas humanas, justificar la esclavitud, demostrar la inferioridad de la mujer, del negro o del amarillo, la maldad congénita del judío, legitimar el exterminio del hereje y el infiel, la conquista, el colonialismo, la guerra entre naciones o entre clases, y, dilucidando unas supuestas leyes de la historia, decidir que la causa de la justicia social y la emancipación humana pasa necesariamente por el terror, el crimen, la tortura, la censura y los campos de concentración. Las laboriosas teorías que el marqués de Sade elaboró, en la celda de la Bastilla donde fue encerrado por maltratar a una damisela, no son sólo la racionalización de unas visiones que el encierro y el deseo exacerbaban hasta la locura. Son, también, símbolo estremecedor de los extremos autodestructivos a que puede llevar al hombre el ejercicio desatado de la libertad de pensar, de actuar y de crear.

Esos «monstruos» de que se poblaron los libros, los cuadros, ahora las películas, cuando el hombre estuvo en condiciones de dejar fluir libremente su imaginación y abrió las puertas de la jaula a sus demonios privados, nos han enriquecido extraordinariamente, proporcionándonos ese impagable placer que deparan un hermoso cuadro, una gran novela, y revelándonos, de esa manera viviente y gráfica en que lo hace el arte, cómo somos, qué es lo que escondemos y qué podría esperarse de nosotros si esa irrestricta e irresponsable libertad de que gozó su creador para forjarlos fuera prerrogativa de nuestras vidas.

¿Qué podría esperarse? La desaparición de la cultura y de la historia, acaso la extinción misma de la vida o, cuando menos, el retorno de los humanos sobrevivientes de la hecatombe de la libertad al estado de naturaleza en el que estuvo el hombre cuando la intromisión accidental de la libertad en su destino lo arrancó de la condición entre vegetal y animal que era la suya y lo llevó, con el correr de los siglos, hasta la intimidad del átomo y de las estrellas.

Ésta es, tal vez, la más inquietante paradoja de las muchas que pueblan la historia: la libertad, fuente nutricia de lo mejor que le ha pasado al hombre y su anhelo más caro, es también un abismo por donde puede rodar y destrozarse. Ha ocurrido muchas veces y, si juzgamos por los innumerables ejemplos que la historia nos ofrece, no nos queda otro remedio que concluir que en el futuro seguirá ocurriendo.

Y sin embargo, con todos sus peligros, pese a las catástrofes a que su uso y abuso pueda conducirlos, no hay duda de que los individuos y los pueblos la eligen, cuando tienen ocasión de hacerlo. Y, cuando no, están dispuestos a los mayores sacrificios para alcanzarla. Hay excepciones, claro está, pero no abundan. Sus enemigos suelen serlo transitoriamente, solo el tiempo de comprobar que, cuando ella desaparece, el empobrecimiento y la grisura de la vida son tales que resultan un precio demasiado alto para los supuestos beneficios que trae conculcarla: la tranquilidad y el orden, por ejemplo, en el caso de las dictaduras autoritarias; la abolición de las clases y la instalación del igualitarismo colectivista, en el de las totalitarias, o la imposición de un dogma, en el de las dictaduras religiosas.

¿Está el pueblo iraní satisfecho con el despotismo teocrático de los imanes chiitas que ha causado ya a ese país más muertes y sufrimientos que la corrompida autocracia del sha? Aparentemente, sí. De otro modo no se explicaría la solidez de que parece gozar el régimen, ni sería concebible el ardiente celo con que vemos a los niños, hombres y viejos de la antigua Persia precipitarse a la insensata carnicería en que se ha convertido la guerra con Irak. La fe religiosa, vivida fanáticamente, puede hacer de la libertad algo perfectamente prescindible e incluso dar plenitud emocional, una ilusión de felicidad que la libertad difícilmente puede dar. Si definimos la felicidad como un estado de absoluta concordia entre el sentir del hombre y la realidad que vive, sí, no hay duda, un pueblo esclavo puede ser más feliz —o menos infeliz— que un pueblo libre. Si la felicidad es vivir exento de dudas y de incertidumbre, de la obligación de cuestionar continuamente lo real y de tener que elegir entre distintas opciones, sometido a una doctrina o una fe que hace las veces de conciencia y desindividualiza al hombre, quien se realiza en ella y actúa sólo a través de ella, regresando a una condición de parte de una colectividad, de ente impersonal y gregario, no es inexacto acaso decir que ciertas tiranías teocráticas o políticas como la del ayatolá, o ideológicas, como la Alemania de Hitler, la China de la revolución cultural o la Camboya de los jemereros rojos conceden una suerte de dichoso atontamiento, de letargo feliz, a las masas que uniformizan, exonerándolas de la incomodidad de elegir, de dudar y de crear.

Renunciar a la libertad es una opción posible, desde luego. No sólo los pueblos sucumben a veces a esta tentación, bajo el hechizo de una religión o una ideología. También los individuos concretos. Que entre estos últimos abunden quienes, tal los intelectuales y los artistas, dependen de la libertad para funcionar, como los pulmones del oxígeno, es una paradoja sólo aparente. La libertad echa sobre las espaldas del hombre una terrible responsabilidad que nadie vive de manera más íntima, en el corazón de su propio quehacer, que el creador. La filosofía existencialista, que estaba todavía de moda cuando yo era estudiante, derivaba la angustia de esa situación límite; la del hombre condenado, a consecuencia de su condición de ser libre, a elegirse todo el tiempo, a trazar su destino, decidiendo a cada instante entre las vastas o menudas opciones abiertas ante él. Esa angustiosa y desgarradora condición —la de tener que optar sin tregua, la de asumir una opción y rechazar otras a lo largo de los días y las horas— es simplemente intolerable para algunos intelectuales. Pretenden entonces esquivarla, negándola. Así han nacido esas laboriosas teorías encaminadas a demostrar que la libertad es un concepto abstracto y relativo, un privilegio formal que acompaña al poder y a la fortuna, un «espejismo» con el que disimulan la explotación y la injusticia de las mayorías, las minorías dominantes.

Curiosamente, sin embargo, una vez que esa libertad a la que llaman ficticia, mentirosa, clasista, es suprimida, sea por una dictadura militar de derecha o por una revolución marxista, y ellos, que la denostaban tanto, descubren que son las primeras víctimas cuando ella se eclipsa, que, sin ese espejismo, es su propio trabajo el que se vuelve trampa y mentira, una permanente frustración, y que, por otra parte, la causa de la verdadera justicia no avanza un ápice sin ella, los artistas e intelectuales pasan a ser sus más ardientes valedores. Es un fenómeno de nuestro tiempo que debería hacernos meditar: en los países libres abundan los intelectuales y artistas comprometidos con las causas totalitarias, en tanto que, en las sociedades represoras, sean de izquierda o de derecha, los intelectuales y los artistas están siempre a la vanguardia de la lucha por la libertad. (Chile y Polonia, para poner dos casos antagónicos, son una buena ilustración de lo que digo).

Hay que ver en esto, solamente, el espíritu de contradicción característico del hombre que crea, insatisfecho con lo que tiene y ambicioso de lo que le falta. En todo caso, es una evidencia: el artista y el intelectual, los principales beneficiarios de la libertad, han sido y siguen siendo en muchos casos sus peores enemigos.

En América Latina lo sabemos muy bien. Grandes creadores cuyas obras han dado a nuestra literatura autoridad y prestancia en el mundo, y que han enriquecido extraordinariamente nuestra lengua, nuestra imaginación y nuestra sensibilidad, no han vacilado en poner su prestigio y su verbo al servicio de ideologías y regímenes reñidos con la libertad. Un buen número de ellos sucumbió al hechizo totalitario marxista. Pero hay también intelectuales y artistas, y a veces de alto rango, que se mostraron complacientes y entusiastas con las dictaduras militares de derecha, y, a veces, en los instantes mismos en que éstas perpetraban sus peores crímenes.

