

DESEO, PODER Y DECLIVE DE LA LIBERTAD

El lenguaje de los sentimientos es forzosamente equívoco, muy difícil de someter a reglas indiscutibles. Esto, que es bastante claro en casi todos los terrenos, resulta especialmente importante cuando los sentimientos juegan un papel político, lo que ocurre siempre. El error permanente de toda tecnocracia consiste, precisamente, en olvidarse del papel decisivo de los sentimientos y las emociones. Cuando se pretende convencer a los electores de que una opción política posee la mejor solución técnica, por ejemplo, para superar la crisis económica, y se fía a esa sola carta la conquista de su voluntad, se comete un error de este tipo.

Nuestra época no es ajena a la valoración de lo emotivo y lo sentimental en la vida política; de hecho, es cada vez más frecuente que el lenguaje emocional ocupe en el espacio público un papel, en cierto modo, excesivo, de manera que su hegemonía llegue a crear dificultades políticas muy características, precisamente por su tendencia a anonadar formas más *frías* de pensar que tienen su propia eficacia. El sentimentalismo en política se produce en términos de halago de la subjetividad, de inagotables promesas al yo individual que, al prestarse a este juego, deja de ser protagonista de la vida pública y se convierte en objeto de ella, en un *cliente* al que hay que

José Luis González Quirós, Universidad Rey Juan Carlos

satisfacer con dones y promesas, en un sujeto al que se le dice que la política existe para que sus deseos se hagan realidad y que, por ello, la *jibariza* y la reduce a sus demandas, a forzar al poder para que convierta sus deseos en promesas, en programa. Sin embargo, aunque los sentimientos, las emociones y los deseos sean importantes, ni son todo lo que hay, ni debiéramos dejar que se conviertan en tiranos.

En un ambiente cultural que haya sobrevalorado políticamente ciertas formas de sentimentalidad, resulta fácil que se produzca el fenómeno que me propongo analizar, a saber, que tanto la oferta como la demanda de libertad hayan perdido valor político, es decir, atractivo. Esta es mi tesis: muchos españoles no conceden ninguna importancia a los discursos *liberales*, a aquellos argumentos que enfatizan el significado decisivo de la libertad, porque no ven cuál pueda ser el valor de algo que ya tienen, o creen que tienen, y sí dan importancia a conseguir aquello que no tienen: lo que desean ser y tener. En consecuencia *el deseo* empieza a ocupar el lugar que debería corresponder a la libertad como valor político dominante.

En este contexto, deseo significa disfrute y no hay mejor disfrute que el que se obtiene del regalo, de lo que no supone esfuerzo. Eso les parece a la mayoría que nada tiene que ver con la libertad, y sí con el poder político, con un *dios mortal* al que hay que sacarle cuanto se pueda, no mediante la plegaria o el argumento, sino por la presión. Para quienes posean esta mentalidad, los poderes públicos no serán sistemas que les quiten poder, dinero y libertad, sino nuevos ricos a los que hay que chantajear políticamente para que den lo que se les pida; el Estado se convierte así en el gran proveedor de *nuevos derechos*, de ilusiones y de servicios, y la política tiende fatalmente a convertirse en un *marketing* de promesas, aunque sean absolutamente imposibles. A nadie se le escapará que todo esto conlleva una perversión de la política, una dedicación de los políticos *a lo suyo*: no legitima la corrupción, pero la facilita, y, a la larga, implica el alejamiento de la vida pública de muchas personas cuya fibra moral les impida tomar parte en una feria tan profundamente irresponsable y tan alejada de cualquier verdad medianamente atractiva.

La conversión del votante en *cliente* consagra que los motivos y espacios privados se adueñen del imaginario público, que la agenda política se

dedique a la gestión de beneficios privados para los individuos; la causa de esta *privatización* es que, siendo imposible la revolución económica, la izquierda ha decidido dedicarse al bienestar de *minorías*, supuestamente sojuzgadas o imaginariamente pendientes de cualquier deseo más o menos *utópico*, lo que fatalmente acaba convirtiéndose en la pura gestión de sus intereses, independientemente de cuál pueda ser su viabilidad o su fundamento; este giro nos permite entender, por ejemplo, el sorprendente *nacionalismo*, de esa izquierda, y su disposición a abrazar cualquier causa explica bien el calculado *independentismo* de que hacen gala los socialistas allí donde les convenga ya que, puestos a desear, en este mundo emocional y ciego a las razones y los equilibrios, no hay que descartar como oferta la del *deseo de no ser español*.

Se trata de una situación que no es ni fácil ni agradable; hay que esforzarse por evitarla, pero lo primero es entender cuáles son las causas que nos han traído hasta aquí.

