

Más allá de la retórica: la sociedad vigilante

JAVIER ROIZ

Universidad Complutense de Madrid, España

jroizpar@cps.ucm.es

En la actualidad la teoría política se encuentra en medio de un mundo globalizado lleno de dudas y a la vez con horizontes excepcionales. El Estado, una franquicia de creación europea, se encuentra en su punto más alto. Su extensión global confirma su extraordinario éxito como mecanismo de ingeniería pública, un mecanismo que articula nuestras sociedades por todo el planeta. La idea de este trabajo es explicar las razones de ser de ciertos elementos ocultos de su arquitectura. Este trabajo estudia esta nueva sociedad, hoy vigente, que surgió en el siglo XIII: una sociedad vigilante. Se critica la especialización ejecutiva de la política y se recupera la tradición de la auténtica retórica. También se plantea el abandono de los postulados actualmente vigentes en la ciencia política que se centran demasiado en las características vigilantes del Estado. Una nueva teoría política debe defender la importancia del gobierno democrático de la vida de cada persona.

La caída lenta y agónica de las ideologías románticas ha puesto en evidencia no tanto sus contrastes como sus inquietantes coincidencias.

Cuando en los años sesenta se dijo que las ideologías declinaban, la idea causó miedo y preocupación, ya que se pensaba que la democracia necesitaba de los partidos y de sus entramados ideológicos para mover el mundo. No era extraño tal temor porque se salía de una época extrema en la que algunas ideologías se habían excluido de la democracia, proponiendo cancelarla. Había ideas que no podían convivir con las demás.

Tal radicalización, que se achacaba a las ideologías movilizadoras, totalitarias o estatistas, como el anarquismo, el socialismo o el fascismo, afectaba a todos. La hegemonía liberal, aunque abierta a la disensión, tampoco era tan benigna como se proclamaba. Su práctica mostraba tendencias hacia el predominio del Estado, políticos corruptos y una cierta hipocresía insoportable para el ciudadano. Y no es que aquello fuera sólo una contingencia o una simple desviación del modelo. Hoy ya sabemos que la democracia de las naciones es estadista y que esos entes omnipotentes presentan una conducta disociada. Los estados protegen en su territorio derechos amplios y loables; el problema, la incomodidad insalvable, es que su conducta en el exterior es distinta. Esta disociación, siguiendo el *principium*

segregationis de los calvinistas, promueve la doble vida. Una existencia hacia adentro, protegida por mecanismos judiciales y derechos de los ciudadanos; y otra hacia fuera, de guerra abierta y con relaciones basadas en la belicosidad de militares y espías.

Los estados se mueven en un estado de naturaleza de guerra continua.

La vida como guerra

La brutalidad de las guerras mundiales entre 1914 y 1945 evidenció un fenómeno maligno de militarización de la política. Durante los periodos bélicos, cada parte achacó este mal a las demás y eso mantuvo el debate y arrastró los focos de la ciencia política hacia el conflicto. Pero, a medida que algunas ideologías han perdido su prestigio, se ha empezado a dudar de que el problema se solucione con la derrota de las oponentes. En esta línea se dieron situaciones en que una ideología lograba preponderar mediante la victoria militar; la revolución o, como en el caso del socialismo democrático, la desvirtuación de su radicalismo propio.

Con las revoluciones coloniales y la caída del muro de Berlín en 1989, el afianzamiento de la democracia de libre mercado y su soporte financiero han traído la globalización del Estado. Un diseño que se ha mostrado como la franquicia más exitosa de Europa occidental.

Así, la burocracia del Estado ha delimitado territorios manejados por gobiernos que sienten la *tentación de omnipotencia*. Es decir, sentirse soberanos de sí mismos y dueños de su destino. No aceptan ningún mandato superior, sea Dios, el Papa o la Naturaleza. Están convencidos, y así lo proclaman, de su autonomía absoluta.

Los estados son omnipotentes y deciden sobre la vida y la muerte sin tener que dar cuentas, por ejemplo, a la ONU o a Corte Penal Internacional, lo hacen como objetivo estratégico.

En este sentido, el mundo de las relaciones internacionales, curiosamente llamado así de manera impropia ya que los actores globales son los estados, mantiene ficciones inadecuadas. Se habla de derecho internacional cuando no son las naciones las que producen el derecho, sino los estados.

La sociedad vigilante

Las grandes transformaciones del siglo XX han abierto camino a una nueva teoría. Gracias a algunos de sus maestros¹, hoy comienza a entender-

¹ El lector interesado puede consultar Roiz (2003).

se que, tras las ideologías románticas, se encuentra una sociedad de rasgos bien marcados. Caracteres que nos permiten hablar de la política en términos nuevos.

En el siglo veintiuno el Estado se muestra a favor de una sociedad que podemos llamar vigilante. Quizá mejor debemos decir que fue necesario preparar una sociedad vigilante para luego establecer el Estado occidental. Esta sociedad se caracteriza por varios puntos centrales que se ejercen como axiomas: (i) *la vida es una guerra incesante*, una lucha continua, vivir es prepararse para la lucha; (ii) *el saber es poder* y por ello la pedagogía y sus instituciones caen inevitablemente en el campo de lo político y sus pugnas; (iii) *lo esencial de la vida es el tiempo de vigilia*, la letargia es asociada a pérdida de vida y directamente considerada tiempo flojo, necesario en un mínimo, pero a todos los demás efectos improductivo; (iv) *el tiempo histórico y la acción humana están sometidos al principio de identidad aristotélico*, la vida fluye siempre hacia adelante, e inconfesadamente más pronto o más tarde hacia abajo; y (v) la verdadera solución de un problema ha de ser siempre una *solución final*.

Se trata de una sociedad que se genera a partir del siglo XIII y que va a dar avances en ingeniería política que serán exportables. Nos referimos al Estado y a los colegios de artes liberales o universidad (*universitas studiorum*).

La nueva sociedad se detecta en un territorio concreto, aun cuando amplio, que incluía el centro y norte de Francia, Inglaterra, los territorios del Rin, el norte de Italia hasta Milán y la península ibérica. Unas tierras que son fáciles de identificar porque vienen a coincidir con el asentamiento del arte gótico.

La sociedad vigilante presenta una nueva visión de lo público, una visión innovadora. También incluye un nuevo concepto de ciudadano y una idea del conocimiento que perduran hasta hoy.

Este tipo de sociedad se afianza en Europa y luego prosigue su expansión. Los estados, con su derecho territorial, llevarán sus instituciones y sus hallazgos a otros continentes. Sus lenguas se extenderán por tierras distantes produciendo, en palabras de Martin Heidegger, la europeización del mundo o modernidad.