En esto, nuestros pueblos han mostrado una clarividencia mayor que la de buen número de sus intelectuales. Es algo de lo que Latinoamérica puede enorgullecerse ante el mundo. Es verdad que en nuestros países hay desigualdades escandalosas, que el espectáculo de la pobreza se repite, como una pesadilla recurrente, del Río Grande hasta el estrecho de Magallanes, y que en los campos de la enseñanza, de la salud, del trabajo, de la legalidad, queda una inmensa tarea por hacer. Pero, al mismo tiempo, los latinoamericanos podemos decir que, a diferencia de lo que ocurrió hace apenas unas décadas en Europa, o de lo que ocurre hoy con frecuencia en el Oriente Medio o Extremo y en el continente africano, nuestros pueblos no han sucumbido al hechizo del despotismo. Siempre que han sido consultados se han pronunciado de manera resuelta y abrumadora por la causa de la libertad. Acaba de hacerlo mi país, concurriendo caudalosamente a las urnas, en contra de las consignas de no votar de Sendero Luminoso. Y lo hicieron, antes, los uruguayos, los brasileños, los venezolanos, los argentinos, los ecuatorianos (y no cabe duda que lo harán también, cuando puedan hacerlo, los chilenos). Si uno analiza todos esos procesos electorales descubre una constante: sean de centro izquierda o de centro derecha los partidos y gobernantes elegidos, todos ellos representan, de manera inequívoca, una opción democrática, de convivencia en la diversidad, de legalidad, de libre expresión, de alternancia en el poder. En todos estos casos, los pueblos consultados penalizan severamente, concediéndoles porcentajes minoritarios y a veces insignificantes de votos, a los partidos y dirigentes de ambos extremos que encarnan, desde ideologías diferentes, una amenaza para la libertad.

La lección no puede ser más meridiana. Deberían aprender de ella, antes que nadie, nuestros intelectuales y todos quienes suelen arrogarse, a la hora de hablar o escribir, una personería popular. Nuestros pueblos, pese al hambre, a la injusticia económica, a la falta de trabajo, de escuelas, de hospitales, pese a los infortunios y a la desesperanza que es para ellos la vida, no han perdido el apetito de la libertad ni están dispuestos a seguir a quienes, con el argumento de que así se resolverán mejor los problemas, los privarían de ella. Pese a las frustraciones que, en lo relativo al progreso material y a la justicia social, o al ritmo tan lento que llega a ser imperceptible de la mejora de las condiciones de vida, que ha significado para ellos la experiencia de regímenes de libertad, nuestros pueblos se aferran a ellos y una y otra vez los eligen y prefieren a los dictatoriales, por frágiles e inoperantes que se revelen. ¿Qué dictadura podría entre nosotros jactarse de contar con el respaldo popular de que gozaron un Mussolini, un Hitler, o de que goza ahora un ayatolá? Ninguna. Y la mejor prueba de ello es la brutalidad represiva —las torturas, las censuras, los crímenes— de que deben hacer gala nuestras dictaduras para mantenerse en el poder, pese a la hostilidad de sus pueblos. Conviene que tengamos este hecho muy en cuenta porque, en medio de las grandes dificultades que atraviesan nuestros países en estos días, en el contexto de esta crisis económica que nos ahoga y amenaza con desintegrarnos como naciones, representa una esperanza: nuestros pueblos, pese a todo, siguen creyendo que la libertad es la mejor opción. Serán pobres, incultos, frustrados, desamparados. Pero saben lo que quieren: ser libres. Seguramente no podrían teorizar al respecto. Si interrogamos, uno por uno, a esos hombres y mujeres que constituyen el ciudadano común de nuestra América, la mayoría nos daría tal vez unas razones vagas e inciertas sobre lo que, usando la expresión sartreana, llamaríamos «su elección». Ocurre que esta opción de

libertad se manifiesta en muchísimos casos como una instintiva y ciega apetencia de las profundidades de la personalidad, antes que como un razonado movimiento consciente. Se trata de una adivinación, de una misteriosa voluntad de alcanzar la individualidad plena y suprema desgarrándose de la colectividad indiferenciable, esa soberanía del ser que sólo se alcanza a través de la experiencia de la responsabilidad suma: decidir por cuenta propia, optar en un sentido o en otro sobre las cuestiones más vitales, ser el verdadero protagonista de su destino.

De un pueblo que sentía esa secreta urgencia y que, desde las tinieblas gregarias en que se movía, añoraba como un ideal confuso esa emancipación de la persona que signa el nacimiento de Occidente —el inicio, en la historia, de una cultura de la libertad— nacieron los poemas homéricos.

El vate ciego y trotamundos que, según la leyenda, les dio vida, inaugura una tradición que daría a la humanidad su vuelco fundamental, abriendo las puertas de la vida social e individual a una sigilosa señora, que, poco a poco, con su varita mágica, transformaría la historia y la condición humana. No trajo consigo la felicidad —acaso nos privó de ella—, pero sí el progreso, una mayor justicia y una sustancial mejora de la calidad de la vida para las naciones que, entronizándola como su reina y señora, se sometieron a sus veleidades y maleficios. Saber que, aun en las peores circunstancias, nuestros pueblos le ofrecen jubilosa hospitalidad y, cuando la pierden, la añoran, luchan por ella y acaban siempre resucitándola, prueba que a pesar de sus dictadores y de sus fanáticos, de sus padecimientos materiales y de sus grandes desequilibrios, la libertad es inseparable de la cultura y los sueños del hombre latinoamericano.

Santiago, abril de 1985

Conversación en La Moncloa **Entrevista a Felipe González**

En todas partes del mundo el poder desgasta, pero en España, en estos últimos cinco años, mi impresión, cada vez que he vuelto, ha sido que la oposición —las oposiciones— se desgastaban más rápido que el propio poder. ¿Se habría traducido ello, en su caso, en arrogancia? ¿Advertiría en él indicios de aquella megalomanía que, con pocas excepciones, brota como algo fatídico en los gobernantes en los que se conjugan cierto éxito popular, el prestigio y el mando?

Ésta es una enfermedad contra la cual no está vacunado ningún sistema ni ideología; sucumben a ella por igual caudillos marxistas como Fidel o caudillos demócratas como De Gaulle, tiranuelos como Pinochet o reformistas como Carlos Andrés Pérez o Napoleón Duarte. Mi curiosidad no estaba exenta de temor. Porque aunque la megalomanía de los hombres comunes es inocua y divierte, en los políticos es siempre peligrosa. Las dos veces anteriores en que había tenido ocasión de conversar con él, Felipe González me había causado una magnífica impresión. ¿Ocurriría ahora lo mismo?

Atravesamos las barreras de seguridad y un parque alambrado, ahí estaba el presidente del Gobierno español. ¿Habría que guardar las formas? «Buenas noches, presidente». «Hola Mario». No, no había que guardarlas.

Conversamos cinco horas, entre las diez menos cuarto de la noche y las dos de la madrugada pasadas. ¿Conversamos de verdad? No. Felipe habló y yo escuché, limitándome de cuando en cuando a aventurar una opinión y, sobre todo, a interrogarlo, haciendo de abogado del diablo algunas veces y, otras pocas, de defensor de oficio.

Cito de memoria porque no llevé grabadora —cuando las llevo nunca funcionan— ni tomé una sola nota, de manera que cuando pongo comillas puedo no ser químicamente exacto en lo que cito, aunque sí en el espíritu y el sentido general de lo que oí, pues en las cosas que me interesan

la memoria me suele ser bastante fiel y lo que escuché en aquellas horas no me aburrió en ningún momento.

La juventud, el aire deportivo, la llaneza y el charme están intactos, desde luego. Y también esa difícil sabiduría de seducir al interlocutor sin recurrir a las armas baratas del político profesional. No me aseguró que era su novelista favorito ni dejó caer de paso, como quien no quiere la cosa, que aquel libro mío —«el último ese»— lo había entretenido mucho. Ninguna de esas vulgaridades. Carmen y él habían estado leyendo —devorando, más bien— últimamente las novelas de Jorge Amado, a quien, dentro de poco, por lo demás visitarán en Bahía. Él se había leído cinco novelas de Amado en los últimos días, feliz. Pero ¿cómo un presidente de Gobierno tiene tiempo de leer novelas? Sí, desde luego. Dedicaba dos horas diarias a la lectura, cada noche, antes de dormir, y no fallaba jamás, pues si no leía, no dormía.