1. SOBRE ALGUNAS AFECCIONES DE ORIGEN CAPITALISTA

Muchos filósofos solían iniciar sus críticas del capitalismo y de las *sociedades de consumo* preguntando algo del siguiente estilo: ¿Cómo es posible que salga nada bueno (es decir, *socialmente* bueno) de las fuerzas ciegas, codiciosas e ignorantes del mercado? ¿Cómo es posible reproducir en el seno de un mercado triunfante algunos de los logros que se asocian (con mayor o menor fundamento) a un *Estado de bienestar* que, a la postre, ha resultado ser tan escaso, extraño y breve? O, dicho de otro modo, ¿cómo es posible mantener los sentimientos de identidad, de dignidad y de respeto en un universo sin valores, tan solo con precios? Hay que subrayar con triple trazo que este tipo de antinomias se ha convertido en una antigualla para la izquierda de que gozamos. El universo imaginario de los *desheredados* ha sido rehecho de otras maneras y la izquierda se ha adaptado a esa nueva *lectura*, de forma que ha podido compensar el triunfo político de los ideales liberales y la derrota del socialismo con la elección de una agenda de tipo muy distinto. En *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Bell (1977) afirmó que los cambios verdaderamente decisivos en la configuración del

mundo contemporáneo habían sido de carácter *cultural*, de manera que es importante caer en la cuenta de que el fenómeno de que nos ocupamos tiene raíces ya añejas.

Bell asume que una sociedad se estructura sobre tres grandes ejes organizadores. El orden tecno-económico, el orden político y el orden cultural: los tres subsistemas se rigen, en la actualidad, por principios abiertamente incompatibles: la economía por la eficiencia, la política por la igualdad y la cultura por el ideal de la autorrealización. Si nos tomamos en serio el diagnóstico de Bell, esto es, la enorme pujanza de los ideales de autorrealización en las sociedades en las que hayan desaparecido los problemas de subsistencia, entonces podremos leer su diagnóstico de manera que nos ayude a explicar lo que queremos. Según Bell, el problema político fundamental es la carencia de una adhesión normativa al *hogar público*, de una filosofía política capaz de mediar eficazmente en los conflictos entre el interés público y el apetito privado. Ahora bien, este tipo de conflictos tenderá a resolverse de manera cada vez más favorable a los intereses privados en la medida en que, precisamente por esa supremacía del valor de la autorrealización, una cierta forma de entender el *bienestar privado* tiende a ser el único objetivo político. Es necesario advertir que aquí lo *público* y lo *privado* no se contraponen como si fueran lo político y lo mercantil, o como lo legal y lo personal, sino de forma tal que lo público signifique aquello que es formal y nadie discute, mientras que por *privado* se entiende lo que satisface intereses de grupos perfectamente identificables y cuya adhesión se quiere conquistar. Pondré unos ejemplos claros de lo que quiero decir: las reformas de la educación que hemos padecido perjudican a todos pero satisfacen a algunos (los vagos, los malos profesores, etc.) y se hacen precisamente por esto último; las regulaciones comerciales perjudican a todos pero satisfacen a ciertos grupos; los apoyos a la cinematografía perjudican la calidad del cine pero favorecen a quienes se tienen por artistas... y así hasta el infinito.

La izquierda ha identificado astutamente su interés en satisfacer a esta clase de grupos privados, aunque esa satisfacción sea contraria a los públicos en sentido fuerte, siempre que esta privatización pueda ser enmascarada y siempre que el menoscabo de intereses más amplios, pero más difusos, no provoque una reacción peor. Esta clase de política resultará especialmente

fácil de aplicar en sociedades en las que la frontera entre lo público y lo privado sea poco nítida o tienda a desaparecer, en sociedades en las que se pueda mediatizar a los funcionarios que ejercen funciones esenciales, como los jueces, que, desde Roma, son el músculo del poder público, y que vivan en la creencia de que no existen *enemigos externos*, por lo que sentirán que pueden prescindir de sus ejércitos: justamente lo que hemos hecho nosotros.

Los argumentos de Bell son importantes para ver qué papel juegan los sentimientos en el mercado político. Aunque Bell afirme aparentemente lo contrario (como si el problema fuera originalmente de carácter político), la verdad es que por donde empieza la situación a ser insostenible es por el lado sentimental. Bell dice que las *contradicciones culturales del capitalismo* provienen de que la compatibilidad y la armonía entre el capitalismo weberiano y la cultura ascética tradicional se han convertido en algo bastante más problemático (aunque no haya ahí una incompatibilidad lógica) debido a que el hedonismo ha llegado a ser el valor socialmente predominante, la clave de arco de nuestra cultura. En mi opinión, sin embargo, el hedonismo no se aviene mal con el capitalismo, sino que es incompatible con las *estructuras tradicionales* (con la familia, con el ideal jurídico del Estado, con ciertos compromisos éticos, con el ideal del respeto a lo que lo merezca, etc.).

