

El liberalismo peruano en el siglo XX

José Carlos Ballón Vargas

Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano-UNMSM

CON EL NACIMIENTO DE LA REPÚBLICA, la ideología liberal se constituyó en la visión dominante de la cultura política peruana a inicios del siglo XIX y declinó al final del mismo siglo. Sus orígenes se remontan a la generación de los ideólogos precursores de nuestra independencia (José Baquijano y Carrillo, Hipólito Unanue, Pablo de Olavide, Toribio Rodríguez de Mendoza, entre otros), agrupados en la revista *Mercurio Peruano*, quienes fueron fuertemente influenciados por la Enciclopedia, el liberalismo salmantino y los acontecimientos políticos que a partir de 1812 condujeron a la conformación de las Cortes de Cádiz.

La segunda generación liberal (y primera propiamente republicana) fue fundamentalmente política y conformó la mayoría de los congresos que elaboraron las Constituciones de 1823, 1828 y 1834, en las que se privilegió la ideología libertaria frente a la tesis de un gobierno fuerte; el federalismo y el municipalismo frente al centralismo; el predominio del parlamento frente al autoritarismo del poder ejecutivo y una tímida defensa del espíritu laico y del individualismo frente al clericalismo y el régimen de castas heredados de la colonia. En esta generación destacaron Sánchez Carrión, Luna Pizarro, Benito Lazo y González Vigil, entre otros.

La tercera generación liberal (José Gálvez, Fernando Casós, Luciano Benjamín Cisneros, Ricardo Palma, Francisco García Calderón, José Antonio Barrenechea y Casimiro Ulloa) sería la que hegemonizó el debate ideológico y político parlamentario en la elaboración de las Constituciones de 1856 y 1867 a lo largo del período que va desde el ascenso del gobierno liberal de Castilla en los años cincuenta hasta los años previos a la guerra con Chile a inicios de los setenta, cuando se opera el ascenso político de la república civilista y el crecimiento ideológico del positivismo filosófico en las élites intelectuales. Dicha influencia filosófica la llevó a privilegiar el fortalecimiento del Estado central y las ideas de “orden y progreso” en oposición a la retórica libertaria y parlamentarista del liberalismo, a cuyo romanticismo literario atribuyeron la falta de espíritu práctico que habría llevado a la anarquía política, al estancamiento económico y al desastre social de la república decimonónica, cuya consecuencia fue el declive y desaparición del discurso liberal en la vida y cultura política nacional de la primera mitad del siglo XX.

Se podría decir que la tradición liberal del pensamiento peruano se desarrolló en el siglo XIX, en un ambiente filosófico y cultural antiliberal, sumamente conflictivo, nutrido en diversos momentos y en distintos grados por el romanticismo, el positivismo y el pensamiento católico. Ello condujo a un constante entrampamiento en su actuación política pública y a un cierto eclecticismo doctrinario que finalmente liquidó su hegemonía política e intelectual a comienzos del siglo XX, a manos de las corrientes estéticas y políticas indigenistas y socialistas.

Raúl Ferrero Rebagliati (1911-1977): una “vigencia parcial del liberalismo”

Nació en Lima. Realizó sus estudios superiores en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde más adelante ejerció la docencia dictando los cursos de Historia Universal y Derecho Constitucional. Posteriormente fue decano del Colegio de Abogados de Lima, ministro de Relaciones Exteriores (1967), ministro de Hacienda (1968) y autor de diversas obras filosóficas, jurídicas e históricas, entre las que destacan *Culturas Orientales* (1935), *Marxismo y nacionalismo* (1938), *Sociología general y del Perú* (1940), *Renacimiento y barroco* (1952), *El derecho del trabajo en el Perú*, en colaboración con Carlos Scudellari (1955), *Derecho constitucional* (1956) entre otras. Pero su aporte intelectual más importante al pensamiento peruano, que lo vincula al liberalismo, se plasmó en el libro *El liberalismo peruano. Contribución a una historia de las ideas. Ensayo, textos y notas* (1958).

Raúl Ferrero Rebagliati podría ser incluido en una generación inmediatamente posterior a la llamada “generación de la reforma” (Basadre), propulsora de la modernización política del país y muy crítica de la tradición liberal decimonónica. Dicha élite intelectual se escindió ideológicamente en tres grandes bloques. Uno primero de carácter nacionalista, liderado por Víctor Raúl Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez, que propugnó una institucionalidad estatal de corte corporativo y populista. Un segundo bloque liderado por José Carlos Mariátegui, de carácter socialista, que respaldó una institucionalidad de corte soviético, y un tercer bloque liderado por José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaunde, que se definió fundamentalmente por su adhesión confesional al catolicismo y a una no muy clara institucionalidad política conservadora y elitista. No obstante las grandes diferencias existentes entre estos bloques, se podría afirmar que todos coincidieron en una crítica radical al individualismo filosófico y a la institucionalidad económica del libre mercado propugnada por el liberalismo clásico.

El ascenso arrollador del comunismo y del fascismo en los años veinte, el gran *crack* económico del capitalismo mundial de los años treinta, el desarrollo de la segunda guerra mundial en los años cuarenta, la posterior derrota del fascismo, la degeneración autoritaria estalinista del régimen soviético, la revolución keynesiana operada en la teoría económica neoclásica que inspiró los acuerdos de Bretton Woods en 1944, la consecuente reconstrucción de Europa y Japón y el inicio de la llamada guerra fría, transformaron totalmente el escenario político de la posguerra a mediados del siglo XX.