Yo me sorprendí mucho, y me llené de admiración cuando, sentados ya en el comedor del primer piso, degustando una ascética sopa de cabellos de ángel, le oí de pronto recordar a Felipe González con una precisión de relojero aquello que habíamos conversado la primera vez que nos vimos, cinco años atrás.

Fue en junio de 1982. Una de las organizaciones del Partido Socialista, en Madrid, me había concedido el Premio Pablo Iglesias, y en el acto de concesión se presentó Felipe. Yo le dije que lo que estaba ocurriendo con el socialismo español, en gran parte gracias a él, a mí me conmovía mucho, pues me hacía sentir todavía un hombre de izquierda. En tanto que por lo general en América Latina, la izquierda socialista —dogmática, utópica, demagógica, prisionera todavía de los estereotipos marxistas de la lucha de clases, la estatización de la economía y, a veces, del violentismo revolucionario— me parecía totalmente incompatible con los ideales de progreso dentro de la libertad que defiende.

Él recordaba aquella anécdota y la trajo a colación cuando, bruscamente, para provocarlo, lo interrumpí diciéndole que aquello que me acababa de exponer como su designio político y social para España coincidía en lo esencial con lo que la Thatcher estaba tratando de conseguir en Gran Bretaña.

Pensé que me iba a responder con una filípica contra Margaret Thatcher, pero no lo hizo. «Tenemos tremendas discrepancias con ella. Porque, para nosotros, el esfuerzo solidario, encaminado a paliar al máximo posible los efectos sociales negativos de la reconversión y la modernización, es algo esencial. En tanto que para Margaret Thatcher el problema es estrictamente técnico: ¿los sindicatos son un obstáculo al plan económico? Pues me cargo a los sindicatos; ¿el vaso de leche en las escuelas es injustificable en términos económicos? Suprimo el vaso de leche, entonces. La última vez que estuvimos juntos, ella me preguntó con ironía helada: “¿Qué es eso del diálogo social del que usted habla? Yo hago un pacto social con mis electores cada vez que hay elecciones. Les presento un programa y, si ellos lo aprueban dándome el poder, mi obligación es materializar ese programa, sin necesidad de estarlo negociando cada día y cada vez, pues, si lo hiciera, eso paralizaría a mi Gobierno”.

»A nadie probablemente le gusta pagar impuestos, pero en la sociedad democrática, ésta es la tarjeta de ciudadanía. La derecha aquí no es derecha ni sabe bien claro lo que es. Ella no nos va a derrotar ni a sacar del Gobierno. Pero claro, lo que sí puede ocurrir es que no nos derroten nuestros adversarios, sino nosotros mismos...».

Felipe González ha sabido jugarlo a fondo y conseguir para él el respaldo resuelto no sólo de su partido, sino de capas muy extensas y diversas de la sociedad española. Y por eso, aunque sin duda los problemas del país son grandes y hay tal vez muchas cosas que criticar y corregir en los que gobiernan y en él mismo, España es un país que se moderniza y que progresa. ¿Merece eso llamarse socialismo todavía? Para quienes el problema de los apelativos y las etiquetas es

esencial, eso importa mucho, desde luego. A mí no me importa nada. Y por eso, aunque no creo que en términos estrictamente ideológicos yo sea un socialista, lo que ha hecho y está haciendo en nombre del socialismo democrático Felipe González en España me parece encarnar admirablemente mi propia idea del progreso en libertad.

Madrid, junio de 1987

Historia y novela

Si usted cree que la historia de los hombres está escrita antes de hacerse, que ella es la representación de un libreto preexistente elaborado por Dios, por la naturaleza, por el desarrollo de la razón o la lucha de clases y las relaciones de producción; si usted cree que la vida es una fuerza o mecanismo social y económico que los individuos tienen escaso o nulo poder de alterar; si usted cree que este encaminamiento de la humanidad en el tiempo es racional, coherente y, por tanto, predecible; si usted, en fin, cree que la historia tiene un sentido secreto que, a pesar de su infinita diversidad episódica, da a toda ella coordinación lógica y la ordena como un rompecabezas a medida que todas las piezas van casando en su debido lugar, usted es —según Popper— un historicista. Sea usted platónico, hegeliano, comtiano, marxista —o seguidor de Maquiavelo, Vico, Spengler o Toynbee—, usted es un idólatra de la historia y, consciente o inconscientemente, un temeroso de la libertad, un hombre recónditamente asustado de asumir esa responsabilidad que significa concebir la vida como permanente creación, como una arcilla dócil a la que cada sociedad, cultura, generación pueden dar las formas que quieran, asumiendo por eso la autoría, el crédito total, de lo que en cada caso los hombres ganan o pierden.

La historia no tiene orden, lógica, sentido, y mucho menos una dirección racional que los sociólogos, economistas o ideólogos puedan detectar por anticipado, «científicamente». La historia la organizan los historiadores; ellos la hacen coherente e inteligible mediante puntos de vista o interpretaciones que son siempre parciales, provisionales y, en última instancia, tan subjetivos como las construcciones artísticas. Quienes creen que una de las funciones de las ciencias sociales es «pronosticar» el futuro, «predecir» la historia, son víctimas de una ilusión, pues aquél es un objetivo inalcanzable.

¿Qué es entonces la historia? Una improvisación múltiple y constante, un animado caos al que los historiadores dan apariencia de orden, una casi infinita multiplicación contradictoria de sucesos que —para poder entenderlos— las ciencias sociales reducen a arbitrarios esquemas y a síntesis que resultan en todos los casos una ínfima versión o incluso una caricatura de la historia real, aquella vertiginosa totalidad del acontecer humano que desborda siempre los intentos racionales e intelectuales de aprehensión. Popper no recusa los libros de historia ni niega que el conocimiento de lo ocurrido en el pasado pueda enriquecer a los hombres y ayudarlos a enfrentar mejor el futuro; pide que se tenga en cuenta que toda historia escrita es parcial y arbitraria, porque refleja apenas un átomo del universo inacabado que es el quehacer y la vivencia social, ese «todo» siempre haciéndose y rehaciéndose, que no se agota en lo político, lo económico, lo cultural, lo institucional, lo religioso, etcétera, sino que es la suma de todas las manifestaciones de la realidad humana, sin excepción. Esta historia, la única real, la total, no es abarcable ni describible por el conocimiento humano.

Lo que entendemos por historia —dice Popper en *La sociedad abierta*— es «una ofensa contra cualquier concepción decente de la humanidad»; es, por lo general, la historia del poder político, lo que no es otra cosa que la historia del crimen internacional y los asesinatos colectivos (aunque también la de algunos intentos de suprimirlos)», (*Open Society*, volumen 2, página 270). La historia de las conquistas, crímenes y otras violencias ejercidas por caudillos y déspotas a los que los libros han transformado en héroes no puede dar sino una pálida idea de la

experiencia integral de todos aquellos que los padecieron o pasaron, y de los efectos y reverberaciones que el quehacer de cada cultura, sociedad, civilización, tuvo en las otras, sus contemporáneas, y todas ellas, reunidas, en las que las sucedieron. Si la historia de la humanidad es una vasta corriente de desarrollo y progreso con abundantes meandros, retrocesos y detenimientos (tesis que Popper no niega), ella, en todo caso, no puede ser abordada en su infinita diversidad y complejidad.

Quienes han tratado de descubrir, en este inabarcable desorden, ciertas leyes, a las que se sujetaría el desenvolvimiento humano, han perpetrado lo que para Popper es acaso el más grave crimen que puede cometer un político o intelectual (no un artista, en quien esto es un legítimo derecho): una «construcción irreal». Una artificiosa entelequia que aspira a presentarse como verdad científica, cuando no es otra cosa que acto de fe, propuesta metafísica o mágica. Naturalmente, no todas las teorías historicistas se equivalen; algunas, como la de Marx, tienen una sutileza y gravitación mayores que, digamos, la de un Arnold Toynbee (quien redujo la historia de la humanidad a veintiuna civilizaciones, ni una más ni una menos).