Para Bell, el impulso económico sin freno fue controlado por las restricciones puritanas y la ética protestante, pero la ética protestante no fue socavada eficazmente por el modernismo, que fue un fenómeno de minorías sin trascendencia social, al menos a corto plazo, sino por el desarrollo del propio capitalismo. El mecanismo más capaz de erosionar la ética del trabajo, del esfuerzo y del ahorro ha sido el pago aplazado, el crédito inmediato que trajo la posibilidad de financiar el consumo independientemente de la capacidad de ahorro/ascetismo, y que, en consecuencia, favoreció que el hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se haya podido convertir de hecho en la justificación cultural y moral más popular del capitalismo.

Sea de ello lo que fuere, el crecimiento económico y la elevación continuada del nivel de vida se han convertido en una demanda política, porque a los políticos se les pide que el mercado sea más rico y accesible, de manera que la izquierda se siente legitimada para ser continuista en polí-

tica económica si las cosas funcionan, aunque siempre tenderá a gastar más, porque su gran objetivo es sobrelegitimarse mediante la redistribución y aumentar el festín del consumo: la izquierda no privatiza la gestión de las grandes instituciones pero sí *privatiza* el disfrute de las rentas públicas, y se comporta a este respecto como un consumidor privado al que no le importase endeudarse más allá de lo razonable.

Para Bell, la cultura se ha convertido en el componente más dinámico de nuestra civilización, superando hasta al dinamismo de la tecnología. La sociedad contemporánea acepta el papel cultural de la imaginación, de la transgresión y de la ruptura, en lugar de considerar, como en el pasado, que la cultura establece una norma y afirma una tradición moral de aprecio por la excelencia con relación a las cuales lo nuevo puede ser juzgado e incluso rechazado. Pero en el mercado, lo último tiene que ser siempre lo mejor, porque así lo impone el hecho de que el beneficio depende de la tasa de reposición, de la velocidad de circulación de las mercancías. En consecuencia, hoy no hay ya vanguardia (pese a los ingentes esfuerzos de todos por estar en ella) y ello precisamente porque la vanguardia ha obtenido la victoria. La civilización técnica no sólo ha supuesto un cambio radical en las formas de producción y en las comunicaciones, sino que ha permitido también una revolución en la sensibilidad (por ejemplo, la televisión pública y única socializaba, la televisión a la carta privatiza). Bell advierte que esta clase de males, si es que lo son, ya había sido profetizada por Tocqueville cuando afirmaba que el aspecto característico de la modernidad era el hecho de que “la trama del tiempo se rompe a cada instante, y se borra la huella de las generaciones”.

Creo que una de las características de toda esta problemática que resulta más nueva en nuestro caso es la que se refiere a que la ruptura social puede llegar a ser más fuerte entre generaciones que entre clases, por emplear términos convencionales. Por eso la izquierda puede ser también fuerte de nuevo entre los jóvenes, de manera que la izquierda vuelve a engalanarse con un valor, la adulación de lo juvenil, que inventó el fascismo. Los españoles tenemos, además, un problema de falta de madurez de las instituciones de la democracia. Todo eso se junta en un malestar difuso y de difícil salida que se une a la carencia de base que describe Bell y que es común a todo el Occidente. Se trata, seguramente, de un problema de *religión*, si entendemos por religión

la creencia compartida en una serie de valores básicos. Como nosotros hemos sido pobres de solemnidad hasta hace muy poco, está resultando ahora que cierto bienestar económico es el único valor compartido por la mayoría de la gente. El bienestar y el consumo, que para ser más dignos se han aliado con la *cultura*, se han convertido en la *religión* con más adeptos. Los socialistas se han apresurado a darle un contenido ético a esa nueva religión, aunque haya mucha gente que no comprenda las razones por las que debería olvidarse de los obispos para someterse a Gregorio Peces Barba.

En el futuro se aclarará si el *capitalismo euroamericano* puede seguir financiando esa clase de *perversiones*, o si habrá que ponerse las pilas ante una globalización en la que el *capitalismo del Pacífico* puede acabar siendo tan poco complaciente con las formas de decadencia burguesa como lo llegó a ser, al menos en teoría, el socialismo real¹. Creo que hay que reconocer que el primer capitalismo industrial, que apenas existió en España, era compatible de uno u otro modo con el mantenimiento de cierta tradición, mientras que el capitalismo de mercado global ha podido permitir una primera época de contradicciones, pero puede que traiga alguna sorpresa poco agradable para los que estaban encantados de ser nuevos ricos.