Vigencia parcial del liberalismo

La obra intelectual de Ferrero es difícil de incluir en la tradición política liberal si se desconecta del período de posguerra en la que se desarrolló. Constituyó el primer gran esfuerzo por reconstruir en ese nuevo contexto lo que llamó la “vigencia parcial del liberalismo” en tanto “tradición de libertad”. No obstante, tomó una prudente y heterodoxa distancia del “individualismo filosófico” y del “liberalismo económico”¹ que, según el autor, redujo en el siglo XIX dicha tradición a una ideología política que “hizo un dogma de la libertad contractual y eliminó toda cortapisa a la iniciativa capitalista, con lo que entregó la gran masa a la voracidad de los detentadores de la riqueza. El Estado abandonó su carácter esencial, que es el de agente del bien social y se convirtió en instrumento de la prepotencia económica”.²

Para Ferrero, si bien el “liberalismo como ideología”, basado en el dogma del *laissez faire* y de la pasividad del Estado, alentó en el siglo XIX la libertad política, el sufragio universal, la democracia parlamentaria, el equilibrio de poderes, la tolerancia religiosa, el libre cambio, el industrialismo y el mercado mundial, propiciando una expansión de la riqueza sin precedentes, “nada hizo por mitigar la desigualdad social”.³

Siguiendo a Radbruch, Ferrero sostendrá que el “Estado de Derecho no es sólo un concepto político, sino también cultural”.⁴ Por ello, aunque el liberalismo decimonónico se universalizó como tradición cultural, declinó como partido político en cuanto desconoció el interés social y también declinó como filosofía del Estado en tanto que “la libertad es una exigencia del individuo, a diferencia de la igualdad que es una exigencia de la sociedad”.⁵

¹ Ferrero, Raúl, *El liberalismo peruano. Contribución a una historia de las ideas. Ensayo, textos y notas*. Lima: Biblioteca de escritores peruanos. Edición auspiciada por W. R. Grace & Co. en homenaje al II Congreso Nacional de Historia, 1958, p. 39.

² *Ibidem*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

Al igual que en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, para Ferrero el antagonismo entre libertad e igualdad sólo se concilian y superan en el papel activo que desarrolla el “Estado de Derecho”, que aparece como la esfera superior del “interés general” donde se concilian los antagonismos de los intereses particulares que disgregan la sociedad civil (“el Estado es una entidad social y no una suma de átomos como pretendió el individualismo”⁶). Es en este punto donde, según Ferrero, la tradición liberal coincide con la conciencia humanista cristiana, al afirmar que la igualdad de los hombres es una realidad esencial y no una mera igualdad cuantitativa.

Desde el punto de vista de Ferrero, el fracaso político del liberalismo decimonónico se hizo patente desde comienzos del siglo XX con el rápido engrandecimiento de los partidos socialistas que aspiraban a sustituir la libertad política con la igualdad económica, debido a que el Estado liberal burgués sobrevaloró el principio de libertad individual, reduciendo el Estado al imperio de la ley formal en el clásico sentido kantiano. Ello ha conducido en la posguerra a la necesidad de una revisión radical de los “supuestos teóricos del Estado de Derecho”⁷ y ha dado lugar a la idea de un “Estado Protector” mediante el uso imparcial o justo de una legislación social y de impuestos destinados a redistribuir la riqueza en beneficio de los económicamente débiles. Intervención estatal limitada que denomina “economía dirigida”, necesaria para salvar la existencia misma del Estado de Derecho⁸ que Ferrero considera distante tanto del “liberalismo clásico” como de las ideologías antiliberales y autoritarias comunistas y fascistas.

Occidente habría así “restaurado la concepción cristiana del Estado”,⁹ sustituyendo la “democracia liberal” por una “democracia orgánica” promotora de una distribución “más justa” de la riqueza. De ahí que para nuestro autor “La solución puede estar en una democracia social y cristiana, que salve la libertad gracias a las concesiones hechas a la justicia económica”. Esto llevó finalmente a Ferrero —siguiendo a Kelsen— a una necesaria “reinterpretación del concepto de democracia”,¹⁰ separando de la tradición liberal las circunstancias históricas que lo unen con el liberalismo económico individualista del capitalismo (“se distingue entre el capitalismo como productor y el capitalismo como distribuidor”¹¹) como de las circunstancias que lo unen con el igualitarismo económico propugnado por el socialismo a costa de sacrificar la libertad política. En realidad, ambos

⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

serían una especie de subproducto del “liberalismo manchesteriano, henchido de utilitarismo” que teóricamente tienen como “supuesto un *homo economicus* sin base espiritual, movido sólo por apetitos materiales, para el cual la riqueza constituye el bien supremo”.¹² Se trataría de restablecer un “liberalismo integral” en el que la relación de capital y trabajo se asumen en su verdadero “sentido ético”, en el que el Estado se constituye en el equilibrio redistributivo.

A diferencia del liberalismo decimonónico, el liberalismo del siglo XX consistiría para Ferrero en un “movimiento de inspiración espiritualista” del “humanismo cristiano”, el cual basa la noción de libertad individual e igualdad entre los hombres en una “concepción del mundo sustentada en la metafísica religiosa de occidente que postula la dignidad del hombre en cuanto criatura de Dios [...] Como visión de la vida, éste trasciende la economía y la subordina al cumplimiento del destino humano”. Por ello, siguiendo a Santo Tomás, Ferrero caracterizó el Estado como un “cuerpo místico” dirigido a la “promoción del bien común”, cuyos valores de justicia y libertad constituyen justificativos metajurídicos.¹³ Tal sería, para Ferrero, la nueva forma de la idea de la libertad en el liberalismo del siglo XX.

Mario Vargas Llosa: el liberalismo “radical”¹⁴

Mario Vargas Llosa no sólo es uno de los más grandes novelistas del Perú contemporáneo sino también uno de los más activos y polémicos ideólogos liberales peruanos de la segunda mitad del siglo XX, particularmente desde fines de la década de los setenta. Nació en Arequipa (1936) y realizó sucesivamente sus estudios escolares en los colegios de La Salle (Cochabamba, Bolivia), Salesiano y San Miguel (Piura, Perú), La Salle y Leoncio Prado (Lima, Perú). En 1953 ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde se doctoró en Letras. Posteriormente obtuvo una beca de estudios para la Universidad Complutense de Madrid, luego de lo cual se instaló en París, donde fue periodista en la sección española de *France Press*.