El futuro no se puede predecir. La evolución del hombre en el pasado no permite deducir una direccionalidad en el acontecer humano. No sólo en términos históricos; también, desde el punto de vista lógico, aquélla sería pretensión absurda. Pues, no hay duda, el crecimiento de los conocimientos influye en la historia. Pero no hay manera de predecir, por métodos racionales, la evolución del conocimiento científico. Por tanto, no es posible anticipar el curso futuro de una historia que será, en buena parte, determinada por hallazgos e inventos técnicos y científicos que no podemos conocer con antelación.

Los sucesos internacionales de nuestros días son un buen argumento a favor de la imprevisibilidad de la historia. ¿Quién hubiera podido, hace apenas diez años, anticipar el fenómeno de la perestroika y la, al parecer, irresistible decadencia del comunismo en el mundo? ¿Y quién el golpe poco menos que mortal que ha dado a las políticas de censura y control del pensamiento de las dictaduras el fantástico desarrollo de los medios de comunicación audiovisuales, a los que es cada día más difícil oponer controles o simples interferencias?

Ahora bien, que no existan leyes históricas no significa que no haya ciertas tendencias en la evolución humana. Y que no se pueda predecir el futuro tampoco significa que toda predicción social sea imposible. En campos específicos, las ciencias sociales pueden establecer que, bajo ciertas condiciones, ciertos hechos inevitablemente ocurrirán: la emisión inorgánica de moneda traerá consigo siempre inflación, por ejemplo. Y no hay duda tampoco de que en ciertas áreas, como las de la ciencia, del derecho internacional, de la libertad, se puede trazar una línea más o menos clara de progreso hasta el presente. Pero sería imprudente suponer, incluso en estos campos concretos, que ello asegure en el futuro una irreversible progresión. La humanidad puede retroceder y caer, renegando de aquellos avances. Jamás hubo en el pasado matanzas colectivas semejantes a las que produjeron las dos guerras mundiales. Y el Holocausto judío perpetrado por los nazis o el exterminio de millones de disidentes por el comunismo soviético ¿no son pruebas inequívocas de cómo la barbarie puede rebrotar con fuerza inusitada en sociedades que parecían haber alcanzado elevados niveles de civilización? El fundamentalismo islámico y casos como el de Irán ¿no prueban acaso la facilidad con que la historia puede transgredir toda precisión, seguir trayectorias históricas y experimentar «regresiones» en lugar de «avances»?

Pero, aunque la función de los historiadores está en referir acontecimientos singulares o específicos, y no en descubrir leyes o generalizaciones del acontecer humano, no se puede escribir ni entender la historia sin un punto de vista; es decir, sin una perspectiva o interpretación. El error historicista, dice Popper, está en confundir una interpretación histórica con una teoría o una ley. La interpretación es parcial y, si se admite así, útil para ordenar —

parcialmente— lo que de otro modo sería una acumulación caótica de sucesos. Interpretar la historia como resultado de la lucha de clases, o de razas, o de las ideas religiosas, o de la pugna entre la sociedad abierta y la cerrada, puede resultar ilustrativo, a condición de que no se atribuya a ninguna de estas interpretaciones validez universal y excluyente. Porque la historia admite muchas interpretaciones coincidentes, complementarias o contradictorias, pero ninguna ley en el sentido de decurso único e inevitable.

Lo que invalida las interpretaciones de los historicistas es que éstos les confieren valor de leyes a las que los acontecimientos humanos se plegarían dócilmente, como se someten los objetos a la ley de la gravedad, y las mareas, a los movimientos de la luna. En este sentido, no existen leyes en la historia, porque ella es, para bien y para mal, libre, hija de la libertad de los hombres, y, por tanto, incontrolable y capaz de las más sorprendentes y extraordinarias ocurrencias. Desde luego que un observador zahorí advertirá en ella ciertas tendencias. Pero éstas presuponen multitud de condiciones específicas y variables, además de ciertos principios generales y regulares. El historicista suele omitir, al destacar las tendencias, aquellas condiciones específicas y cambiantes, y trastoca de este modo las tendencias en leyes generales. Procediendo así desnaturaliza la realidad y presenta una totalización abstracta de la historia que no es reflejo de la vida colectiva en su desenvolvimiento en el tiempo, sino apenas de su invención, a veces de su genio y también de su secreto miedo a lo imprevisible. «Ciertamente —dice el párrafo final de *La miseria del historicismo*—, parece como si los historicistas estuviesen intentando compensar la pérdida de un mundo inmutable aferrándose a la creencia de que el cambio puede ser previsto porque está regido por una ley inmutable».

La concepción de la historia escrita que tiene Popper se parece como dos gotas de agua a lo que siempre he creído que es la novela: una organización arbitraria de la realidad humana que defiende a los hombres contra la angustia que les produce intuir el mundo, la vida, como un vasto desorden.

Toda novela, para estar dotada de poder de persuasión, debe imponerse a la conciencia del lector como un orden convincente, un mundo organizado e inteligible cuyas partes se engarzan unas en otras en un sistema armónico, un todo que las relaciona y sublima. Lo que llamamos el genio de Tolstói, de Henry James, de Proust, de Faulkner, no sólo tiene que ver con el vigor de sus personajes, la morosa psicología, la prosa sutil o laberíntica, la poderosa imaginación, sino también, de modo sobresaliente, con la coherencia arquitectónica de sus mundos ficticios, lo sólidos que lucen, lo bien trabados que están. Ese orden riguroso e inteligente, donde nada es gratuito ni incomprensible, donde la vida fluye por un cauce lógico e inevitable, donde todas las manifestaciones de lo humano resultan asequibles, nos seduce porque nos tranquiliza: inconscientemente lo superponemos al mundo real, y éste entonces deja transitoriamente de ser lo que es —vértigo, incommensurable absurdo, caos sin fondo, desorden múltiple— y se cohesiona, racionaliza y ordena a nuestro alrededor, devolviéndonos aquella confianza a la que difícilmente se resigna el ser humano a renunciar: la de saber qué somos, dónde estamos y sobre todo adónde vamos.

No es casual que los momentos de apogeo novelístico hayan sido aquellos que preceden a las grandes convulsiones históricas, que los tiempos más fértiles para la ficción sean aquellos de quiebra o desplome de las certidumbres colectivas —la fe religiosa o política, los consensos sociales e ideológicos—, pues es entonces cuando el hombre común se siente extraviado, sin un suelo sólido bajo sus pies, y busca en la ficción —en el orden y la coherencia del mundo ficticio— abrigo contra la dispersión y confusión, esa gran inseguridad y suma de incógnitas que se ha vuelto la vida. Tampoco es casual que sean las sociedades que viven periodos de desintegración social, institucional y moral más acusados las que han generado los órdenes narrativos más estrictos y rigurosos, los mejor organizados y lógicos: los de Sade y los de Kafka, los de Proust y los de Joyce, los de Dostoievski y los de Tolstói. Esas construcciones, en

las que se ejerce de manera radical el libre albedrío, desobediencias imaginarias de los límites que impone la condición humana —deicidios simbólicos—, secretamente constituyen, como Los nueve libros de la historia, de Heródoto; la Histoire de la Révolution française, de Michelet, o The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, de Gibbon —esos prodigios de erudición, ambición, buena prosa y fantasía—, testimonios del miedo pánico que produce a los hombres la sospecha de que su destino es una «hazaña de la libertad» y de las formidables creaciones intelectuales con que —en distintas épocas, de distintos modos— tratan de negarlo. Afortunadamente, el miedo a reconocer su condición de seres libres no sólo ha fabricado tiranos, filosofías totalitarias, religiones dogmáticas, historicismo; también grandes novelas.