En el siglo veintiuno empezamos a comprender que, tras las ideologías europeas que articulaban los países y pretendían lograr instalación mundial, se hallaba una sociedad vigilante plenamente identificable.

Guerra perpetua

El primer rasgo de esta sociedad es el de entender la vida como una guerra. Esta es la visión que encontramos en los fundadores de las órdenes

mendicantes del siglo XIII. Instituciones que surgen en el occidente del mundo conocido, para aquel momento el oeste de Europa.

Creer que la vida es una guerra perpetua las veinticuatro horas del día, convierte al ciudadano en un *milites*, un soldado. Es decir, militariza de un golpe a la población: “toda la vida de los mortales no es aquí sino una perpetua guerra” (De Rotterdam, 1998: 16)².

La vida como guerra conduce a que el ciudadano sea entendido como un individuo vigilante, que ha de vivir por tanto “como si tuviera un cuchillo en la garganta” (Calvino, 1968: 145), lo que transforma de manera radical a las personas. Una convicción que está por todos lados y aflora en los escritores más sensibles de cualquier época: “Se ha de vigilar, vigilar noche y día, tener el ojo bien abierto. En cualquier momento puede venir el tropiezo” (Pla, 2011: 634)³.

Claro que, para que nuestra existencia pueda ser considerada como una guerra, la letargia ha de ser previamente extirpada de la vida del ser humano. Si las veinticuatro horas del día se reparten entre tiempo de vigilia y tiempo de letargia (que no sólo sueño), la consideración de la vida como guerra conduce a purgar o someter muy estrictamente los ratos de letargia. Un tiempo que alberga los sueños, la ensoñación, la música, el arte, los ciudadanos bebés, los infantes, la feminidad, la ancianidad y la especulación abstracta. Para esta sociedad, la vida útil del ciudadano será su tiempo de vigilancia. Se alza esplendorosa la vigilia sobre cualquier otra circunstancia del hombre.

Todo lo anterior lleva a la identificación del conocimiento con el poder. Consecuentemente, el conocimiento se convierte en un ingrediente estratégico de naturaleza militar. La ciencia, los saberes más diversos serán sólo aceptables por la república si nos fortalecen militarmente, si nos hacen más poderosos y fuertes en la lucha constante y sin descanso de la vida.

Para llegar a este logro, el pensamiento habrá de ser modificado. Y esto pasará por desmontar los presupuestos retóricos del conocimiento, su entera y su utilidad política.

Dialéctica y retórica

Una de las artimañas más violentas y triunfales en este sentido fue la erosión de la retórica. Si el pensamiento aristotélico partía de la base de la íntima complementariedad de dialéctica y retórica (Aristóteles, 1971: 4),

² El autor agradece esta cita a Jorge Loza.

³ “*S’ha de vigilar; vigilar nit i dia, tenir l’ull ben obert. En qualsevol moment pot venir l’empassegada*”.

para los vigilantes esto había de cambiar. La sociedad vigilante no se fía de la contingencia, no puede aceptar la duda en sus acciones. Su técnica consistirá en trabajar sobre los aspectos inherentes de la vida y procurar controlar la contingencia. Es más, el gran ideal omnipotente de la filosofía gótica será sin duda montar una manera de pensar que supere la contingencia. En palabras de Hegel, “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente” (Hegel, en Arendt, 2002: 161)⁴.

El camino comienza por desprestigiar la retórica. Esta parte del pensar se asimilará con el arte de embaucar (*ars fallendi*) y con el adorno (*ornatus*). De los elementos retóricos, el único interesante para los vigilantes será la *inventio*. Y ésta será transferida a la dialéctica que se erige así, ella sola, en la técnica central y única del pensar vigilante.

Los pasos de este proceso tan sombrío y violento han sido ya seguidos y documentados por los excelentes trabajos de autores de distintas edades como Walter Ong y Laura Adrián, por citar dos extremos en edad (Ong, 2004; Adrián, 2012). Hoy podemos seguir el rastro de esta mecánica, de toda esta transformación violenta que nos ha llevado a la sociedad que hoy tenemos.

Los pensadores vigilantes o góticos más conspicuos han hecho todos profesión de fe sobre lo que podemos considerar un axioma de la filosofía vigilante: el *principio de identidad* aristotélico. La idea de que no se puede ser A y B al mismo tiempo ni estar en dos sitios a la vez es un dogma. Este principio ha sido asumido en el pensamiento occidental como la clave que ha articulado la sociedad vigilante. Y es así prácticamente en todas las ramas del pensar. El dominico Tommaso d’Aquino (1225-1274) lo respeta y usa, pero de igual manera lo hace el calvinista Thomas Hobbes (1588-1679), por citar dos nombres visibles e influyentes. Se podría decir que, a partir de este punto, la vigilancia será el éter de la atmósfera de las sociedades vigilantes, esa *watchfulness* a la que alude Michael Walzer (Walzer, 1965: 134).

La supresión de la contingencia viene a significar la negación del mundo interno y de la fantasía humana porque sobre ellos no hay control del yo. Eso trae consigo entender al individuo de una manera diferente.

El buen juicio

La cancelación de la contingencia en el pensamiento hace que se abandone el buen juicio. Cada persona se ve a lo largo de la vida obligada a juzgar acerca de personas y acontecimientos. Eso nos lleva a un escenario

⁴ El autor debe esta cita a su colaborador Juan Dorado.

en donde se ha de producir un juicio interno con sus diversos elementos y en donde uno mismo tendrá que dar una sentencia. En este sentido, el juicio dialéctico procura no dejar espacio al azar ni al error humano; o, al menos, intenta reducir éste último a su mínima expresión. Pero, claro, no hay que olvidar que, como apunta D. W. Winnicot: “El individuo accede a la realidad externa a través de las fantasías omnipotentes elaboradas en un esfuerzo por alejarse de la realidad interna” (Winnicot, 1975: 139).

En un juicio democrático se requieren varios requisitos imprescindibles. Para empezar, es preciso que sea público, con un juez neutral presidiendo la sesión, dos partes litigantes a las que se les concede información sobre el contenido de la acusación y su fundamento, y la existencia de testigos que se sientan seguros. Existe también un jurado popular y un alguacil que garantiza el orden. En la sala no habrá armas y todo lo que allí se consiga será mediante el uso de la palabra.

Por último, algo esencial en un juicio democrático ha de ser que las sesiones se lleven a cabo no sólo con vigilancia sino también con letargia, es decir a través de días y noches y, por tanto, sin urgencias. No será válido un juicio en donde no se respete esto y, como en casos de guerra, se pueda juzgar y sentenciar en un solo día.