En 1965 forma parte del jurado de los Premios Casa de las Américas y del Consejo de Redacción de la revista *Casa de las Américas*, hasta que el caso Padilla marca su

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ “Widely regarded as one of the world’s top novelists, Mario Vargas Llosa is also a self-proclaimed ‘radical liberal’ who extols the virtues of the free-market economy.” Vargas Llosa, Mario, “Bridging Art And Politics”, *Newsweek International*, 7 de febrero de 2003.

distanciamiento definitivo de la revolución cubana y de sus ideas socialistas en 1971 para iniciar más adelante un progresivo acercamiento a las ideas liberales.¹⁵

En 1975 es nombrado miembro de la Academia Peruana de la Lengua y en 1976 es elegido Presidente del *Pen Club Internacional*. En 1981 incursionó directamente en la vida política peruana como conductor del programa político televisivo *La Torre de Babel* y en 1987 encabezó el movimiento político Libertad para oponerse a la estatización de la banca propuesta por el entonces presidente Alan García. En 1990 fue candidato a la Presidencia de la República por el Frente Democrático (Fredemo), que marcó el punto más alto de su activismo político. Tras perder las elecciones, regresó a Londres, donde retomó su actividad literaria y de escritor político hasta el día de hoy.

La actividad académica de Vargas Llosa ha sido también muy intensa. Se ha desempeñado como profesor visitante o escritor residente en numerosas universidades del mundo, como el King's College de la Universidad de Londres, la Universidad de Cambridge, Columbia, Harvard y Princeton, entre otras. En 1994 es designado miembro de la Real Academia Española.

Aparte de su mundialmente reconocida producción literaria, Vargas Llosa es autor de numerosos artículos, ensayos y conferencias de corte político e ideológico en los que ha expuesto y defendido sus puntos de vista liberales combinando con destreza el análisis de la coyuntura política con la construcción de una visión doctrinaria global, en particular en el terreno cultural. Los más destacados son *Entre Sartre y Camus*, ensayos (1981); *Contra viento y marea*, ensayos políticos y literarios (1983); *Contra viento y marea*, volúmenes I (1962-1972) y II (1972-1983); *Contra viento y marea*, volumen III (1983-1990); *A Writer's Reality*, colección de conferencias dictadas en la Universidad de Siracusa (1991); *El pez en el agua*, memorias (1993); *Desafíos a la libertad*, ensayos sobre la cultura de la libertad (1994); *La utopía arcaica, José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ensayo (1996); *Nationalismus als neue Bedrohung*, selección de ensayos políticos, publicado sólo en alemán (2000); *El lenguaje de la pasión*, selección de artículos de la serie *Piedra de toque* (2001).

¹⁵ “Yo llevaba entonces algunos años de reconstrucción intelectual y política, luego de haber renunciado a la utopía colectivista y estadista que abracé en mi juventud, y me asomaba (todavía con mucha desconfianza) al liberalismo, en las continuas polémicas a que suelo verme arrastrado por lo que parece ser mi ineptitud congénita para toda forma de corrección política [...]”.

Modernidad y liberalismo cultural

Muchos estudiosos se han preguntado con frecuencia qué hace un brillante novelista como Vargas Llosa comprometido en debates doctrinarios y actividades políticas completamente ajenos a su profesión esencialmente ficcional.¹⁶ La explicación de tal relación se torna más difícil aún en un escritor cuyo discurso califica tal ambiente como “el sucio mundo de la política”.

Con frecuencia las respuestas del propio escritor y de sus adversarios recurren a explicaciones externas, en el sentido de que han apelado a argumentos éticos, intereses económicos o motivaciones psicológicas. Pero ello no ha hecho sino confirmar el carácter externo que sugiere la pregunta sobre dicha relación y, por tanto, la naturaleza poco convincente de tales explicaciones.

Si bien los orígenes de su visión liberal del Perú tienen un contexto político —su ruptura con Cuba a inicios de los setenta a raíz del caso Padilla—, ésta se vincula de una manera directamente personal a una irritante sensibilidad que el escritor expresa cuando siente invadidos sus fueros profesionales, situación que en su opinión amenaza la libertad creativa del escritor individual y la función social comunicativa que tiene el texto literario de ampliar y enriquecer nuestras experiencias vitales, sin las cuales resulta imposible el enriquecimiento cultural de una sociedad.

Es muy probable que la vinculación esencialmente coercitiva que él cree encontrar en el triángulo poder político, ideología oficial y creación cultural, fuera la fuente discursiva de su inicial izquierdismo anticapitalista.¹⁷

Su posterior viraje antisocialista y proliberal encuentra también un texto análogo — aunque en un sentido político inverso al de Salazar Bondy— en un artículo de 1977 sobre José María Arguedas, cuyo caso le sirve para ilustrar una vez más el mismo *leit motiv*, esto es, cómo dicha coerción había llegado al extremo de provocar una “inmolación” de la propia sensibilidad del escritor, su “fracaso literario” y su más profunda crisis personal que finalmente lo conduce al suicidio. Desde entonces, Vargas Llosa reivindicará una y otra

¹⁶ “I’m involved in politics as a writer; I take part in the broader political debate. But as a professional politician? No.” Vargas Llosa, M., “Bridging Art and Politics”, *op. cit.*

¹⁷ Véase al respecto su artículo “Sebastián Salazar Bondy y la vocación del escritor en el Perú”, en *Revista Peruana de Cultura*, Lima, nn.º 7-8, junio de 1966, pp. 21-54, posteriormente reproducido en *Contra viento y marea (1962-1982)*, Barcelona: Seix Barral Editores, 1983, pp. 89-113. También reproducido hace poco como estudio introductorio en Sebastián Salazar Bondy, *Escritos políticos y morales (Perú: 1954-1965)*, Lima: UNMSM, Serie Clásicos Sanmarquinos, 2003, pp. 13-35.

vez la “insumisión congénita de la literatura” contra el poder y “contra todo lo que significa dogma y exclusivismo ideológico”.