Madrid, abril de 1990

De Gaulle cumple cien años

Debo a los sueños de grandeza del general De Gaulle haber vivido en París cerca de siete años, con un trabajo cómodo que me dejaba tiempo para escribir. (Cuando entré a la Radio Televisión Francesa, en 1959, los programas para América Latina duraban quince minutos diarios; cuando salí, en 1966, casi cuatro horas). Fueron años decisivos, en los que Francia, luego de desembarazarse de su imperio colonial, poner fin a la guerra de Argelia, estabilizar su vida política, reconvertir buena parte de su industria y llevar a cabo una acelerada tecnificación, inició un periodo de crecimiento y de prosperidad que, con ligeros altibajos, ha continuado hasta nuestros días. El general De Gaulle, gran fraseólogo y hombre de metáforas, llamaba a eso «desposar su época».

Que gracias a él Francia rompiera con el pasado y diera un salto resuelto hacia la modernidad no sólo fue admirable, por las enormes dificultades que tuvo que vencer, también fue sorprendente. Porque quien llevó a cabo esta proeza histórica era un hombre del pasado que se tomaba por Luis XIV y se creía a pie juntillas eso que afirmaba en sus discursos: que él «encarnaba» a Francia. La frase ahora da risa, pero cuando él la decía, con su inmensa autoridad y su aire olímpico, en ciertos momentos neurálgicos, como en el discurso con el que aniquiló el motín de los cuatro generales en Argel del 22 de abril de 1961, los franceses temblaban. (Y hasta yo, que no le tenía mayor simpatía, recuerdo haber sentido que se me erizaba la piel oyendo ese discurso en un bistró del Boulevard des Capucines, entre oficinistas hipnotizados y viejitas que lloraban). Ningún hombre encarna a un país a menos, claro está, que sus conciudadanos dictaminen en las ánforas que así lo creen. Y eso es lo que hicieron los franceses en esos votos de confianza que le dieron, en los varios plebiscitos y elecciones que convocó. (No olvido la lapidaria sentencia de Jean-François Revel, luego de las elecciones de 1965: «El general De Gaulle tiene todo el derecho del mundo de creer que encarna a Francia, pero se equivoca si cree que eso resulta lisonjero para él»).

Lo cierto es que él, que despreciaba tanto la política y a «los políticos», fue un político fuera de lo común, un maestro consumado en ese juego sutil implacable, audaz y cínico que es siempre el arte de gobernar con éxito. Subió al poder con un casi golpe militar de derecha, cuando la Cuarta República había llegado a una suerte de behetría e impotencia total, amparado sobre todo por una sociedad reaccionaria que quería orden —Argelia francesa—, la preservación del statu quo nacional (desde las colonias hasta la economía rentista), y vitoreado como uno de los suyos por los ultras de la metrópoli y de Argel. A golpe de discurso y de gestos —sí, de discursos y de gestos—, y solamente con eso, De Gaulle fue cambiando el clima político que había permitido su retorno al poder, sorteando los escollos, desprendiéndose de sus aliados más impresentables, a veces con dureza y a veces con astucia, y creando una atmósfera distinta en la que una mayoría nacional fue aceptando, e incluso entusiasmándose, con todo aquello que parecía inconcebible en 1958: la paz de los bravos, la autodeterminación, la negociación con el Frente

de Liberación Nacional (FLN), la independencia de Argelia y, pasando por el intermedio de la mancomunidad, de todas las otras colonias africanas.

Que los ultras lo odiaran e intentaran matarlo varias veces no tiene nada de raro: es cierto que los había traicionado, para suerte de Francia. Y también es comprensible el resentimiento de socialistas y comunistas, pues ¿no hizo De Gaulle con la descolonización lo que ideológicamente les hubiera correspondido a ellos hacer, o por lo menos proponer? El trauma ideológico que causó De Gaulle estuvo soberbiamente resumido por André Malraux, en el discurso con el que abrió la campaña electoral en 1965: «Qué extraña época, dirán de la nuestra los historiadores del futuro, una época en la que la izquierda no era la izquierda, la derecha no era la derecha y el centro no estaba en el medio». La frase es hoy todavía más cierta que entonces.

Malraux y François Mauriac eran, hasta donde me acuerdo, los únicos escritores de gran prestigio que estaban con De Gaulle. La mayoría de los otros eran sus opositores, y a veces feroces. Desde los conservadores, como Jacques Soustelle, hasta los comunistas, como Aragon, pasando por los compañeros de viaje, como Sartre, y por los liberales, como Revel y Raymond Aron. Yo también, desde mi modesto rincón de expatriado y de mètèque, estaba contra él. Me irritaba su caudillismo —que respetaba las formas democráticas pero era caudillismo puro y crudo— y sobre todo su nacionalismo, una de las formas más obtusas, a mi entender, de encarar la vida, la cultura y la política. (El nacionalismo sólo adopta un signo humanista y liberador cuando moviliza a pueblos que luchan por emanciparse de una condición colonial o semicolonial, pero en toda otra circunstancia es retardatario, caldo de cultivo para la demagogia y fuente de anquilosamiento cultural y de violencias: después de la religión, nada ha causado tantas guerras ni sembrado tantos cadáveres como el nacionalismo).

Esos años del paso de la vieja a la nueva sociedad francesa fueron de una efervescencia cultural que Francia no ha vuelto a conocer desde entonces. La estabilidad y prosperidad actuales, como ocurre con frecuencia, van parejas más bien con una merma notoria de la vida intelectual y artística. Ocurre que en esos años se vivía en Francia la situación ideal para el fermento de las ideas y el desarrollo de la cultura. Problemas suficientemente importantes —la guerra en el norte de África, la descolonización, los intentos terroristas de la Organisation de l'Armée Secrète (OAS), la transformación económica y social del país— como para obligar a pensadores, escritores y artistas a trabajar en estrecho contacto con la historia viva, la historia haciéndose, a rehuir la frivolidad y el solipsismo, a encarar los grandes asuntos, a correr riesgos, a debatir y crear sobre temas que concernían directamente a anchos sectores de la sociedad. Y, de otro lado, un Gobierno que gastaba ingentes sumas de dinero y tomaba múltiples iniciativas para promover las actividades culturales a la vez que dejaba a todos, principalmente a los opositores, hacer y decir lo que les diera la gana. En cierto modo, el odio a De Gaulle preservó la independencia de los intelectuales y los salvó del rentismo y la cortesanía adormecedores que suelen traer consigo los regímenes que los entusiasman.

Mientras en el campo de la cultura Malraux hacía lo debido, y en el económico, Giscard d'Estaing y sus tecnócratas (y luego Pompidou) hacían posible la mudanza del viejo sistema mercantilista en uno nuevo, competitivo y empresarial, el general De Gaulle hablaba. O, más bien, tronaba, elegante y distante. Sus pronunciamientos, gestos, desplantes, fórmulas, no sólo surtían efecto en el hexágono. Gracias a ese verbo y a esas posturas de alta teatralidad el resto del mundo comenzó también a tomar en serio a Francia. Y ésta adquirió, en Occidente, en Oriente y en los países comunistas, una presencia que no tenía relación con lo que el país representaba en términos económicos o militares.

A mí no me gusta que en la historia tengan, o puedan tener, una influencia decisiva los caudillos carismáticos, que ellos lleguen —como creía Carlyle y como lo creyeron después los fascistas—

a modelar los acontecimientos. Estoy convencido de que una sociedad que quiere implantar en su seno una auténtica cultura democrática debe desarrollar todos los mecanismos posibles para no tener que recurrir nunca a esas figuras de excepción. Pero De Gaulle es un ejemplo inequívoco del papel preponderante que puede tener el individuo en la historia. Su personalidad, su talento, su visión —y, si se quiere, su delirio— fueron el factor determinante de la notable transformación que experimentó Francia con la Quinta República. Reconocerlo no significa regocijarse con ello. Ay de los países que necesitan héroes, escribió Brecht. Ay de las democracias que necesitan caudillos carismáticos para superar las grandes crisis. Porque ello significa que son precarias y que aún late en el fondo de esa sociedad el llamado de la tribu, el apetito de aquel tiempo, mágico, cuando la vida era una tranquila servidumbre exenta de responsabilidades personales, sin las coyundas de la razón y de la libertad.