La pérdida del buen juicio y su sustitución intencionada por sentencias dialógicas suele ser consecuencia, de hecho así lo ha sido en la sociedad vigilante, de la implantación de una visión dialéctica de la vida, en donde lo contingente queda aherrojado en los métodos, las previsiones estadísticas, la aplicación universal de las leyes y las normas del Ejecutivo.

Para los vigilantes, la ciencia —usualmente basada en la capacidad visual— se implanta sobre realidad e intenta ir explicando los fenómenos que se dan en nuestras vidas. Así, el descubrimiento del mundo interno dio paso inmediatamente, como ocurrió con los territorios descubiertos por Europa, a su conquista. Lo desconocido había de ser un territorio estudiado científicamente mediante la averiguación de las causas de los fenómenos y del funcionamiento de lo hallado.

Un paso importante para afianzar la sociedad vigilante fue el abandono de la idea de lo verosímil. En política se producen dudas sobre cómo han de hacerse las cosas y por qué. En el mundo clásico cuando se acudía a un juicio, los rétores tendían a plantearlo como la transferencia a otras personas de algo que les fuera verosímil. La cuestión era que, si no se podía imponer a los demás un dogma incontestado, a menos que fueran correligionarios o miembros de la misma secta, había que encontrar aquello que pareciera verdad:

El arte sumo (...) de conmover los afectos (...) se basa (...) en que estemos conmovidos nosotros. Porque la reproducción apa-

rente (*imitatio*) del llanto, de ira y de indignación puede ser a veces ridícula, si solamente ponemos acordes palabras y semblante, y no también nuestro interior sentimiento (...) en todas estas situaciones que deseamos que sean verosímiles (*veri similia*), seamos en nuestros sentimientos y pasiones personales igualmente similares a quienes los están padeciendo, y brote nuestro discurso de aquél estado de ánimo, que nuestro decir quiere infundir en el juez (Quintiliano, 1999: 335-337).

Marco Fabio Quintiliano (circa 39, c. 95) se refiere a lo que, siendo para nosotros verdad, ahí sí hay seguridad, intentamos por todos los medios explicárselo a la otra parte de una manera que le resulte aceptable o verosímil.

Por su parte, el legislador que redacta una ley lo hace en la confianza de que lo que diga esa ley sea verdad universal. Al legislador sólo le cabe la esperanza de que, al aplicarse a casos distintos, el juez pueda buscar la manera de adaptarla al caso concreto, pero siempre sin dudar de la certeza de la ley en todos sus términos.

En un juicio libre es preciso que en ningún momento se pueda saber cómo va a resultar la sentencia. Por muchas pruebas que tengamos de nuestra parte, por muy importantes que sean los testimonios a nuestro favor, nunca se podrá estar seguro de que el juicio lo vamos a ganar; salvo que viviéramos en una tiranía. Esa incertidumbre no disminuye la capacidad democrática de nuestra sociedad sino que más bien la confirma.

Un buen juicio es desde luego un ejemplo para la vida de todos. Lo que se dé en él será una pauta aplicable al gobierno de cada uno de nosotros.

El gobierno de nuestras vidas, con su uso cotidiano del buen juicio, es una parte esencial de la política y ello nos lleva a una de las transformaciones más importantes que se están dando en la ciencia del siglo veintiuno.

Gobierno y desgobierno de cada uno

La tradición occidental, y por consiguiente el entramado de la sociedad vigilante, conserva el aristotelismo como proveedor de sus cimientos. El primer elemento de esta arquitectura es el *principio de identidad* que más arriba hemos mencionado.

Pero hay otro igualmente decisivo que es la *privatización del gobierno* de cada individuo. Aristóteles (384-322 a. E. C.), reflejando como un notario lo que es la ciencia de la política, establece que ésta tiene por objeto central el estudio del gobierno. Como diría Moisés Maimónides (1135-1204) en el siglo doce, de quién manda y quién obedece. El macedonio de Estagira

afirmaba que tales actividades se daban en ámbitos concéntricos: el propio individuo, la casa familiar, la ciudad y, por último, la relación entre las distintas ciudades (*poleis*).

Uno de los cambios más importantes en la ciencia actual ha sido el descubrimiento del mundo interno. Este ámbito de las personas ya había sido aludido en ocasiones anteriores a través de la literatura y la religión. Pero su aparición como elemento del gobierno de las personas y de los grupos, se lleva a cabo a partir de la obra de Sigmund Freud (1856-1939).

La importancia del descubrimiento de Freud no se debe tanto a que sea una exploración, en este caso médica, sino a que formula una nueva comprensión del hombre. Su hallazgo fue darse cuenta de que, en el mundo interno de una persona, no rige el principio de identidad. Es decir que *in foro interno* se puede estar en dos lugares a la vez y se puede ser dos cosas a la vez. El hecho de que Freud diera importancia al mundo interno en el gobierno y desgobierno de las personas traía *consigo no aceptar la validez del principio de identidad para la ciencia de la política*. Significaba declarar que la versión aristotélica del pensamiento del hombre y de su conducta era inadecuada.

Ahora bien, teniendo en cuenta que este principio de Aristóteles es constitutivo de la tradición científica de Europa, la irrupción de los descubrimientos de Freud significó una verdadera revolución. Así es como Freud emerge en realidad como uno de los más influyentes teóricos del siglo XX.

En principio cabe la duda de si se puede aceptar la existencia de un mundo interno en el ciudadano sin abandonar el aristotelismo. A favor de que sí, está el que el concepto de foro interno fuera ya usado por los rétores romanos. Además, ¿no se ha tenido en cuenta históricamente la irracionalidad al escribir sobre el ciudadano, el gobierno, las fronteras y la vida trágica? ¿No es el caso de Hobbes quien por un lado hace menciones al foro interno y por otro se adhiere al principio de identidad? (Hobbes, 1972: 32). Está claro que en Hobbes el mundo interno y el principio de identidad coexisten.

Nuestra respuesta a esta cuestión es clara. Cualquier pensador que asuma el principio de identidad es un pensador vigilante. Si lo mantiene, por mucho que alguno de ellos intuya realidades nuevas y se esfuerce por reformular la política, nunca saldrá del laberinto de la vigilancia.

Letargia

La aparición en escena de un tiempo humano que no es de vigilia trae consigo de una u otra manera la irrupción en la teoría política de la realidad

de la *letargia*, el tiempo de letargia que cada día aflora como parte de la vida del ciudadano.

Letargia es un término al que no llegó Freud, si bien éste dejó establecidas las bases para que la teoría política pudiera liberarse en esa dirección. Freud empezó por descubrir que amplias zonas de la conducta de las personas quedaban fuera del control de la voluntad individual. Es decir que ese elemento llamado conciencia, que él mismo describe con caracteres inequívocamente políticos, no mantiene su control sobre buena parte de nuestras acciones. Por eso comenzó por llamar a ese fragmento de la vida del hombre *unbewusstsein*, o lo no consciente.