El juego conflictivo entre la libertad creativa, el fanatismo ideológico y el poder se manifiesta recurrentemente en Vargas Llosa no sólo en sus ensayos y conferencias doctrinarios, sino también en su obra novelística (*La guerra del fin del mundo*, *Historia de Mayta*, *La fiesta del chivo*, entre otras). La ideología oficial y la literatura son dos formas de hacer ficción. Pero en la literatura la ficción es aceptada como tal, cumpliendo así la función cultural de ampliar y enriquecer nuestras experiencias reales y nuestra comunicación social. La ideología, por el contrario, convierte la ficción en una suerte de ciencia objetiva que en realidad es un monólogo del poder, precipitando procesos destructivos en el creador —como en el caso de Arguedas—, en la misma ficción —como se muestra en la absurda guerra de Canudos— o en la masiva realidad social, tal como lo mostró la violencia senderista que asoló el Perú desde 1980.

En 1983, cuando el novelista accede a presidir una comisión encargada de investigar el asesinato de ocho periodistas en la comunidad indígena de Uchuraccay, el informe final —más allá de la retórica científico-antropológica en la que es formateado— parece ser una prolongación de sus tramas literarias. La masacre fue el resultado de un “malentendido atroz” entre periodistas y comuneros, provocado por esos “desconocimientos mutuos” “que separan a los peruanos de diferentes regiones, clases sociales y culturas”. Pero el trasfondo intencional es el mismo: las disputas del poder (senderistas y militares) y los discursos monológicos de la ideología que anulan el reconocimiento y la comunicación con el otro.

En este contexto social, en el que la ficción ideológica ha invadido la esfera de la cultura pública, desde la cual domina el sentido común de los habitantes impidiendo su individuación, reconocimiento y comunicación mutua, la esfera cultural no puede autonomizarse del poder y amenaza la propia subsistencia del creador individual, convirtiéndolo en un personaje decisivo, como sujeto crítico, en la trama de la construcción de una sociedad civil moderna, tal como lo es el personaje del obrero libre en Marx o el empresario en Adam Smith en el relato económico.

La adhesión de Vargas Llosa a una suerte de liberalismo cultural trasciende así los ámbitos profesionalmente literarios del canon occidental moderno, el cual presupone una

autonomía del individuo y del saber. De esta manera, su “defensa de la modernidad” adquiere un carácter de cruzada, que a los anonadados ojos de un intelectual occidental moderno como Günther Grass caracteriza un discurso cuya “manera de argumentar es la de un recién convertido”, esto es, adquiere un carácter fundamentalista. Ésta pareciera una consecuencia paradójica cuando su defensa del carácter polifónico y dialógico del texto literario es transferida al discurso político doctrinario, esfera del poder en la cual de inmediato se transforma en un discurso monológico y avasallador del otro. Particularmente en un momento en que, según afirma, “no hay reducto del conocimiento, ni siquiera las ciencias exactas, donde no pueda llegar la ideología con su poder distorsionador a entronizar mentiras útiles para la causa”.

En realidad, su furibunda cruzada antiizquierdista tiene poco que ver con el debate discursivo político moderno europeo entre liberales y socialistas. Es más una crítica al interior del *stablishment* intelectual local, cuya subordinación al poder político premoderno realmente existente se disfraza de manera oportunista con construcciones ideológicas nacionalistas,¹⁸ estatistas, colectivistas y anticapitalistas, que en realidad no defienden a los trabajadores sino los privilegios de grupos mercantilistas de poder. Por ello los llama “intelectuales baratos”. ¿Pero no fue ésta también su propia experiencia cuando lanzó su candidatura a la Presidencia del Perú completamente cercado por los viejos grupos mercantilistas que conformaron el Fredemo, como luego dejó entrever en *El pez en el agua?*

Vargas Llosa publicó en 1996 un extenso libro titulado *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*.¹⁹ Allí el escritor realiza su más importante contribución desde una óptica liberal a un estudio crítico del indigenismo, posiblemente la tradición cultural de mayor influencia en el Perú del siglo XX cuyas expresiones literarias y artísticas —más allá de su ámbito profesional— han constituido elementos centrales en

¹⁸ “Hay otra vertiente [...] con la que yo no puedo sintonizar, y es la que legitima el nacionalismo, las fronteras patrias, esa cataclísmica concepción decimonónica del Estado-nación que ha hecho correr tanta sangre por el mundo como las guerras de religión. Aunque quiero a la tierra peruana que me vio nacer y me pobló la memoria de recuerdos y nostalgias para escribir, y a la de España, que ha enriquecido la nacionalidad que ya tenía concediéndome una segunda, diré rápidamente, robándole un título a un ensayo de Fernando Savater, que estoy ‘contra las patrias’ y que mis ideas al respecto las formuló bastante bien Pablo Neruda, en esos versos juveniles que cita siempre Jorge Edwards: ‘Patria, / palabra triste, / como termómetro o ascensor’. Mi propio sueño político es el de un mundo en el que las fronteras entren en un irreversible proceso de declinación, a todos los pasaportes se los coman las polillas y los aduaneros vayan a acompañar a los faraones y a los arqueólogos e historiadores. Sé que un ideal semejante parece un tanto remoto en estos momentos de desenfadada proliferación de nuevos himnos y banderas y de exacerbaciones nacionalistas.”

¹⁹ México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

los debates discursivos sobre la modernización de nuestro imaginario nacional. Es desde este ámbito que Vargas Llosa se centra en la función socializada que dicho discurso plantea como un modelo general de lectura de nuestra sociedad. En ese sentido caracteriza al indigenismo como una ficción ideológica de corte pasatista y reaccionaria; una suerte de utopía arcaica que entretrejía elementos colectivistas, mágicos y autoritarios que bloquean cualquier proyecto de individuación cultural moderna de nuestra comunidad nacional.