Los grandes líderes son útiles, sin duda, cuando hace falta que una personalidad vigorosa contagie la convicción y devuelva la esperanza que un pueblo necesita para enfrentar una guerra o una gran reforma. Pero lo que puede ser bueno en una emergencia es malo en las circunstancias normales de una sociedad. El ideal democrático es el de Gobiernos muy eficientes y gobernantes casi invisibles que se confundan con el resto de los ciudadanos. Pero cuando se alcanza este ideal el resultado es, por desgracia, un aburrimiento suizo. La literatura se llena entonces de esa nostalgia de apocalipsis que empapa los libros de un Dürrenmatt o de un Max Frisch y de tantos otros escritores atormentados por vivir en el limbo de la civilización.

Francia también está llena de nostalgia hacia De Gaulle y por eso celebra su centenario por todo lo alto, como celebró el bicentenario de la Revolución de 1789. Pero sobre De Gaulle habrá menos controversias que sobre este episodio de su historia, pues con la excepción de grupos ínfimos, ahora hay unanimidad en el respeto y glorificación del general. Cada sector destaca lo que más le conviene: el rebelde del 18 de junio que encabezó la resistencia contra el nazismo, el fundador de la Quinta República, el descolonizador, el que vetó el ingreso de Gran Bretaña en la Comunidad Europea, el que retiró a Francia del comando unificado de la OTAN y condenó la presencia estadounidense en Vietnam, el de la Europa de las patrias, etcétera. De Gaulle permite esas contradictorias reivindicaciones y expropiaciones. Pero, en verdad, no encajaba del todo en ninguna de las fuerzas políticas, empezando por su propio partido. (Malraux cuenta, en esa formidable fantasía, el diálogo de estatuas que él y el general celebran en *Ces chènes qu'on abat...*, que De Gaulle se refirió de este modo a quienes en ese momento gobernaban en su nombre: «No tengo que ver nada con eso ni con éstos»).

Quien ha escrito el canto de amor más encendido a De Gaulle en este año es el antiguo revolucionario y exasesor de Mitterrand, Régis Debray: *À demain de Gaulle*. Es un bello libro, una mezcla de mea culpa gauchiste y de reivindicación de la política del general, a la que Debray, con buena prosa y astucias dialécticas, transforma en la filosofía socialdemócrata para la futura Europa. Pero esos hábiles razonamientos no deben engañarnos: no se trata de eso. Se trata de que es difícil vivir sin héroes, sin líderes carismáticos, y eso es lo que susurran, bajito, las páginas del libro: qué monotonía atroz, qué terrible mediocridad la del presente. Qué tiempos aquellos cuando había gobernantes a los que se podía odiar o querer a fondo, y no como los actuales, que no hacen las cosas tan mal como para detestarlos ni tan bien como para bañarlos en incienso.

Yo también recuerdo con cierta emoción aquellos años de Francia. Porque eran los de mi juventud y porque es cierto que fueron intensos y excitantes. Pero hago un esfuerzo y trato de creer lo que me dice la razón: la salud democrática francesa es ahora más sólida, y eso es lo que importa. La intensidad y la excitación, indispensables para la vida, busquémoslas en otra parte: en las ciencias, en las artes, en la vida individual, en el amor, en los deportes, en los viajes, en la religión, en los negocios. En cualquier parte menos en la política.

Madrid, diciembre de 1990

Cataclismos de la libertad

Vuelvo a Polonia después de dieciséis años y muchas cosas han cambiado (para mejor, la mayoría), pero no el teatro, que sigue siendo tan bueno como antaño. He venido para el estreno de una de mis obras, *La Chunga*, en el Stefana Jaracza, de Łódź, y luego de la función agradezco al director y a los actores por el espectáculo, que me ha conmovido hasta los huesos. Pero ellos, como el resto de los sesenta y cinco actores, escenógrafos, traductores, tramoyistas, lectores, que trabajan aquí bajo la batuta del inteligente Bogdan Hussakowski, están con el alma en un hilo y se preguntan por cuánto tiempo más seguirán montando obras en los dos escenarios con que cuentan (y si se terminará el tercero en construcción). Pero ¿cómo ahora que Polonia es un país libre se sienten amenazados? Sí, precisamente, ahora que Polonia se sacude el socialismo de encima, ellos y todos los profesionales de la cultura corren el riesgo de ser las víctimas de la libertad.

Mi conversación en Łódź reproduce casi literalmente otra que he tenido en Varsovia, con un grupo de escritores, traductores y editores en la redacción de *Literatura na Świecie* (*Literatura del mundo*), revista mensual que desde hace muchos años dedica números monográficos a las literaturas y autores extranjeros. ¿Por cuánto tiempo más seguirá haciéndolo? La revista tiraba, antes, treinta mil ejemplares, y ahora la mitad. Pero como pronto dejará de recibir subsidios el tiraje seguirá cayendo y acaso esa ventana al mundo que es *Literatura na Świecie* tenga que cerrarse. Porque ¿quién estará dispuesto a pagar el equivalente de diez o quince dólares por una publicación que costó siempre unos pocos centavos? ¿Y quién irá al teatro Stefana Jaracza si las entradas, que ahora cuestan ochenta centavos de dólar, deben multiplicarse por diez? (Cuando digo a mis amigos de Łódź que una entrada promedio de teatro, en Inglaterra, cuesta entre treinta y cuarenta dólares, y una de ópera, entre cien y ciento cincuenta, me miran aturridos, creyendo que exagero).

El socialismo, en el campo de la cultura, significa por una parte los comisarios, la censura, la instrumentalización del intelectual y el artista para fines de propaganda y la persecución del disidente y del díscolo con una panoplia de posibilidades que van desde el simple ostracismo hasta la cárcel. Y, por otra, subsidios considerables para los libros, la música, el teatro, las películas, la danza, etcétera, que de este modo pueden en teoría mantener una categoría artística elevada y estar al alcance de grandes públicos. Y, para el artista y el intelectual dócil o políticamente inocuo, significa también el privilegio, pasar a formar parte de ese diez por ciento de personas —según calcula el profesor Ralf Dahrendorf en su libro *Reflections on the Revolution in Europe*— que constituyen la oligarquía de una sociedad totalitaria: becas, bolsas de ayuda, viajes al extranjero en delegaciones oficiales, acceso a las colonias de vacaciones, puestos más o menos fantasmas dentro de la vasta burocracia cultural y la tranquilidad de poder escribir, pintar, componer, actuar, sin tener encima la espada de Damocles de cómo hacer al día siguiente para «parar la olla».

Con el desplome del socialismo, los intelectuales y artistas de Polonia han visto desaparecer a los comisarios y a los censores políticos; pero, también, aquella seguridad que los subsidios estatales daban a muchos creadores y profesionales respetables y permitían, por ejemplo, a un editor publicar un libro muy largo y muy difícil atendiendo sólo a su calidad, sin preocuparse de si el público lo compraría, y a los directores formados en la excelente escuela cinematográfica de Łódź (amenazada también de cierre, me dicen) concebir películas de improbable éxito comercial.

El debate que tiene lugar en Polonia sobre si, en una sociedad libre, el Estado debe subsidiar la cultura y cómo y dentro de qué límites hacerlo es apasionante por dos razones. La primera,

porque en ningún otro país exsocialista el proceso de liberalización de la sociedad es tan radical como en este país y, en contra de lo que se pudo temer por lo que hizo y dijo en la campaña electoral, Lech Wałęsa no parece dispuesto a frenarlo sino más bien a acelerarlo. (El privatizador Balcerowicz sigue de ministro de Economía y el nuevo primer ministro, Bielecki, es también un liberal). Y, la segunda, porque ninguno de los grandes pensadores de la sociedad abierta, de Popper a Hayek, o de Ludwig von Mises a Robert Nozick, ha reflexionado en profundidad sobre este tema. En ninguno de los países democráticos hay en este campo una política que se pueda llamar ejemplar, un modelo para los otros. Lo más que se puede decir es que, en algunos, parece haber más aciertos que desaciertos y en otros, lo contrario en lo que concierne a política cultural. Por lo demás, en todos ellos se subsidian las actividades culturales, a veces directamente, a través de ministerios o reparticiones oficiales, y a veces de manera indirecta, a través de fundaciones, empresas o particulares a los que el Estado incita a subsidiar la cultura mediante exenciones tributarias (aquél es el sistema latino y éste el anglosajón, simplificando).