Hay que reconocer que negar la autonomía del yo es ciertamente un gran avance, una afirmación capital y rompedora. Pero, aun así, todo sigue girando en torno a ese ámbito en donde la autoridad de la conciencia está vigente. Para un lector de Freud no resulta extraña la utilización, por parte del maestro, de un término tan genuinamente político como es el de *soberanía de la voluntad* (Freud, 1974: 2435), ya que en sus escritos aparecen muchos otros que son empleados como piezas centrales de su pensamiento psicoanalítico: mecanismos de defensa, ataque, culpa (lo que implica juicio previo y sentencia), autoridad, dependencia, independencia, omnipotencia, impotencia, psicosis fronteriza, censura, conquista, invasión extranjera y otros.

Con el tiempo, Freud iría ampliando su idea del no consciente como algo más grande y trascendente. Su comprensión de la vida va cada vez más separándose de la vigilia y completándose con la incorporación de esos tiempos en los que la conciencia vigilante no está al mando.

Es curioso cómo Freud se justifica por aludir a la falta de soberanía del yo de las personas alegando que él sólo se refiere a los neuróticos a los que él trata. Puede que fuera prudente al no afirmarlo para personas normales. Claro que, ante la evolución de su pensamiento, todo parece haber sido una habilidad de buen escritor; ya que más adelante reconocerá que todo el mundo tiene algo de neurótico.

Freud abre el camino a pensar que hay periodos de nuestros días en que *no gobierna la conciencia*. El tiempo en el que no gobierna ese poder ejecutivo ni rige el principio de identidad varía mucho con las edades de la vida.

Freud era médico de profesión. Sin embargo, con frecuencia ofrecía sus descubrimientos de una manera literaria. En realidad los grandes maestros de la teoría política, aquellos que además de su visión de lo político y de la vida nos aportan novedades en su comprensión, han recurrido con frecuencia a la literatura. Y Freud era un gran escritor; con una extraordinaria capacidad de evocación; tenía un talento de primer orden para recrear la vida. Algo que le separa mucho de sus continuadores que, aun con gran talento,

se limitaron a escribir como el que aporta informes clínicos o fichas de investigación. De ahí que, para evaluar a Freud correctamente, se haga imprescindible no confundir su valor como teórico político con su trabajo como psicoanalista.

Freud estudia fuerzas a las que no tiene acceso la conciencia y descubre una parte oculta del ser humano que resulta decisiva para la conducta. Eso le hace dudar de que educadores, gobernantes y terapeutas lleguen a saber enmendar nuestros gobiernos. No es extraño que el maestro austriaco considerase a esas tres profesiones como imposibles (Freud, 1975).

La cuestión quedaba plenamente abierta. Si la ciencia de la política ha de dedicarse al estudio de la política, del gobierno de unos hombres sobre otros, a partir de Freud todo ello requiere una nueva formulación y desde su raíz. Teoría e ingeniería políticas quedan necesariamente transformadas.

La exaltación del yo

Uno de los asuntos más complejos de la vida pública, una vez que se acepta estudiar el gobierno del individuo, es la definición o cuando menos el reconocimiento del yo de cada persona.

El rétor Quintiliano consideraba que había tres maneras distintas de transferir un trozo de nuestra vida a otra persona. Esas eran la ejecutiva, la legislativa y la del buen juicio (Quintiliano, 1999). Eran las tres formas básicas de comunicación y participación en la vida ciudadana.

Esa actuación en la vida se hacía pensando en una identidad, en un yo que se reconocía a sí mismo, era responsable de sus actos, detentaba unos valores internos y se ocupaba de aquello que se encontraba entre los hombres y afectaba a todos: es decir, los intereses (*inter homines esse*).

Para llevar a cabo esa intervención en la vida pública, una persona precisaba de (i) un centro ejecutivo, la memoria y la voluntad de cada uno; (ii) un pensamiento en el que varias voces internas dialogaban sobre los asuntos; y (iii) una capacidad para juzgar sobre cosas y personas. Funciones sometidas a la inspección de una conciencia personal.

Jacob L. Moreno (1889-1974) comenta con profundidad que el yo ha seguido en occidente una expansión imparable:

La hipótesis de la expansión del yo aparece en la historia del hombre primero en el plano espiritual, en forma de exaltación religiosa; más tarde, en el plano estético (la exaltación de los poetas y de los filósofos); posteriormente, en el plano político, la exaltación de los gobernantes, políticos y genera-

les; es la exaltación del poder que proviene del manejo de los individuos; en el plano científico, la exaltación del poder proviene de la manipulación de ideas; en el plano tecnológico, de la manipulación de los objetos físicos (Moreno, 1977: 36).

Moreno se preocupa por la relación entre nuestra identidad y el yo. Esta preocupación resulta muy importante para el gobierno del individuo. Porque, cuando se trata de gobernarse a uno mismo, no queda tan claro quién ha de ser el titular del gobierno individual, o qué parte de uno mismo debe hacerse cargo de mandar.

Si partimos de la idea platónica, y en general republicana, de que, como decían los revolucionarios ingleses del siglo diecisiete, la ciudad es “*man writ large*” o el hombre escrito in extenso, ello nos conduce a ligar fácilmente el gobierno de una persona con el de toda su ciudad.

¿Quién debe gobernar una ciudad? ¿Su Poder Ejecutivo? Hoy tal sugerencia no sería aceptable, ya que se vería como apología de la dictadura. Aunque haya un Poder Ejecutivo de gran importancia, encargado de tomar las decisiones del día a día, el pensamiento democrático da entrada a los ciudadanos mediante los mecanismos institucionales de compensación o representación. Otras versiones de la democracia incluso exigen pasar a una participación más directa de los individuos.

Sin embargo, en el gobierno de cada persona, la visión no es tan clara. Nuestra vida queda en principio sometida a un yo inspeccionado por la conciencia, una especie de territorio patrullado por ella.

El problema irrumpió cuando algunos científicos plantearon la insignificancia del ser humano en medio de un cosmos ignoto (Nicolás Copérnico, 1473-1543) y de una naturaleza hostil en la que el hombre era una especie animal más (Charles Darwin, 1809-1882). Como hemos señalado, el punto insufrible de estas evidencias lo dio Freud al desmontar la ficción de la soberanía del yo (Freud, 1974).

Si el yo abarca toda mi identidad, y si además no posee su control, eso nos lleva a preguntarnos: ¿cómo vamos a gobernar nuestras ciudades si ni siquiera sabemos quién gobierna nuestro *self*?