Su crítica no se centra tanto en lo que hay de “irrealidad y ficción” en la lectura arcáica de la realidad andina hecha por la tradición indigenista, sino sobre todo en el falso origen popular y colectivo de dicha utopía arcaica. Para Vargas Llosa, tal construcción ideológica constituye “una refinada elaboración de intelectuales renacentistas” como el Inca Garcilaso de la Vega y de intelectuales clericales como Bartolomé de Las Casas, que en sus disputas con la Corona por el control de las colonias “trazan una versión idílica de las sociedades prehispánicas” que justifique su propio poder local ante el irremediable advenimiento de una sociedad que “parecía representar, al mismo tiempo, la muerte de la mejor tradición andina y la modernidad en su más horrible versión”. Ese “mundo infernal”, en el que el “mercado capitalista” rompía todo lo estamental y estancado de una sociedad rural, había “penetrado profundamente en todos los Andes ya en los años veinte” y ya no era “posible seguir *‘buscando un inca’*, sobre lo que versará *El zorro de arriba y el zorro de abajo*”. Nuevamente encontramos aquí la estrecha relación existente entre ideología y poder. La disputa del indigenismo idealiza el viejo poder frente a la modernización de nuestra sociedad disfrazando de una manera idílica una ficción que se pretende real.

Las fuentes culturales del liberalismo

Pero lo que no queda claro en el discurso político de Vargas Llosa es la fuente del rechazo popular al liberalismo y la atracción que generan las ideologías colectivistas, nacionalistas, estatistas, etcétera, en particular tras el derrumbe económico y político del llamado campo socialista y del Estado de Bienestar. ¿Cómo así la ideología del poder sobrevivió a su propio poder?

Particularmente en el Perú, durante la dictadura de Fujimori y Montesinos entre 1990 y 2000 tuvimos aparentes reformas liberales radicales pues se realizaron más privatizaciones de empresas públicas que en ningún otro país de América Latina. Para

Vargas Llosa la explicación reside en que esas privatizaciones fueron una caricatura grotesca de lo que es y de lo que persigue la doctrina liberal para sanearlas, modernizarlas, obligarlas a competir y prestar mejores servicios a los consumidores. En verdad, se hicieron para convertir monopolios públicos en monopolios privados, para favorecer a determinadas personas y grupos económicos mercantilistas vinculados a la camarilla gobernante. Naturalmente, semejantes privatizaciones no beneficiaron en absoluto al pueblo peruano y más bien lo perjudicaron y frustraron.

¿Qué es lo que falló? Quizás la causa primera del fracaso de esa tímida modernización emprendida en América Latina haya sido la corrupción, que vació de contenido los intentos modernizadores al utilizarlos como una mera cortina de humo para tráfico delictivos y el saqueo de los recursos públicos. La razón por la que la corrupción ha campeado y destruido muchas de las reformas emprendidas fue la falta de instituciones sólidas, capaces de oponer un freno eficaz a las operaciones ilegales pactadas entre el poder político y empresarios mafiosos para enriquecerse a la sombra de las reformas.

Según Vargas Llosa, esto “demuestra una vez más lo que todos los grandes pensadores liberales han defendido siempre: que no existe una economía de mercado digna de ese nombre sin un régimen de democracia efectiva y funcional”.²⁰ La idea del desarrollo, del progreso, de la civilización, tiene que ser simultáneamente económica, política y cultural, y aquí emplea “una palabra que a muchos va a pararles las orejas: ética o moral”. En resumen: la falta de confianza total de la inmensa mayoría de latinoamericanos hacia las instituciones es cultural.²¹

En opinión de Vargas Llosa, la cultura en América Latina, con algunas excepciones, es un privilegio de escasas minorías. América Latina ha producido músicos, artistas, poetas, escritores, pensadores, pero la verdad es que la cultura está prácticamente fuera del alcance de la mayoría de la sociedad. Sobre tales bases no es posible construir una democracia genuina, instituciones que funcionen y no se pueden hacer reformas liberales que dejen los resultados productivos y creativos que debieran. En ese campo “por desgracia no se hace casi nada y quizás debería decir con un sentido de autocrítica que

²⁰ Diario *El País*, 2002.

²¹ “Para mí es una batalla cultural fundamentalmente; más que política, es una batalla de las ideas, una batalla contra la ignorancia, contra los clichés, contra los estereotipos que todavía están profundamente arraigados en nuestra vida política, en nuestras instituciones, incluso hasta en el debate intelectual.”

no hacemos casi nada, inclusive nosotros. Estos institutos liberales son tan útiles, tan idealistas y, sin embargo, la cultura es la menor de sus prioridades. Ése es un error, un gravísimo error. La cultura es fundamental, porque la cultura ayuda a crear esos consensos que han permitido, por ejemplo, los casos muchas veces ejemplares de España y de Chile”.²² En pocas palabras, el liberalismo, más que una teoría económica o una doctrina política, es un paradigma cultural.

El “liberalismo popular” de Hernando de Soto

Hernando de Soto (Arequipa, 1942) es quizás el teórico más consistente y original de la tradición liberal peruana, desde que ésta se iniciara a comienzos del siglo XIX. Se educó en Suiza y luego de vivir durante treinta años en Europa regresó al Perú en 1980, donde fundó el Instituto Libertad y Democracia .

Según relata el propio De Soto, cuando empezó a hacer negocios en el Perú advirtió que el éxito empresarial demandaba formas de astucia burocrática frente a grandes complejidades legales completamente desconocidas en el viejo continente y los Estados Unidos. Desde la Segunda Guerra Mundial los gobiernos peruanos habían promulgado unas 28 mil leyes y normas por año —equivalentes a más de cien dispositivos legales por cada día laborable— para determinar cómo los ciudadanos debían producir y distribuir la riqueza.

Para confirmar el impacto de este inmenso embrollo legal en la población, De Soto simuló instalar en un barrio popular un pequeño taller de confecciones textiles con dos máquinas de coser. Así fue como descubrió que obtener una licencia de funcionamiento legal para un pequeño negocio tomaba 289 días y costaba en total 31 veces el salario mínimo mensual promedio. Las leyes del país creaban más costos que beneficios, eran difíciles de comprender y costosas de acatar. Ante esta situación, las mayorías nacionales optaban por la extralegalidad.