Por lo que a nuestro tema respecta, lo decisivo resulta que la simbiosis de capitalismo de consumo, bienestar social y crisis cultural, favorece la conversión de los poderes públicos en benefactores y eso da pie a una nueva especie de *feudalismo*. Los ciudadanos legitiman a su Gobierno para que los proteja y les haga crecer en bienes y placeres.

2. LAS SOCIEDADES POST-TRADICIONALES, O LO QUE TÚ QUIERAS QUE SEA

Cuando, hace muchos años, leía textos de lo que se conocía como teoría crítica, me parecía magnífica la idea de que los filósofos tuviésemos como misión la de combatir la escisión entre las ideas y la realidad, de manera que a

¹ Según subraya **George Friedman** (2010), en 2009 el comercio a través del Pacífico ha superado en volumen, por primera vez, al comercio a través del Atlántico.

base de teoría podríamos llegar a desenmascarar a todos los tiranos. Yo no creía en aquello, pero me parecía hermoso. Aprendíamos también a meditar sobre la relación entre el poder y la palabra, y en ese punto recibíamos el apoyo de los verdaderos liberales por razones enteramente distintas. Por lo demás, desde una época inmemorial, el *hidden curriculum* de los políticos, de los poderosos en general, reserva un espacio privilegiado al comentario prolijo de cuanto atañe a las relaciones entre las palabras, la información y el poder. Las primeras naciones europeas, la nuestra entre otras, nacieron al amparo de la imprenta, y el negocio de la cultura y la información ha venido siendo decisivo para los Estados, y si se permite algún desliz es porque sus dueños, sabios a más no poder, saben bien que hay que dar suelta a un cierto nivel de transgresión para que la plebe no se desmande en exceso. Ahora, la constatación de que el dominio de los medios de comunicación puede convertir a la democracia en una pantomima es un lugar común de los restos cínicos de cualquier teoría crítica. Creo recordar que fue Max Horkheimer quien hizo la observación de que si Hitler hubiese dispuesto plenamente de la televisión su triunfo definitivo habría sido enteramente inevitable. Los tiempos nacientes nos hacen ser de nuevo ilusos porque Internet ha ampliado el censo de los poderosos de la palabra y los hay que ven en esta ampliación una nueva aurora de la democracia. Ya se sabe que hay gente para todo.

Pero una cosa es que las palabras sean poderosas con el imperio y otra cosa es que las palabras puedan mucho sin él. El filósofo y, más en general, el que pretende hablar con sentido y libertad, no tiene, como tal, poder alguno porque por mucho que se empeñe en ser original y verdadero no tiene apenas medios para despegar las palabras que usa de los servicios que prestan en cualquiera de las muchas oficinas del Imperio. Es una situación que puede conducir irremediablemente a la melancolía, pero que no tiene alternativa. Tal vez por eso la ironía vuelva a ser, como le pareció a Sócrates, uno de los pocos ases que le quedan en la manga al que crea estar pensando por su cuenta.

En muchos aspectos, el poder contemporáneo se ha hecho humanista a su manera. Las tiranías no son *guay*, y hay que ser tolerantes, flexibles y, por supuesto, muy, pero que muy, imaginativos. El poder se ha convertido en fuente de creación, en maná. Eso es lo que hacen discretamente todos

los ministros y *ministrines*, como dicen en mi tierra asturiana, de Cultura, con la generosa comprensión de los de Hacienda que saben bien lo importante que es esa faceta para el negocio común.

Un poder democrático *comme il faut* no sólo reconoce que su fuente de poder está en el pueblo sino que *devuelve* al pueblo, siempre que puede, los instrumentos de control y, sobre todo, la palabra. Todas las cadenas de radio y de televisión, todos los periódicos preguntan a la gente sobre lo que sea porque el *soberano* gusta de mirarse en el espejo y se ve lleno de gracia y de sabiduría. Nadie hace nada sin el permiso del respetable, que es continuamente consultado para que no pueda haber quejas que estarían fuera de lugar e interrumpirían la marcha hacia el paraíso en la que estamos empeñados.

Esta práctica es la que privilegia la perspectiva según la cual la democracia está siendo llevada a su culminación cuando se pone al servicio no ya de las necesidades, sino de los deseos. Para muchos, la frontera de la democracia se sitúa ya en el horizonte de lo imaginario, y su ideal no se puede formular con las viejas palabras del pasado. Abolirlas es triunfar, liberar, eliminar los signos del poder y llegar al auténtico paraíso que ahora ya no será sólo para el proletariado sino para todos los que no se quieran privar, por anti-guos, del festín de los deseos definitivamente liberados de cualquier represión.