Un avance importante fue cuestionar la independencia de la voluntad. Es curioso cómo se lleva a cabo con el individuo algo parecido a lo que ocurrió con la influencia que los poderes en la sombra, las élites, tienen sobre los gobiernos oficialmente constituidos. Las investigaciones del enfoque de poder (*power approach*) explicaron que los gobiernos electos no eran los que verdaderamente conducían los asuntos de un país (Roiz, 1980).

El mando ejercido por el yo sobre nuestra identidad no es tan rotundo como parecía. Al igual que cuando una persona dice “me voy a dormir” no

está claro que pueda asegurar que lo vaya a hacer, muchas actividades del hombre no responden a actos libres sino a influencias que están fuera de la conciencia.

El paso del yo al uno mismo o *self* ha significado una revolución en el tratamiento del gobierno del ciudadano. Si una persona vive su propia vida sometido a adicciones rígidas, a manías insalvables, a represiones muy duras; si se ahoga por su falta de libertad ante fobias que le impiden hasta salir a la calle, ¿podremos decir que esta persona vive democráticamente? Si las personas están atenzadas por miedos, terrores y culpas, ¿podemos decir que disfrutan de una vida libre?

Hoy sabemos que la vida del uno mismo (*self*) va más allá de la condición del yo. La vida democrática de un individuo depende de la relación entre el yo y el *self* de esa persona, el mundo externo y su mundo interno. Todo ello ha abierto mucho el campo de trabajo a los investigadores en ciencia política.

Democratización del *self*

En su último libro, Wolin llega a la conclusión de que no será posible la democratización de un país sin que antes se democratice el *self* o uno mismo. Por su parte, Moreno ya había hablado de unas ciertas “leyes microscópicas que gobiernan las relaciones humanas” (Moreno, 1977: 40), elementos que a veces impiden que el hombre posea libertad en su hogar o en la sociedad producida por él.

Ante esta perspectiva, la educación ha pasado a ser una pieza central de la teoría política. En realidad, los teóricos occidentales siempre han mantenido un interés especial por la educación sobre la que con frecuencia han escrito artículos o incluso libros. Pero lo que hoy ha cambiado es la aparición de todo este mundo de letargia que hay en las veinticuatro horas del día. Es un tiempo en la vida de la persona de cualquier edad en el que la conciencia no controla la situación porque a veces hasta la desconoce o porque tiene de ella un conocimiento distorsionado. Freud llamó a esa parte el no consciente, pero ese ámbito no deja de ser por eso, como los barrios periféricos más pobres o los de minorías extranjeras o marginadas, una parte sustantiva de la ciudad. Si una teoría política reconoce a toda la ciudad, también, en el gobierno del individuo, debería estudiar toda nuestra identidad.

Como bien percibió Moreno, en el siglo XX se produjo una de “las horas más sombrías de la humanidad” (Moreno, 1977: 40). La ingeniería política moderna había generado un uno mismo que asumía la posición de Dios, un mí mismo-yo-Dios” (Moreno, 1977: 41); esto significaba que el hombre:

Se había hecho a sí mismo carente de libertad, con el propósito de hacer posible la creación fuera de sí mismo de un universo de miles de millones de seres igualmente carentes de libertad, que dependían de ellos mismos... La idea del yo trasladada del comienzo del tiempo al presente, al yo, a cada “mi mismo”, se transformó en una categoría revolucionaria (Moreno, 1977: 41).

Moreno concluye que este nuevo uno mismo, sí mismo o *self*:

No podía concebir que nadie hubiera nacido sin ser su propio creador. No podía imaginar que hubiera surgido alguna vez un futuro del mundo sin haber sido su creador. No podía imaginar que pudiera surgir un futuro del mundo sin ser personalmente responsable de su producción (Moreno, 1977: 41).

Moreno está apuntando al asunto humano de la omnipotencia. Ya Freud veía en este problema gran parte de la configuración psíquica del ser humano. El desvalimiento como experiencia básica tiene como contrapartida la omnipotencia, una compensación de carácter alucinatorio en la que sobrevivimos convencidos de que nuestros deseos son automáticos y pueden mover a las personas y las cosas a nuestro entero, y mágico, capricho.

El problema es que la omnipotencia se vuelve estéril y lesiva para la vida humana. A su vez, es un patrón de conducta que no caduca en la mente y ha de convivir con otras pautas que lo equilibren. Con buena intuición, Moreno concluye que la era científica que a él le estaba tocando vivir —del primer cuarto del siglo XX— había producido grandes paradojas. Iniciativas humanas que a él le sumergían en la perplejidad como “[el] haber producido robots que a su vez incrementaron rápidamente la dependencia y la superfluidad del hombre” (Moreno, 1977: 41).

La vida dictada

La aparición en escena en el siglo XX de la omnipotencia de las personas ha traído consecuencias muy molestas. La inflación de ese yo que llega a equipararse en el lenguaje corriente y público con el uno mismo, nos ha situado en un escenario de vigilancia perpetua.

La expansión del yo de cada uno de nosotros ha sido posible gracias al levantamiento de muchos límites. Y esto se ha vivido como bienestar. Levantar los frenos al abastecimiento de alimentos, a la provisión de cuidados

sanitarios para la población, atender las necesidades culturales y económicas de las ciudades y sus habitantes han sido considerados, con razón, grandes adelantos hacia la libertad. Sin el cuidado del cuerpo, no tiene sentido ocuparse del alma (Roiz, 2008).

Pero no todo es tan sencillo cuando se habla del mundo interno. El progreso se ha hecho con la conciencia despierta de un yo con ilusiones grandiosas.

Si conectamos los cambios en el gobierno del individuo con el régimen de nuestras ciudades, nos encontramos con una apoteosis de la vida dictada por un Ejecutivo que nunca duerme, entregado a la observación y al control, al análisis de opciones y al cálculo de utilidades marginales, a la acción inmediata como modelo de eficiencia y prosperidad. Todos son rasgos de lo que en Europa, y desde el mundo latino, se ha considerado como dictadura.

El gusto por la vida dictada es algo que hoy en teoría no se suele mostrar en el pensamiento público, porque Europa ha vivido experiencias muy traumáticas con su implantación. La dictadura nazi, las de algunos países en vías de desarrollo o las del comunismo han sido determinantes. La dictadura está desacreditada en el primer mundo como modelo de gobierno de un Estado. Pero no debemos dejarnos engañar por eso.