De Soto llegó a la conclusión de que el sistema legal concedía privilegios a una selecta minoría, mientras la mayoría vivía y trabajaba fuera de la ley. ¿Cuál era el tamaño de este sector extralegal? Entre 1981 y 1984 De Soto y su equipo descubrieron cosas asombrosas: 90% de todas las pequeñas empresas industriales, 85% del transporte

²² Este texto fue publicado en inglés en el *Cato Policy Report* de enero/febrero de 2003 y se basa en un discurso del escritor de octubre de 2002 durante el lanzamiento de la Fundación Internacional para la Libertad en Madrid.

urbano, 60% de la flota pesquera peruana (una de las mayores del mundo) y 60% de la distribución de abarrotes, provenían del sector extralegal de la ciudad.

El otro sendero

En 1986 Hernando de Soto publicó su primer libro, *El otro sendero*,²³ en el cual mostraba cuán generalizada estaba la economía informal en los países pobres. En esta economía abundan los vendedores ambulantes, los taxistas, los pequeños transportes colectivos, las tiendas, las minifábricas y los mercados callejeros, los cuales desarrollan sus pequeños negocios con pocos o ninguno de los permisos o licencias necesarios. Pero los activos que esta economía informal mueve no sólo se remiten a sus medios e instrumentos de producción. De Soto estima que el valor de la propiedad inmueble — legalmente no registrada— de los pobres en el Tercer Mundo y en los países que salen del comunismo era de 6,300,000,000 libras esterlinas, es decir, veinte veces el total de la inversión directa extranjera en esos lugares desde 1989 y 46 veces el total de los préstamos del Banco Mundial y el FMI a dichos países.

Resultaba entonces que los pobres no eran en tan pobres: poseían millones de millones en activos. Para De Soto, la razón de la pobreza escapa a todas las explicaciones estándar que circulan hasta hoy en Occidente: falta de “capital”, diferencias culturales, falta de espíritu emprendedor, la herencia colonial, la religión oficial o la simple ociosidad. Entonces ¿dónde está el problema? Si los pobres del Tercer Mundo poseen activos cuyo valor equivale al del conjunto de las compañías que figuran en las listas de las principales bolsas de valores del mundo ¿por qué están pobres?

Según De Soto, el problema es que esos activos (casas, tierras o empresas) son parte de lo que llamaríamos economía negra o informal; están fuera del marco legal establecido de derechos de propiedad y son, por lo tanto, activos inútiles para generar riqueza adicional, esto es, para valorizarse. En efecto, en Occidente una casa no es sólo un lugar físico donde vivir sino tiene también una existencia paralela como productora de valor adicional, al que es posible acceder mediante el crédito. Pero los inmensos activos de que disponen nuestros pobres no pueden ser negociados fuera de sus reducidos

²³ Soto, Hernando de, en colaboración con Enrique Ghersi, Mario Ghibellini, el Instituto Libertad y Democracia, *El Otro Sendero. La revolución informal*. Prólogo de Mario Vargas Llosa, Lima: Editorial El Barranco, 1986, 317 p.

círculos locales como garantía para un préstamo, ni ofrecidos como participación en una inversión. Es capital “muerto” en lugar de capital “vivo”.

Países como Gran Bretaña y los Estados Unidos integraron todo su derecho de propiedad en un solo sistema legal. Ello les permitió construir un mercado ampliado al volver sus activos transferibles y fungibles, lo cual aceleró la especialización y la división del trabajo y les permitió beneficiarse de economías de escala.

El secreto del desarrollo no consiste por lo tanto en conseguir más “ayuda” externa de Occidente sino en introducir políticas capaces de liberar la riqueza interna disponible. Pero la maraña burocrática en esos países está diseñada para desalentar el ingreso masivo de individuos a la economía formal. El pequeño mercado formal es propiedad de un sector privilegiado ligado al poder. La consecuencia es que en el Tercer Mundo la legalidad es marginal con respecto a la mayoría de la población. De Soto estima que en países como el Perú y Egipto ocho de cada diez personas tienen sus activos excluidos de la economía formal. La democracia está en el corazón del asunto. La democracia salvó al capitalismo en Occidente al hacerlo más inclusivo.

Es necesario comprender que hay un considerable volumen de activos en manos de 90% de la población que precisa ser integrado por medio de nuevos marcos legales. La más importante fuente de fondos para nuevos negocios en los Estados Unidos es una hipoteca sobre la casa del empresario. El capitalismo sólo funcionará si es inclusivo. La idea es que la propiedad pase de una élite al pueblo. Para escapar de la pobreza se precisa que estos activos puedan ser puestos a trabajar en un mercado ampliado.

El enigma cultural del valor económico

Quince años después de la publicación de *El Otro Sendero*, donde desplegó la noción y las potencialidades de la economía informal como fuente del desarrollo, De Soto publicó *El misterio del capital*,²⁴ como una nueva manera de entender teóricamente las fuentes del capital. Allí pretende trascender no sólo una

²⁴ Soto, Hernando de, *El misterio del capital. Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo*, Lima: Empresa Editora El Comercio S.A., 2000, 285 p.

comprensión exclusivamente jurídica de su propia tesis, sino también una suerte de comprensión wittgensteniana de la naturaleza simbólica del capital y su función en la creación de la riqueza, heredadas desde Adam Smith y Karl Marx.

La obra en cuestión parece perseguir dos propósitos: mostrar que el problema del llamado Tercer Mundo reside primero en su capacidad de producir capital, fuerza que acrecienta la productividad del trabajo y crea la riqueza de las naciones que los países pobres parecen no poder producir por cuenta propia pese a incursionar en todas las actividades y rituales característicos de una economía capitalista. El segundo propósito es mostrar, sobre la base de una decena de trabajos de investigación realizados en Asia, África, el Medio Oriente y América Latina (sobre todo en Haití), que la mayoría de los países pobres sí posee los activos necesarios para un avance exitoso hacia el capitalismo.

Estos activos de los pobres son poseídos bajo formas muy diversas: casas construidas sobre terrenos cuyos derechos de propiedad no han sido establecidos, empresas que funcionan al margen del sistema legal, pequeñas industrias localizadas en puntos que las hacen invisibles para inversionistas y financistas, porque no han sido válidamente establecidos ni documentados. No se trata de un acto meramente burocrático. El efecto de esta omisión simbólica es que las transacciones se dan por debajo del valor real de los bienes intercambiados.