Quienes defienden la necesidad de que el Estado subvencione la vida cultural alegan que, si se deja al mercado decidir la suerte de la poesía, la ópera, el ballet, etcétera, estas y otras actividades artísticas perecerán o degenerarán, ya que el criterio comercial raras veces coincide con el estético. El mercado, razonan, desplaza los productos artísticos inconformes, experimentales, novedosos, e impone lo convencional, lo tradicional, lo trillado, lo vulgar. Así como el Estado tiene la obligación de velar por el patrimonio cultural de un país y preservar sus monumentos históricos, sus museos y sus bibliotecas, añaden, debe también responsabilizarse por su coeficiente artístico, por sus niveles de sensibilidad, por el enriquecimiento de su lengua y su imaginación, y todo ello exige una resuelta política de alicientes a aquellos quehaceres creativos que difícilmente sobrevivirían económicamente librados a sí mismos.

Este criterio, ciertamente respetable y que puede mostrar muchos ejemplos en abono de sus tesis, es el del despotismo ilustrado. Parte de un supuesto que, por cierto, no es totalmente abusivo: que, en materia de arte, al «pueblo» lo que le gusta es la bazofia. Por ello es preciso que el Estado cumpla en la sociedad moderna aquella función de mecenazgo que en la Edad Media y el Renacimiento tuvieron la Iglesia y los príncipes, y que permitió a tantos artistas producir aquellas obras de las que la humanidad hoy se enorgullece y que acaso no habrían visto la luz si su existencia hubiera dependido del consumo popular. Si los ilustrados y los cultos no ejercen alguna forma de tutoría sobre los hombres del común, éstos, librados a su suerte en el dominio cultural, irían probablemente contra sus propios intereses, endiosando al mediocre y al impostor y volviendo la espalda al auténtico y al genio. («Si la BBC tiene que competir por su existencia con televisoras comerciales, la televisión británica decaerá muy pronto a niveles norteamericanos», le oí decir no hace mucho a una escritora inglesa). La libertad, pues, debe ser irrestricta sólo en lo que concierne a la creación de la cultura; en lo relativo al consumo, es indispensable cierta discriminación (eso es el subsidio) si se quieren preservar los niveles de calidad y que siga habiendo montajes tan imaginativos del teatro isabelino como los que hacía la Royal Shakespeare Company (que, por haberle reducido los subsidios el Gobierno inglés, cerró sus puertas hace cuatro meses).

Ahora bien, ¿es posible optar solamente por los beneficios de la libertad, suprimiendo sus riesgos? En el campo político, la libertad de elegir no garantiza que ocupen el poder siempre los más honestos y los más capaces. Y, en el industrial, el mercado tampoco ofrece seguridad alguna de que sean los empresarios que fabrican los productos de mejor calidad los de mayor éxito. En éstos, como en otros dominios, la libertad es inseparable del derecho a equivocarse, a retroceder, a ir contra los propios intereses. ¿Por qué debería ser diferente en lo relativo a la cultura en general, y, más específicamente, en las artes y las letras? Una sociedad que hace suya la opción de la libertad debería resignarse no sólo a correr el riesgo de tener malos gobernantes y

defectuosos productos industriales, sino también una cultura pobre, un teatro soporífero y una literatura pestilencial.

No hay duda de que, privados de subsidio, ciertas actividades y géneros artísticos se verán en dificultades en Polonia. Por lo tanto, quienes los aman y consideran imprescindibles deberán hacer sacrificios y mayores esfuerzos económicos para seguir disfrutando de ellos. Es posible que esto merme el consumo de ciertos productos culturales, pero se equivocan quienes temen que ello también mermará la creatividad o el genio artístico individuales. Por el contrario, para este último la dificultad suele ser un estímulo más fecundo que el halago o la dádiva. Ni Kafka, ni Joyce, ni Proust necesitaron apoyo del Estado para escribir lo que escribieron ni la obra de un Wajda, de un Tadeusz Kantor o de un Grotowski resultaron de las subvenciones culturales del socialismo. Y estos seis creadores, pese a no ser fáciles y exigir de sus lectores o espectadores un esfuerzo intelectual, encontraron un público que para los seis ha ido anchándose, como los círculos concéntricos.

Una sociedad debe tener el arte y la literatura que se merece: los que es capaz de producir y los que está dispuesta a pagar. Y es bueno que los ciudadanos asuman también en este campo sus propias responsabilidades sin abdicar de ellas ante los funcionarios, por ilustrados que éstos sean. Si un campesino, un bombero, un recogedor de basura deciden con sus votos una cuestión tan neurálgica como la de quién va a gobernar un país —es decir, quién lo va a hacer prosperar o a arruinarlo, quién va a mantenerlo en paz o precipitarlo en una guerra—, ¿por qué no reconocerles también el derecho de decidir qué quieren leer, espectral, aplaudir, sin intermediarios burocráticos?

Esto no significa, desde luego, que el Estado no tenga responsabilidad cultural alguna. La tiene, en la educación. Quienes amamos los buenos libros, las buenas exposiciones, los buenos montajes, las buenas películas, debemos luchar por que el Estado promueva una educación en la que las letras y las artes merezcan la misma consideración que las ciencias y las técnicas. Pero tampoco en la educación debe ser la del Estado la única palabra; también en los colegios y las universidades el monopolio es nocivo y la competencia saludable. Que el Estado invierta los recursos de una nación de tal manera que garantice una educación pública de alto nivel es indispensable a fin de ofrecer a los jóvenes de cada promoción esa igualdad de oportunidades que las desigualdades económicas resultantes de una libertad de mercado amenazan siempre con destruir. Ésa debería ser, junto con la preservación del patrimonio histórico, la única función cultural del Estado: una política educativa orientada a formar ciudadanos capaces de distinguir por sí mismos los productos artísticos de calidad de la bazofia, y dispuestos a gastar en una pieza de teatro o en un libro tanto o más de lo que gastan en un partido de fútbol o un concierto de Madonna.

Hago votos porque el admirable teatro de Polonia y sus revistas de literatura sobrevivan a los cataclismos de la libertad. Y, también, porque el pueblo polaco, con el mismo coraje con el que supo enfrentarse y derrotar a los comisarios culturales, resista a los nuevos aspirantes a censores que, envalentonados por la reciente victoria, comienzan desde los púlpitos a dictar anatemas y ucases en materia literaria y artística.

Łódź, enero de 1991

La excepción chilena

«Por primera vez en nuestra historia, a los empresarios no nos preocupa quién ganará la próxima elección», dijo José Antonio Guzmán, presidente de la Confederación de Federaciones y Asociaciones Gremiales de Chile, «porque, sea quien sea el ganador, sabemos que no vendrá a cambiarnos las reglas del juego». Durante una semana, en Santiago y en el sur del país, escuchando de la mañana a la noche a políticos del Gobierno y de la oposición, a periodistas,

escritores, empresarios, profesionales, estudiantes y artistas, sólo oí frases que, como aquélla, traslucían una tranquila confianza de las gentes en el futuro de Chile. Ni siquiera los últimos alarmantes brotes de terrorismo o el aumento de la delincuencia urbana parecían alterarla. Y los más severos críticos del Gobierno con los que conversé, como el economista José Piriera, se limitaban a deplorar que hubiera amainado el ritmo de las privatizaciones o las enmiendas hechas a las reformas laborales que introdujo el régimen militar, sin poner en duda que en los años venideros continuaría el progreso de Chile.