Las clases medias de los países democráticos se educan, y así se lo pasan a sus hijos, como partidarios del libre mercado. El mercado se valora como una forma espontánea —a veces se habla del mercado como mecanismo natural, casi un bien ecológico a conservar— y así se cultiva una verdadera devoción por la libre competencia y la concurrencia abierta. La grandeza moral del mercado, para esta visión democrática, consiste en que es un espacio donde las transacciones se hacen sin miedo y donde el acceso está abierto. En el mercado todo el mundo tiene acceso a ver los productos y cualquiera, aunque no lleve dinero encima, puede preguntar cuánto cuesta. A veces ni lo necesitan hacer porque los precios se muestran al visitante sin tener que buscarlos. Las tiendas no tienen puertas, la afluencia del público en general es un bien y la movilidad y el volumen de transacciones se asimilan a vitalidad mercantil.

Curiosamente, en esos mismos países, tan piadosos con estas cualidades que llegan incluso a protegerlas en su constitución, resulta que muchos ciudadanos regalan a sus hijos juegos, como uno que se llama Monopolio, en donde los niños aprenden a luchar contra sus compañeros por llegar a ser monopolistas. El juego entroniza a quienes sean capaces de destruir el mercado y proclamarse monopolios absolutos. El fin de la partida llega con la implantación de una dictadura sobre los demás. Un juego que comienza con el reparto equitativo de dineros y la apertura del juguete al azahar de los

dados, acabará en las manos del más astuto. Todos harán lo imposible por destruir esa “anomalía” igualitaria del mercado inicial para acabar implantando la tranquilidad de un monopolio terminal.

Contrastes como este hay muchos en la sociedad vigilante. Recordemos, si no, la afición de los maestros a los dictados. Resulta que los ciudadanos valoran la democracia tal y como lo proclama la ingeniera constitucional y lo anuncian los padres fundadores; sin embargo, en sus vidas individuales, que es en donde todas esas ideas podrían florecer con más garantía, tales creencias democráticas distan mucho de aplicarse.

En un plano más amplio resulta ya habitual comprobar con disgusto que la mayoría de las personas, sin distinción de géneros ni clases sociales en este punto, se rigen en sus vidas por patrones muy autoritarios, prácticamente por modelos proclives a lo que hemos llamado la vida dictada.

Personas cultas y con sensibilidad política, incluso profesores de democracia, no tienen mayor problema en someter sus vidas personales a pautas dictatoriales. El yo y su conciencia buscadora, *ranger* incansable de los territorios del yo, detectan cualquier tendencia a transgredir el orden y aplican inmediatamente en su mundo interno la brutalidad de los tiranos. Creo que en este punto descansa una de las fallas del pensamiento contemporáneo, una de las grietas más dañinas para la seguridad democrática de nuestros países.

El mundo interno y su conocimiento público

Una vez que se admite que hay una parte “a oscuras” de nuestra vida que queda fuera de la conciencia, la cuestión pasa a ser cómo conocer bien esa porción de nuestra vida inteligente. Hay tres vías importantes:

(i) La manera más notable de intentar acceder a ella puede atribuirse a Freud y su psicoanálisis. Este psiquiatra y pensador ideó que la manera de llegar a ese mundo era el material aportado por los sueños y la libre asociación de ideas. El asunto era esquivar la represión de la conciencia. Freud comprendió que iba a ser arduo y toda su vida anduvo ingeniando maneras de conocer esos contenidos tan importantes.

(ii) Otra forma es la del psicodrama de Moreno. Se trata aquí de ver la vida como una realidad parecida al teatro. Todos sabemos que son frecuentes las metáforas que hablan del drama de la vida o del teatro del mundo. Y sin duda nos encontramos a diario en situaciones en las que hemos de actuar y vivir como en un escenario. Para Moreno, el psicoanálisis tiene grandes limitaciones. La primera es que se estudia al individuo en la clínica y en la situación artificial del diálogo periódico de un paciente con su analista. Se conoce el mundo con palabras y en una situación individual.

Los psicodramatistas entienden que el hombre vive las situaciones como parte activa. Y lo hace metido en papeles o roles que tiene que desempeñar en interacción con los demás.

(iii) Una tercera manera de acceder al mundo interno es la interpretación de la huella que lo no consciente deja en el cuerpo o soma de las personas. Un desequilibrio en el mundo interno siempre alcanzará el cuerpo, al soporte material de nuestra vida, y de una u otra manera se reflejará en él mediante enfermedades, deformidades o rasgos peculiares. El cuerpo registra los impulsos que proceden de esa parte de nuestra vida a la que no podemos acceder con la conciencia.

En cualquier caso ya es un progreso reconocer que hay partes del gobierno de nuestras personas de las que no se sabe bien a quién atribuir su despacho e instauración.

La afirmación de Freud de que la conciencia no gobierna su propia casa, y de que por tanto no tiene soberanía sobre el *self*, introduce la desconfianza sobre el yo como responsable del gobierno individual. Guiada por los nuevos métodos de su terapia psicoanalítica, para Freud y sus seguidores la conciencia iría iluminando ese mundo recóndito como si fuera la sala oculta del Templo de Jerusalén.

Freud pretendía colocar el *Ich* consciente del ciudadano allí donde latía y rugía el *Es* o *id*. Intentaba así ser de este modo un *conquistador*⁵ de esa parte de nuestra identidad que se movía fuera del gobierno de nuestra conciencia.

Claro que tal cosa hubiera resultado simplemente enloquecedora. Afortunadamente aquello resultó imposible, ya que el ello o *id* no era, como no lo es la vida, un bolsón o recámara sellada.

Freud comenzó su obra de investigación como un técnico de la medicina psiquiátrica o neurológica equipado con las armas de la ciencia. Es evidente que se sentía un soldado, o algo parecido, del ejército científico; una tropa que, en el campo médico, luchaba contra el dolor producido por la enfermedad mental.

La novedad en Freud fue descubrir que el individuo era gobernado por fuerzas que no se conocían hasta entonces. Y esto puso en entredicho el estudio del gobierno de las personas que se había venido haciendo por parte de los moralistas, tanto eclesiásticos como laicos. Porque una persona incapaz de gobernarse se acerca mucho a un loco, tal y como se pensaba a principios del siglo XX.

Lo que Freud venía a plantear era la necesidad de un nuevo estudio del gobierno de la vida de cada uno. Y, para ello, no confiaba en los trabajos llevados a cabo por las religiones o el derecho.

⁵ Freud se refería a sí mismo precisamente con esta palabra en español.

La crítica radical de Freud hacia la soberanía de los individuos, es decir a su poder para poderse gobernarse a sí mismos, colocaba a cualquiera bajo la sospecha de ser uno de esos personajes que no pueden responder de sí mismos.