Da la impresión de que la izquierda de que gozamos en esta esquina del planeta ha actuado sobre un esquema relativamente simple: con las arcas llenas no es hora de sestear sino de liberar las viejas represiones de la lógica y de la gramática, de una tradición falseada cuya memoria había que reescribir. La imaginación ha llegado al poder para quedarse, y el halago se convierte en la columna vertebral del discurso del poder. Ahora que las arcas se han vaciado con largura, tendrán que forzar todavía más el poder seductor de la palabra.

Para poner un ejemplo: véase lo que pasó con la Expo de Zaragoza, que se anunciaba a bombo y platillo con un slogan que pregonaba que, allí, “el agua será lo que tú quieras que sea”. Aunque el Ebro estuvo a punto de estropear el evento, que no en vano viene de tierras un poco reaccionarias, inundando el recinto antes de tiempo, ese lema expresaba la apo-

teosis del deseo reflejada en el espejo narcisista del agua. “Lo que tú quieras”, y menos es traición.

Este tipo de ambiente moral es un verdadero catalizador del narcisismo. La realidad se reduce a su imagen. La imagen se reduce a la mirada. La mirada es algo interior. Mi interior es un castillo inexpugnable y del que nunca salgo porque todo está en él. En consecuencia, todo debe obedecerme, de manera que premiaré con mi voto a quien me ofrezca un panorama más desinhibido y con menos obstáculos. La realidad se transforma así en un escenario en el que se puede desplegar toda clase de fantasías, y por eso se convierte en antipática y mortal cualquier política que pretenda imponer restricciones a cualquier clase de deseos. Ese tipo de embelecos puede no ser duradero, pero da soporte a políticas que hemos padecido de manera efectiva: cuando, como por encantamiento, ya no hay realidad, no había, ni podía haber, *crisis económica*, por ejemplo, sólo mala leche y propaganda reaccionaria, antipatriótica.

Para una mirada clásica, el rasgo más curioso de buena parte de la sociedad occidental es que carece de referencias metafísicas y religiosas, y que haya hecho de esa falta de anclajes un motivo de consenso, cuando no un título de gloria. A cambio, cree tenerse a sí misma, está encantada de conocerse. Tras la modernidad, se ha producido, especialmente en la práctica, una reformulación muy radical de las ideas sobre la *naturaleza* humana en la que el sentimiento ha resultado primado frente al intelecto. Coherentemente con esta mutación, se ha privilegiado el papel del deseo y de la voluntad frente a la apuesta por la intelección de los *signos*, frente a la idea de que la realidad pueda desvelar algo trascendente a ella misma, y la aceptación de lo dado, frente al reconocimiento de las limitaciones o la adopción de estrategias de adaptación. La innovación, en todos los terrenos, como estrategia permanente ha sido la consecuencia de ello, precisamente en la medida en que esta actitud se considera como una liberación frente a ataduras del pasado.

La libertad se confunde con el deseo y se vive como liberación, deja de ser una condición de la responsabilidad, de la autonomía moral. Una de las consecuencias de ese deseo de autodefinición, y de la pretensión de implantar un orden presidido por el deseo y la ausencia y/o eliminación de obstáculos, es

una actitud de rechazo de cualquier ambivalencia, de una de las limitaciones constantes de la vida real, de lo que le presta un valor *dramático*, nos obliga a ser sujetos de una narración y nos pone ante la necesidad de elegir. La abolición de toda ambivalencia es, por supuesto, completamente imposible, tanto en la teoría como en la práctica. Frente a esa imposibilidad se reacciona habitualmente tratando de imponer fórmulas de conveniencia, orillando la lógica, como si olvidarnos de las contradicciones de carácter lógico supusiera la superación de las limitaciones reales: hay que recordar que Zapatero pasará a la posteridad por afirmar que la política no tiene nada que ver con la lógica y por actuar en consecuencia, aunque la factura hayamos de pagarla nosotros.

Vivimos en sociedades en que abundan los *individualistas gregarios*, lo que podríamos llamar *solipsistas de masas*, unos individuos que quieren que las cosas se acomoden a sus deseos, y que, por ello, tropiezan con las casi infinitas dificultades que plantea el hecho de que muchos otros sujetos de su misma estirpe están también exigiendo un mundo a su medida. La sociedad se convierte así en el obstáculo último frente a todas las sofisticaciones y jeribeques del deseo. Frente a ese poder real, más amplio y difuso que ninguna esfera puramente política, es frente al que se pide igualdad más que libertad, una igualdad que permita ser el que se quiera, aunque ello suponga una contradicción psicológica profunda. Sin embargo, aunque se pretenda una soberanía del deseo, no se consigue eliminar una doble fuente de miedos: en primer lugar, los que se derivan de la visión de la naturaleza como un recurso escaso, y como un poder que se rebela frente a la imposición de formas ajenas: es el miedo que anida en la ecología como cosmovisión. En segundo lugar, el miedo a la soledad social que se presenta como un presagio de un futuro inhóspito y lleno de riesgos, como una antesala, y a la vez un *ersatz*, de la muerte: en el fondo, la apuesta por lo irreal, por el futuro, no logra evitar la indeseable y desconcertante aparición de riesgos, de *ataduras en el futuro*.