Este optimismo está justificado. La economía chilena creció en 1990 por séptimo año consecutivo, pese a un drástico ajuste a que se vio obligado el Gobierno de Aylwin para conjurar una amenaza de inflación. Ésta, en lo que va de año, se ha mantenido a un promedio del 0,4 por ciento mensual, de manera que parece contenida. Y todos los otros indicadores son tan promisorios que el despunte chileno, en relación con los demás países latinoamericanos, irá seguramente ampliándose en el futuro inmediato. Las exportaciones llegaron el año pasado a la cifra récord de casi ocho mil quinientos millones de dólares; las inversiones extranjeras directas fueron en los últimos doce meses de 1.132 millones de dólares, y el Gobierno calcula que hasta 1995 se elevarán a unos catorce mil millones. Las reservas internacionales raspan ahora los seis mil millones. La diversificación de la economía se acrecienta. El cobre representa ahora sólo el cuarenta por ciento de las exportaciones, y oí al presidente Aylwin asegurar que al término de su mandato este porcentaje se habrá reducido al veinticinco por ciento. El desempleo ha seguido disminuyendo hasta ser el más bajo del continente: apenas un cinco por ciento (un millón de nuevos empleos fueron creados por el sector privado desde que empezaron las privatizaciones). La moneda chilena es la más sólida de la región, y la balanza comercial arroja año tras año saldos largamente positivos. Esto no significa el paraíso, desde luego, pero sí una estabilidad y un dinamismo económicos que no tienen parangón en América Latina. Es cierto que desde una perspectiva europea hay todavía en Chile mucha pobreza y que el principio básico de la justicia social —la igualdad de oportunidades en el mercado productivo— está todavía lejos de lograrse. Pero también es cierto que basta pasear por las limpias calles santiaguinas, visitar los puertos y las fábricas, averiguar cómo funcionan los servicios públicos, descubrir las cuotas mínimas de corrupción que reinan en ellos, leer los diarios o ver la televisión, para saber, sin necesidad de estadísticas, que Chile se va pareciendo cada día más a España o a Australia y cada día menos a Perú o a Haití.

Es preciso recordar que Chile ha seguido pagando puntualmente todos estos años su deuda externa, la que desde que comenzaron a operar los mecanismos de reconversión se ha reducido en unos once mil millones de dólares. No es de extrañar, pues, que los papeles de la deuda chilena se coticen al ochenta y cinco por ciento de su valor, en tanto que los de la mexicana lo hacen al cincuenta y ocho por ciento, y los de la peruana, al cuatro por ciento.

Pero no son las cifras, por halagüeñas que luzcan, las que indican que Chile será, sin duda, el primer país latinoamericano en salir del subdesarrollo y alcanzar los niveles de vida de una nación moderna. Es el cambio de cultura política experimentado por la sociedad chilena lo que permite aventurar dicho pronóstico. Porque las ideas de la libertad económica del mercado competitivo, de la apertura al mundo, de la empresa privada como motor del progreso, han calado en el pueblo chileno hasta impregnar profundamente a partidos políticos, sindicatos, medios de opinión e incluso —¡milagro, milagro!— a buen número de intelectuales. El colectivismo y el estaticismo parecen haberse esfumado del panorama ideológico chileno y, al igual que en el mundo desarrollado, quedar confinados en grupos excéntricos, a los que su orfandad vuelve, eso sí, cada día más violentos (el reciente asesinato del senador de la UDI Jaime Guzmán, por ejemplo, es una escalada cualitativa del terror de izquierda).

Esta evolución cultural no precedió, sino siguió a las reformas económicas liberales que se llevaron a cabo durante la dictadura de Pinochet. Fue porque estas reformas trajeron a Chile un

notable desarrollo —al tiempo que el resto del continente se hundía en lo que ahora se llama la década perdida— por lo que los chilenos han hecho suyas esas ideas. Y el Gobierno democrático de Aylwin —una coalición en la que conviven demócratas, socialistas y comunistas— las ha convalidado, manteniendo, con muy leves retoques, el modelo económico del régimen anterior.

Es este consenso nacional sobre las «reglas del juego» de la vida económica y social lo que hace de Chile un caso aparte. Nada hay que se le asemeje en el contexto latinoamericano, ni siquiera en México, donde el Gobierno de Gortari intenta seguir el ejemplo chileno, o en Bolivia, donde durante el Gobierno de Paz Estenssoro se hizo un gran esfuerzo de liberalización económica, pues en ambos países el populismo tiene aún fuerte arraigo en el pueblo y en la clase política.

A muchos cuesta reconocer que bajo una dictadura brutalmente represiva se hizo una reforma económica de extraordinarios alcances. Piensan que hacerlo significa justificar de algún modo los crímenes, las torturas, las prisiones y todos los horrendos abusos cometidos por el régimen militar entre 1973 y 1990. Y prefieren, por eso, jugar al avestruz, negando la evidencia.

Ésta es una equivocación tan grande como deducir del caso chileno que una dictadura militar es el único camino para llevar a cabo una revolución liberal en un país del Tercer Mundo. Es preferible encarar la verdad, guste o disguste a nuestras convicciones. Y ver cómo éstas pueden congeniar con aquélla.

Lo ocurrido en Chile en política económica fue una excepción. Todas las otras dictaduras castrenses de la historia latinoamericana han hecho crecer el sector público y el intervencionismo estatal en vez de reducirlos, con el famoso argumento —emblema del subdesarrollo— de las industrias estratégicas y del Estado fuerte (que ellas confunden con Estado grande, pese a que América Latina muestra de manera rotunda que ambas cosas son irreconciliables). Todas ellas han practicado el nacionalismo económico, la planificación, el centralismo, e inflado las burocracias hasta la elefantiasis. Nada hay menos proclive a la filosofía liberal básica del Estado pequeño, el laissez-faire y la descentralización del poder, que una mentalidad castrense latinoamericana (el militar, no lo olvidemos, es un burócrata con entorchados y espadín). Pero aun así, si se diera el caso inusitado de esa rara avis, el dictador dispuesto a adelgazar el Estado, transferir a la sociedad civil el protagonismo económico y abrir las fronteras a la competencia internacional, lo probable sería el fracaso de esas políticas. Porque una reforma de esta índole exige, al principio, unos sacrificios enormes que un pueblo sólo es capaz de afrontar si tiene el convencimiento de que únicamente de este modo saldrá de la pobreza y de la servidumbre. Si se le imponen a la fuerza, con palo y con sangre, su resistencia y hostilidad frustrarán esas reformas, como ha ocurrido con todos los tímidos intentos de apertura económica emprendidos en el pasado por algunos regímenes autoritarios centro y sudamericanos.

La reforma económica que ha traído prosperidad a Chile no justifica los crímenes de Pinochet, como no justifica el régimen de Franco el desarrollo que España alcanzó en los sesenta y setenta. Pero que esta reforma se hiciera bajo una dictadura tampoco la invalida. Cabe deplorar que ella se hiciera en esas condiciones de autoritarismo y represión, y hay que desmentir la falacia de que éstas le sean imprescindibles. Y sobre todo, recordar que la libertad es indivisible, pues si ella sólo reina en una de sus caras —la política o la económica—, el progreso resultante es siempre cojo, tuerto y con pies de barro. No fue durante Pinochet, sino ahora, con Aylwin, cuando esas reformas han alcanzado la permanencia y solidez que sólo un régimen democrático, con medios de expresión libres y derecho de crítica garantizado, puede conferirles. Y también la posibilidad de ser perfeccionadas y enmendadas gracias al debate político.

La lección de Chile es muy sencilla. No es una lección en contra de la libertad política, sino a favor de la libertad económica como el indispensable complemento de aquélla si se quiere que, a la vez que tolerancia, pluralismo, respeto a los derechos humanos, haya también trabajo, crecimiento económico, oportunidades, desarrollo, modernidad. Para ello es preciso que el mandato popular preceda y no siga a la adopción de aquellas políticas. Un mandato que resulte de la persuasión y del voto. Entonces, como ha sucedido en todas las sociedades desarrolladas de Occidente, el progreso vendrá, con sacrificios, sí, pero sin el intolerable acompañamiento de las torturas, los desaparecidos y los exiliados.

Madrid, abril de 1991