Freud había negado la soberanía del yo a los neuróticos, con lo que es fácil imaginar cómo quien más y quien menos intentaría en todo momento demostrar que no era un neurótico. Porque si el neurótico era un irresponsable de sus actos, eso le aproximaba a los locos, a los que se les negaba la capacidad para ejercer sus derechos civiles. Los neuróticos podrían de este modo llegar a ser personas intervenidas, por usar un término de vigencia financiera, por la sociedad a través de instituciones o correccionales. No es extraño que se propagara el terror a ser diagnosticado como neurótico. Como señala Moreno, “el miedo al psicoanálisis había creado una psicosis entre los jóvenes. El miedo a la neurosis era la característica del día” (Moreno, 1993: 27).

Inherencia y contingencia

Si la vida política de Atenas estaba compuesta de inherencia y contingencia, el modo de afrontarla y de comprenderla incluía dos componentes distintos: (i) dialéctica y (ii) retórica. En cierta manera esto se asemeja a la comprensión musical del ámbito sonoro. Por una parte la melodía transcurre sobre los compases de la partitura y a través del tiempo de ejecución; por otra, la armonía atiende a la conjugación de varias voces y elementos sonoros en un mismo instante.

Una de las huellas negativas de la sociedad vigilante es la anulación de la retórica: primero se la sometió a un proceso de deterioro, depreciación y ataque, para luego proceder a su desmantelamiento en favor de la dialéctica. De las tres partes básicas de la retórica: *inventio*, *dispositio* y *elocutio*⁶, se respetó únicamente la primera, que paso a ser confiscada por la dialéctica:

Si tú pudieras volver a la vida, Marco Tulio (Cicerón), y leer ese capítulo de oro del segundo libro del *De Inventione* de (Rudolph) Agrícola, donde se muestra que la invención ya no pertenece más a los retóricos, sino que debe ser sorbida de las brillantes, ricas corrientes de los dialécticos, sin duda hallarías reposo y le darías gracias maravillosas a Rudolph,

⁶ El sabio catalán Bernat Metge (1340/46-1413) las llamaba “imaginativa, memorativa e cogitativa” (Metge, 2004).

quien tan limpiamente desenredó un nudo tan enrevesado y difícil (Harvey, 2001: 59)⁷.

La contingencia queda sujeta a controles muy férreos para evitar sorpresas y la dialéctica se erige como el arma apropiada para captar la realidad y exponerla.

El teatro del siglo XX acusa esta deficiencia quizá porque es un medio artístico que se mueve en un escenario concreto y bajo condiciones temporales, como el tiempo de ensayos disponibles, la duración de la obra, las alusiones del texto y la vida de la propia audiencia que acude a la representación. Quizá por ello el director Peter Brook insista tanto en que “el vehículo y el mensaje no pueden separarse” (Brook, 2008: 20)⁸.

La expulsión de la contingencia en la sociedad vigilante es un recurso dirigido a lograr estabilidad en la vida, dado que se concibe ésta como una lucha incesante. El control, la rigidez de un pensamiento determinado por la lógica, intenta lograr estabilidad en medio de un caos insoportable.

La ansiedad que se produce en una sociedad “deprimentemente activa” (Brook, 2008: 45)⁹, que vive la existencia como una guerra en el pleno sentido de la palabra, hace que constantemente se busque la armonía y la coherencia en el trascurso de los acontecimientos. Se necesitan pautas, métodos estables que nos den al menos una sensación de fiabilidad en nuestras vidas. No se puede existir pensando en que la vida es un caos en donde nadie puede prever lo que va a ocurrir en el momento siguiente al que estamos. Sin fijeza en las dimensiones del espacio, con un tiempo fragmentado por la ciencia infinitesimal y sin garantía de sujeción lógica, la cabeza del hombre se desintegraría. Por eso el pensamiento, incluidas aquí las artes, busca no enloquecer con la diabolización de la mente. Nuevamente en palabras de Brook: “un mundo caótico y cambiante debe elegir entre unos teatros que le ofrezcan un ‘sí’ espurio o una provocación tan fuerte que disperse sus audiencias en fragmentos de unos vívidos ‘noes’” (Brook, 2008: 44).

Los pensadores y artistas vigilantes consideran que la didáctica de los ciudadanos debe hacerse con disputa pública. Ello incluye (i) exhibir nuestros conflictos *in foro externo* y (ii) promover la confrontación dirigida a desmontar los elementos letárgicos. La educación de este tipo insiste en el aná-

⁷ “If you could come back to life, Marcus Tullius, and read that golden chapter in the second book of Agricola’s *De Inventione*, where he shows that invention in no way belongs to the rhetoricians, but must be sipped from the rich, sparkling streams of the dialecticians, not doubt you would find repose in so Sharp and splendid an argument, and give wondrous thanks to Rudolph, who has so neatly unraveled so difficult and tangled a knot”. El autor debe esta cita a su colaboradora Laura Adrián.

⁸ “The vehicle and the message cannot be separated”.

⁹ “Depressingly active”.

lisis, la pelea y el reconocimiento del vencedor-sabedor como pasos previos a un despertar, a la catarsis final. Brook así lo ve para el teatro: «El drama era exposición, confrontación, contradicción que llevaba al análisis, al compromiso, al reconocimiento y, finalmente, al despertar del entendimiento (Brook, 2008)¹⁰».

El miedo a quedarse solo

Los planteamientos de la sociedad vigilante conducen así a unos enredos y laberintos de los que es muy difícil salir.

Por ejemplo, tenemos profesores de ciencia política que explican lo que es la libertad con detalle. Lo saben porque lo han estudiado y hasta explicado, pero *ellos no lo incluyen en el gobierno de sus vidas* y optan por el falso *self* tiránico¹¹ que les reduce a estancias colmadas de represión y renuncia a la vida. Así resulta en ellos con frecuencia que “una idea, una actitud o una forma puede pasar de lo vivaz a lo moribundo” (Brook, 2008: 13).

Esta disociación, y más en una era de la ciencia, entre lo que uno cree haber entendido y lo que uno ejecuta, es una grieta muy dolorosa para el gobierno de las personas. Son obviamente renunciadas a terrores persecutorios, por miedo a agentes dañinos y a la horrible soledad insostenible. Melanie Klein (1982-1960) ha apuntado a la raíz paranoica de ese miedo a la soledad que tanto temen los sometidos, personas que renuncian a gobernar sus vidas con esa libertad profunda que tanto alaban en sus clases y recomiendan a sus alumnos. Algunos son profesores mayéuticos que se consideran a sí mismos como aquellas parteras o matronas griegas que se elegían entre mujeres que ya no podían tener hijos. Mujeres que, habiendo sido madres, se encontraban ya en edad infértil. Ya no vivían la libertad fecunda (Rinella, 2010: 233).