Una caracterización de los rasgos culturales que han hecho posible la soberanía metafísica y política del *yo privado*, aunque, eso sí, debidamente organizado para poder exigir su parte del pastel, podría ser la siguiente:

1. Nuestras sociedades son post-tradicionales, han roto las amarras de legitimidad ligadas a la tradición. Como escribió Giddens (1994), tratan de

salir del *agujero del pasado*, de encontrar nuevos factores de estabilidad, negando la posibilidad de que sirvan las recetas del ayer, lo que configura una posición estrictamente contraria a la de Burke. Esta deslegitimación de lo tradicional es tan radical que a quienes lo defienden se les llama rápidamente *fundamentalistas*. Giddens observa que esa palabra no aparece en el *Oxford English Dictionary* antes de 1950. El desecho de la tradición supone, sin embargo, una fuente permanente de incertidumbre.

2. Estas exaltaciones del yo individual y todas las rupturas con los lazos del tiempo pasado se remontan, por lo menos, al siglo XVII y a las guerras de religión. La difusión de las *filosofías del yo* (intensamente publicitadas por el romanticismo, y sus infinitas secuelas estéticas de masas) ha planteado dificultades de principio a ideas como la de naturaleza humana, la de pertenencia, el deber moral, etc.
3. La mentalidad que tiende a dominar en esas sociedades post-tradicionales es también, en cierto modo, post-racional. Hay una desestimación de la racionalidad tecnológica: ni el cálculo, ni las matemáticas, criaturas de la razón, gozan ya de una credibilidad especial, porque son vistos como disfraces ideológicos, como artificios que tratan de impedir el logro de la *realidad deseable*, y/o el vigor de los riesgos.
4. En las sociedades contemporáneas las ideas relativas al conocimiento son una fuente de conflicto en la medida en que se da un auténtico proceso de autodisolución de la verdad y de su monopolio por la ciencia, por decirlo con términos de Beck (1986). Desaparecen también por completo las *verdades formularias* (Giddens), al menos a primera vista, aunque reaparecen otras, como por ejemplo las que funcionan en el uso mágico del lenguaje o en la jerga de lo políticamente correcto. Esta inmensa bobería de creer que cambiando el nombre se cambia la cosa, funciona perfectamente como signo de identidad y como instrumento de sumisión: en el peor de los casos sirve, al menos, para saber quién es, o no, de los nuestros.
5. Son muy abundantes las consecuencias políticas de ese relativismo inducido: la marginalización del parlamentarismo, la ruptura de los lazos sociales y de clase, la invención de nuevas pertenencias de muy distinto

tipo; aparece una insatisfacción generalizada con los partidos políticos, se plantea la necesidad de un *Estado negociador*, de lo que Giddens ha llamado una *democracia dialógica*; el socialismo se vuelve conservador, y, finalmente, la democracia misma parece no tener ya objetivos.

Todo esto implica efectos políticos de gran calado, aunque tal vez el cambio más de fondo sea la propia globalización con una economía que ha cambiado de *esencia* (Giddens), que se desmaterializa y pasa a depender de factores *espirituales* que jamás nadie habría considerado como infraestructurales.

3. A MODO DE EPÍLOGO: ¿EN QUÉ CONDICIONES PUEDE VOLVER A SER ATRACTIVA UNA POLÍTICA LIBERAL?

Lo que he pretendido explicar es que aunque, como a mí me pasa, no se compartan en absoluto las categorías morales e intelectuales que hacen posible fenómenos políticos como el que padecemos en España, las raíces *metafísicas* de esa clase de situaciones son profundas y complejas y que, según lo veo, sólo tomándolas en serio y ofreciendo alternativas atractivas y razonables se puede aspirar a conquistar la hegemonía cultural y política, porque la segunda, sin la primera, como la mayoría de mis lectores habrá podido comprobar de sobra, suele ser flor de un día.

La libertad perderá valor siempre que no parezca haber obstáculos en su contra. De hecho la “libertad negativa” consiste precisamente en eso, en que se puedan obviar las prohibiciones, en que podamos hacer lo que queramos. Pero el imperio del deseo no es una forma hiperestésica de la “libertad negativa”. Es algo de naturaleza muy distinta.