En Occidente, cada terreno, cada edificio, cada cabaña, cada pieza de un equipo están representados en un documento. Ese documento es el "signo visible" de un largo proceso oculto por medio del cual todos estos activos se conectan al resto de la economía. Tal es el poder de la representación que, a través de un signo, los activos tangibles pueden llevar, paralela a su existencia material, una vida oculta en la cual se manifiesta la verdadera fuerza del capital: la de generar nuevo capital, sirviendo de garantía real para el acceso al crédito. La hipoteca sobre una edificación, la puesta en prenda de un equipo, un depósito de existencias o una cosecha, significan recursos adicionales generados por un recurso inicial, donde éstos ya se encontraban contenidos en potencia. Esos activos vinculan a su propietario a una nueva red donde se puede establecer la relación con su historia de crédito personal, un domicilio ubicable que lo convierte en potencial cliente como ciudadano con obligaciones ante el fisco.

El Tercer Mundo y la mayoría de los países del antiguo bloque comunista no poseen o no dominan ese proceso de representación de la propiedad. Tal sistema de representación es necesario para hacer funcionar una economía de mercado y permite al espíritu humano aprehender aquello que las manos no pueden palpar. Es dentro del universo de las representaciones que son tomadas las más importantes decisiones que crean e intercambian la riqueza social. Sin esta representación, los pobres poseen cosas pero no derechos de propiedad; poseen casas, mas no son propietarios; poseen herramientas y habilidades, pero carecen de empresa. Tal es el misterio del capital. Semejante idea no le era extraña a Marx, quien le reconocía al capital el poder de una sustancia social independiente de las formas físicas circunstanciales que podía tomar.

Para salir del subdesarrollo —sostiene De Soto— no es necesario ir a pasear por las cancillerías de los países desarrollados o hacer antesala en las instituciones financieras internacionales. Ningún país capitalista comenzó siendo rico. Los pobres poseen inmensos activos, pero estos activos están “zombificados” por una burocracia ineficaz y por leyes inadecuadas que los privan de toda posibilidad de transformarse en riqueza, es decir, de valorizarse en dinero. Es preciso recorrer el mismo camino que permitió a Occidente llegar al éxito, y ello implica dar a los ciudadanos la posibilidad de traducir sus activos en derechos de propiedad y ésta en capital.

A pesar de las apariencias que genera la victoria actual del capitalismo, luego de la caída del muro de Berlín el debate marxismo-capitalismo no está cerrado. El pensamiento marxista, como subraya De Soto, tiene a su disposición una considerable batería de conceptos clásicos para analizar los problemas sociales que plantea el desarrollo. Pero más allá del debate ideológico, el verdadero desafío está en acrecentar la productividad de los recursos disponibles, incrementar el valor de las cosas que poseemos, reducir el costo de las transacciones a las cuales son sometidas, permitiendo así a un gran número de ciudadanos marginados por una infraestructura legal e institucional inadecuada tener acceso a la riqueza disponible. En otras palabras, hacer popular el capital.

Los aspectos problemáticos

No obstante, las sugestivas e interesantes tesis de Hernando de Soto se tornan problemáticas cuando se considera los contextos culturales en los que emergen los valores o representaciones simbólicas que motivan el desarrollo del capital.

De Soto parece forzar demasiado el alcance universal de las representaciones simbólicas de las cosas, al pretende hacer de una forma de representación jurídica de los derechos de propiedad —o de su ausencia— la clave para el desarrollo del capitalismo en contextos culturales sumamente heterogéneos, como si fuera común a todas las representaciones culturales, suponiendo tal vez —al estilo decimonónico— la existencia de algo así como una naturaleza humana o una forma de vida universal, gracias a la cual, enfrentada a iguales incentivos, la gente responde de la misma manera.

Pero las “formas de vida” —atendiendo al mismo Wittgenstein citado por De Soto— y las comunidades lingüísticas que las conforman no son uniformes, están moldeadas por diversas historias, geografías, religiones, climas y tradiciones, originando influencias que crean idiosincrasias heterogéneas. Los pueblos del mundo tienen diversos valores, creencias y costumbres; se comportan de modo diferente y forman sociedades con sistemas políticos y legales distintos.

El desarrollo económico del capitalismo ocurre cuando la gente no cesa de trabajar, competir, invertir e innovar. La autosuficiencia del individuo o el proceso social de individuación es esencial a este desarrollo. Si los individuos sienten que otros se responsabilizan por ellos, el proceso social de individuación no se produce. Si otros le dictan lo que hay que pensar y creer, la consecuencia es una pérdida de motivación y creatividad o la rebelión. La sumisión deja a la sociedad sin innovadores y la rebelión desvía las energías de los esfuerzos productivos hacia eternas luchas infructuosas y destructivas por el poder.

Una característica medular de la cultura andina, por ejemplo, es la subordinación del individuo a la comunidad. El imaginario andino rechaza cualquier perspectiva que considere al individuo como un ser autónomo. El individuo está verticalmente enraizado en la familia, en el antepasado vital, si no en Dios y horizontalmente está vinculado con su grupo local.

Las empresas cuyo valor ha cuantificado De Soto con tanta minuciosidad, son mayormente empresas familiares de difícil transacción fuera de su comunidad local, independientemente de que exista o no un registro legal de proporciones nacionales. Las dificultades para su valorización abstracta no dependen sólo de una perversión burocrática del poder central, sino que están vinculadas también a un horizonte simbólico

estrictamente local (parentescos y compadrazgos) y a formas de vida orientadas a una economía de subsistencia comunal, cuyo eje es la reciprocidad, y no de acumulación ampliada individual, que estimula el incremento de la productividad en escala ampliada.

Culturalmente hablando, no es tan simple determinar el factor simbólico determinante de este complejo horizonte cultural y menos aún su transformación radical, como ingenuamente pensaron los clásicos del pensamiento decimonónico desarrollista.