Para defender esta distinción aduciré el ejemplo, que debo a José Luis Puerta (2009), de los que padecen (o gozan, que vaya usted a saber si se comete delito diciendo que *padecen*) de *apotemnofilia*, esto es, el deseo de perder una o más extremidades corporales mediante amputación, aunque no exista ninguna razón física para ello. El primero en describir este caso fue John Money, un psicólogo de la Johns Hopkins University, en 1997. En

febrero de 2000, en la sección “News” del *British Journal of Medicine* se recoge la información aparecida en la prensa inglesa según la cual un cirujano escocés, Robert Smith, había amputado una pierna a dos individuos, sin alteración física alguna, porque sentían “desesperadamente” la necesidad de ser amputados.

¿Qué hace posible la existencia de apotemnófilicos? Hay dos factores decisivos, a mi modo de ver. En primer lugar, la íntima convicción de que su voluntad o su deseo, su idea de sí mismo, está absolutamente por encima de cualquier realidad externa (como puede ser la normal anatomía de un cuerpo humano) y, en segundo lugar, la convicción de que no hay fuerza legal alguna que pueda imponerles una realidad que no desean, de manera que se sienten en condiciones de exigir que se les ampute la parte de su anatomía que *está de más*. Los casos, mucho más frecuentes, de transexualidad, son ejemplos de una misma mentalidad. El sentimiento es la realidad superior, y el deseo es su manifestación más pura y debe ser convertido, por ello mismo, en fuerza, en poder.

Frente al deseo, la libertad exige discernimiento, respeto a los datos reales, cálculo de consecuencias. Uno sólo puede ser libre en un mundo real, mientras que el deseo permite reemplazar cualquier forma de pretendida realidad, algo que traducido al lenguaje solipsista no es sino una *representación* como otra cualquiera, debido al peculiar poderío que se expresa mediante el sentimiento, el deseo o la convicción. Tanto las políticas populistas como la tecnología han convencido a muchos de que cualquier cosa es posible, y de que sólo la maldad y el egoísmo de algunos privilegiados se interponen entre deseo y satisfacción.

Cuando se realiza la fantástica hazaña de sustituir lo que es real por lo que nuestro deseo pueda imponer como tal, la libertad, que es un valor positivo, que implica planes, acción, conquistas, se queda sin objeto. No se trata de una mera circunstancia sentimental: también se pierde capacidad de análisis, y, por supuesto, de cálculo, a lo que no ayudan poco las enormes lagunas de la educación común. La economía pasa a ser una ciencia no ya sórdida sino irrelevante, porque no tiene lugar en el paraíso de los deseos, del mismo modo que no se necesitaba

que cumpliera ninguna función en el paraíso que Marx imaginaba para los proletarios.

Bajo el paradigma del deseo, la política se convierte en un Absoluto porque es el requisito necesario para la implantación de la realidad deseada. El deseo necesita del poder, y le presta su fuerza de manera incondicional. Lo supieron ver muy bien Dostoyevski y también Orwell: la realización de la plenitud implica la sumisión voluntaria y la desaparición de los hombres, de quienes pretendan ser libres y tener derecho a pensar por cuenta propia. Poder decir que dos y dos son cuatro, o negar que el partido haya inventado el helicóptero, por poner ejemplos del inglés, llega a ser subversivo, lo que explica la saña con la que se persigue al que no emplea las palabras adecuadas, el lenguaje que impone la visión que desean.

La tendencia absolutista de las políticas que la izquierda trata de imponer es una consecuencia de que son completamente inconsistentes con un régimen de discusión, de manera que, por la misma razón, han de parapetarse tras palabras que no sólo ocultan su intención sino que la contradicen abiertamente. No puede haber resistencia ni disidencia alguna porque las razones para ello han sido abolidas, no tienen sentido en el universo en que se entronizan los deseos. Un observador atento verá de qué curiosa manera los absolutistas del XIX español se encarnan ahora en la izquierda, mientras que los liberales parecen condenados a ser la negra reacción. Dalmacio Negro ha escrito que la derecha es una izquierda envejecida, lo que no deja de ser un acierto, según a quien se mire. Creo que, en la perspectiva que estoy tratando de sugerir, ocurre, por el contrario, que la izquierda, al creerse dueña del panorama, está muy cerca de convertirse en una iglesia absolutista.

Los que convierten sus vidas en una persecución del deseo, los que formulan las nuevas políticas de género, de ingeniería lingüística o de dirigismo cultural, llegan a perder completamente de vista la idea de libertad, la idea de que, como decía Hayek, los demás puedan hacer cosas que no nos gusten. La izquierda está decidida a imponer su idea del Bien, por eso incluyen una nueva moral sexual y amorosa como parte de una asignatura obligatoria en la enseñanza; frente a esta ofensiva ideológica no se pueden

argüir exclusivamente argumentos formales o jurídicos. Frente a quienes ni siquiera conciben que haya quien se queje de falta de libertad no basta con hablar de la Constitución. Hay que combatir con buenas razones la ceguera política de tales sujetos, su borrachera de *buena conciencia*. A muchos les ocurre lo que a ese ejemplo que refiere Cassirer de un abarrotero alemán que, en pleno nazismo, le explicó a un americano que le sugería que al entregar la libertad se había renunciado a algo inapreciable: “Es que ustedes no lo entienden. Antes teníamos que preocuparnos por las elecciones, y los partidos y el voto. Teníamos responsabilidades. Pero ahora no tenemos nada de esto. Ahora somos libres”. Quien se sienta libre porque puede saciar fácilmente sus deseos deja inmediatamente de entender a quienes propugnen más libertad y menos controles. Si se está en una política del ser, no se entienden los matices de quienes prefieran una política ordinaria, una política del elegir, del hacer y de la libertad. La libertad les queda muy lejos: no pueden ni imaginarla.

¿Tiene remedio todo esto? Lo que a mí me preocupa más es ver que muchos de los dirigentes del PP acaban por pensar en los términos en que la izquierda ha escogido plantear la batalla. No creo que la cosa tenga arreglo con un mero resistir a todo trance. Creo que hay que atreverse a explicar una visión distinta de la realidad, respetuosa con la libertad de todos, pero no menos respetuosa con las condiciones reales en las que se desenvuelve la vida común y la vida política. Si no nos tomamos en serio la batalla ideológica, la derrota política será inevitable. La tendencia de la derecha al pragmatismo, habitualmente acompañada de algunas rigideces tan solemnes como vacías, puede ser suicida, porque el adversario es incansable y persuasivo, y en su inagotable narcisismo presume de parecerse más que nadie a España, a una España que no quiere cambiar sino controlar. No se puede negar, como ha puesto de manifiesto Víctor Pérez Díaz (2008), que, en la práctica de las democracias actuales, la dependencia del Gobierno respecto de la opinión y la voluntad de los ciudadanos resulte ser mayor que la prevista por la teoría, pero es absurdo tratar de gobernar, y más aún, tratar de ganar las elecciones, atendiendo únicamente a las encuestas, si no estamos en condiciones de explicar con la debida claridad por qué habríamos de ser preferibles a lo que ofrece la izquierda.

Tenemos que combatir la tendencia imparable de los españoles a vivir en Jauja. Supongo que la crisis puede hacer que crujan algunas de las rejas de este peculiar Matrix. Pero no hay que esperar nada de la ignorancia, y hay que poner nuestras esperanzas en la ilustración. Es increíble que, por ejemplo, muchos santones hayan despotricado de Bush por hacer, según ellos, una guerra por el petróleo cuando habría que ver lo que harían la mayoría de ellos en cuanto no tuviesen gasolina, o dinero para comprar condones.

Mucha gente vive como si no existiese un problema energético, como si no hubiese una amenaza terrorista, como si no hubiese problemas económicos. Viven en una burbuja estúpida fomentada por la izquierda y en la que, en ocasiones, anida con desparpajo la derecha. Es evidente que la misión de los políticos no es amargar la vida a los ciudadanos con los problemas reales (aunque el mundo, como Teruel, también existe), pero no es menos evidente que si nos dedicamos al halago y al auto-halago estamos apedreando nuestro tejado. Hay que perder el miedo a decir lo que se piensa, y a intentar ponerlo en práctica. Y hay que aclararse.

PALABRAS CLAVE

Libertad • Pensamiento político • Formas actuales de pensamiento anti-liberal

RESUMEN

Los argumentos en favor de la libertad pierden valor político en la medida en que muchos no ven cuál pueda ser el valor de algo que ya tienen, o creen que tienen, mientras dan importancia a conseguir aquello que no tienen: lo que desean ser y tener. En consecuencia el deseo ocupa un lugar que correspondía a la libertad como valor político dominante.

ABSTRACT

The arguments in favor of freedom have lost political value because the electors do not understand the value of something they already have, or think they have. Instead, they try to achieve what they do not have. Hence, desire occupies a place corresponding to freedom as the dominant political value.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict (1994):

Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Verso, London.

Beck, U., (1986):

La sociedad del riesgo, Paidós, Barcelona.

Bell, Daniel (1977):

Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid.

Friedman, George (2010):

Los próximos cien años, Destino, Barcelona.

Giddens, A. (1994):

Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics, Polity Press, London.

González Quirós, José Luis, y Puerta, José Luis (2009):

“Tecnología, demanda social y medicina del deseo”, *Medicina Clínica*, Elsevier-Doyma, Barcelona, 133(16), pp.671-675.

Pérez Díaz, Víctor (2008):

El malestar de la democracia, Norma, Barcelona.