Tampoco resulta claro el papel determinante que juegan en dicho estado de cosas las élites políticas, religiosas, militares y empresariales ubicadas en el poder, pues éstas no se encumbran al margen de dichas formas de vida y representación comunitarias, salvo que elaboremos una suerte de teoría moralista sobre “hombres malos” que oprimen a una población “naturalmente” buena.

Estas élites suelen reflejar las normas de sus respectivas sociedades por infinidad de vasos comunicantes que nada tienen que ver con una abstracción sociológica. Recordemos la clásica caracterización aristotélica de las sociedades antiguas —tan citada por Marx en sus escritos sobre las formaciones económicas precapitalistas— como “una asociación de clanes, familias y castas” y no una agregación de individuos libres, tal como aparece en el clásico relato contractualista moderno de Rousseau, el cual supone la individuación como un “estado de naturaleza”, supuesto exclusivo de la cultura ilustrada moderna europea.

La solución no es tan sencilla como cambiar una pequeña oligarquía gobernante. En dichas sociedades, la infinidad de lealtades grupales que consagran el poder de una élite tienen poco que ver con las calidades meritocráticas individuales que se recompensan en las sociedades modernas. Por el contrario, el éxito y la acumulación individual que trasciende el entorno local hace sospechoso al individuo y hasta es condenado al aislamiento y repudio comunal. Dichas culturas refuerzan la propiedad comunal sobre la individual tanto en sus formas de vida materiales como en sus representaciones simbólicas.

En consecuencia, la “ausencia” del registro formal de la propiedad que detecta De Soto no sería entonces estrictamente una suerte de vacío que hay que llenar, sino una opción cultural de representación simbólica propia de dichas sociedades precapitalistas.

Un cambio de tales proporciones es un asunto que escapa por completo a los supuestos sobre la valorización del capital de la economía moderna que comparten Adam Smith y Karl Marx.

No muy distinto es el caso de las representaciones religiosas. La Iglesia Católica, por ejemplo, idealiza la pobreza y condena “el afán de lucro, la competencia y el consumismo”, con lo que socava la psicología del éxito. Los clásicos trabajos de Max Weber sobre las estrechas vinculaciones existentes entre la ética protestante y el espíritu capitalista nos eximen igualmente de la necesidad de volver a problematizar la complejidad cultural que encierra la admiración moderna capitalista o socialista por el trabajo, la productividad, la inversión, la innovación y el afán de lucro.

Pero esta complejidad cultural tampoco avala una conexión causal determinista entre cultura y economía capitalista. Hay culturas no occidentales ni modernas que promueven el comercio y la empresa de diferente manera. En Asia, los vínculos familiares y las estrechas relaciones personales han contribuido al desarrollo económico. Crearon la seguridad y confianza que se requieren para las relaciones comerciales, que las leyes y un poder judicial independiente han promovido en Occidente.

La confianza en empresas dominadas por familias significó que muchos países asiáticos “no tuvieron que esperar a tener un sistema comercial legal desarrollado para acelerar su crecimiento”. Pero los mismos factores culturales que en otro tiempo fueron fortalezas, se convirtieron posteriormente en debilidades y contribuyeron a la crisis financiera asiática de 1997-1998. Cuando las economías se expandieron, las empresas fundadas en íntimas relaciones familiares generaron estrechos nexos de colaboración empresas-gobierno. Esta confianza en el gobierno contribuyó en un inicio a promover una alta tasa de inversión. Pero en la misma medida que las compañías daban por sentado que podían confiar en la ayuda del gobierno, emprendieron también estrategias comerciales de expansión desproporcionadas a sus reales estándares de productividad, que finalmente las condujeron al colapso.

El contexto simbólico en el que se desarrolla el capital, que muy bien observa De Soto, muestra también que la economía real existe en un contexto cultural. Los incentivos económicos y los imperativos culturales constantemente coinciden y chocan entre sí. No hay dos países que sean exactamente iguales. Incluso al interior de cada país, las

diferentes regiones y grupos tienen experiencias diferentes. Teniendo en cuenta estas condiciones, las interpretaciones de Hernando de Soto sobre las claves del desarrollo corren el riesgo de ser una nueva simplificación doctrinaria monista y holista del complejo proceso que da lugar a la totalidad de una idiosincrasia de mayores alcances.

Por ejemplo, De Soto sostiene que en la actualidad una gran cantidad de países se parecen al Estados Unidos anterior a la guerra civil, cuando muchas personas tenían propiedades sin un título legal explícito. Los colonos yanquis eran con frecuencia ocupantes ilegales y los mineros solían demandar derechos de propiedad sin ningún sustento legal. El ingenio estadounidense consistió en la fusión casual de los derechos de propiedad informales y formales. La gente pudo pedir préstamos, construir dignamente y el desarrollo económico floreció. De Soto arguye que hay que imitar este ejemplo. Puede que esta receta sea correcta, pero el autor nunca se pregunta por qué Estados Unidos consumió tal hazaña, mientras que tantos países en desarrollo no lo han logrado. El entusiasmo estadounidense por el progreso material supone valores y creencias y también un entorno de recursos naturales que insinúa que la cuestión del sistema legal es sólo un aspecto interesante pero subsiguiente a decisiones valorativas.

Hoy en día carecemos de una fórmula para generar el crecimiento económico capitalista en una sociedad que no es capitalista. Ni Smith en la *Riqueza de las naciones*, ni Marx en *El Capital*, se plantearon ese problema porque ellos (al igual que las doctrinas liberales y socialistas en general) partieron del supuesto inicial de una sociedad en la cual ya operaba la ley del valor y la reproducción ampliada y no solamente un intercambio mercantil simple. Ése no es evidentemente nuestro caso en la economía informal y el propio De Soto se encarga de constatarlo. De ahí que tal vez no exista una sola circunstancia sino un conglomerado de circunstancias heterogéneas en los orígenes del desarrollo moderno capitalista, cuyas condiciones mínimas todavía no logramos amalgamar teóricamente para operar eficazmente en nuestro Tercer Mundo. Sin embargo, lo dicho no quiere decir que las contribuciones hechas por De Soto no sean las más interesantes e innovadoras de la tradición intelectual del liberalismo peruano.