Es curioso que la sensación extrema de soledad sea un sentimiento que se tiene en todo momento, incluso cuando se está rodeado de amigos. Dicha perpetuidad es coherente con una concepción bélica de las veinticuatro horas diarias de la vida.

Melanie Klein considera que esta soledad “proviene de ansiedades paranoides y depresivas”. Como reconocerá finalmente la propia autora:

¹⁰ “*Drama was exposure, it was confrontation, it was contradiction and it led to analysis, involvement, recognition and, eventually, to an awakening of understanding*”. Brook se está refiriendo al teatro isabelino “cuyo ejemplo cuelga constantemente sobre nuestras cabezas” [we have this example constantly hanging over our heads].

¹¹ Un falso *self* que “no puede lograr la independencia de la madurez, excepto quizá una pseudomadurez en un entorno psicótico” (Winnicott, 1975: 225).

“esta inseguridad paranoide (es) una de las causas de la soledad” (Klein, 1988: 306). Klein detecta estos miedos ya en el bebé y los considera “ansiedades psicóticas” (Klein, 1988: 306). Son miedos casi de especie pues existen “en todo individuo”, lo que refuerza la visión vigilante de la vida. Si estas ansiedades “son excesivamente intensas... [el individuo] puede caer enfermo” (Klein, 1988: 306).

Para Klein, el gobierno del yo comienza desde el principio: “el yo existe y actúa desde el momento del nacimiento” (Klein, 1988: 306). Su explicación es que se organiza rudimentariamente un gobierno a partir del *principium segregationis* o, como ella lo llama, el principio de disociación, esa “apremiante necesidad de disociar” (Klein, 1988: 306). Esto saca a esta autora de la tradición freudiana y la hace converger con el mundo vigilante. Algo que va contra otras inclinaciones de su obra más protectoras de los componentes letárgicos de la vida. En particular el concepto de *reverie* (Bion, 1980: 59-60) que uno de sus discípulos y psicoanalizados, W. R. Bion (1897-1979), formularía más tarde.

Si los maestros de la libertad renuncian a vivir en esa condición y se someten a los miedos tiránicos de la dictadura, resulta difícil ser optimistas no sólo sobre el avance de la democracia sino incluso sobre su perduración.

Porque si el yo de ese maestro o maestra —o si se prefiere el gobierno que rige su vida día a día— está en manos tiránicas, ¿cómo va a poder mantener sus ideales democráticos a la hora de explicárselo a sus alumnos? Probablemente volviendo a esa vida disociada que los calvinistas introdujeron radicalmente en la democracia liberal y que, mediante una *hipocrésia saludable*, permite mantener un espacio público libre, aunque sea fundamentado en vidas tenebrosas.

Claro que todo esto se podía mantener oculto cuando se afirmaba que el gobierno de cada uno era un asunto privado y se entregaba a la moral y a la psicología. Ahora la teoría política lo recupera al fin y se levanta la prohibición de poderlo estudiar desde su perspectiva. En esta nueva situación, tales maestros son ante nosotros verdaderos partidarios de la dictadura tiránica como método de gobierno y así se mostrará en cualquier momento en que el equilibrio en sus vidas se rompa.

Pocos rasgos de la docencia política pueden ser más internacionales que los anteriormente descritos. Sin embargo, esto oculta una realidad más espesa y menos brillante.

Dudo que el estudio de la corrupción se pueda hoy hacer sin estas consideraciones.

Maestros de libertad, maestros de democracia

Hoy tenemos a muchos investigadores y profesores de ciencia política que se explayan en dar lección sobre las virtudes de la democracia. Esos profesores explican lo que es la libertad democrática con detalle. Y en muchos casos hablan de una democracia radical, genuina, sin cortapisas ni mistificaciones. La justifican, exhortan a elegirla como patrimonio de vida y aportan ejemplos de personajes que nos mostraron el camino con sus acciones.

Como sus alumnos universitarios se hallan en plena crisis adolescente o posadolescente, la exageración en su defensa es casi siempre un timbre de gloria para el docente. Y si el profesor se manifiesta además un tanto antisistema, puede que el viento le empuje a la consagración como santo o sabio.

Efectivamente, muchos de estos adalides de las libertades son precisamente personas que en el gobierno de sus vidas están sometidos a despotismos casi tiránicos. Y así lo han aceptado en puntos tan importantes de sus vidas como la elección de carrera, de maestros, la orientación de sus gustos, su afiliación institucional y en la elección y entrega a sus amores.

Es obvio que muchos de estos grandes defensores de la democracia no se lo aplican a sus vidas, ya que en ellas se someten a lo establecido, a las leyes de hierro, ¡éstas sí que realmente lo son!, de sus familias, sus ciudades y sus grupos de identificación. Por mucho que les duela renunciar a ejercer ciertas libertades que sienten en su alma, la mayoría rechazarán la libertad que les quiere arrastrar a un destino veraz. Ellos se introducirán dócilmente en la corriente de lo que sus mentores, amigos y conciudadanos les reclaman intransigentemente. Si el sujeto es suficientemente movido, ingenioso o con recursos, podrá recurrir a una doble vida, a una vida en el secreto de su alma, o simplemente a la amnesia inocente. Basta con detenerse a mirar a muchos de estos sujetos para ver como su sometimiento a una u otra tiranía se camufla como inmolación, sacrificio, amor sublimado, independencia o voluntad de cumplir con las obligaciones contraídas.

En muchos casos estos camuflajes se entrecruzan con amarguras, mutilaciones, congelaciones agresivas y melancolía. Con ello emerge el dolor perenne y masivo que genera ansiedad y, finalmente, depresión ante una vida fútil y sin sentido. Cuanto más rígidas se quieran mantener estas decretales, más violentos serán los conflictos en el gobierno de las personas. Así las vidas se llenan de violencia, sofocamiento y persecución. El campo afectivo, que en las familias y los círculos de amigos son especialmente intensos, se tornan muy ásperos y la vida se hace muy difícil.

En medio de este planteamiento, las medicinas o drogas para borrar los registros de la memoria inaceptable, o para debilitar los asaltos de los impul-

sos no deseados, llegan a ser muy fuertes y desde edades tempranas. Por ejemplo, si ante la inestabilidad de un gobierno individual, el personaje no quiere dormirse para evitar que se afloje su conciencia y se produzca el asalto de elementos indeseables, se utilizarán trucos que nos mantengan vigilantes¹². Y si no, drogas o medicamentos bien para fortalecer la vigilia o bien para sustituir la letargia humana por la anestesia, la narcolepsia o el sueño producido por sustancias que nos regobierren a nuestro antojo.

Si todo esto fallase, o incluso en paralelo con ello, puede que surjan los síntomas del desequilibrio mental.

Las técnicas culturales y los refuerzos ideológicos o morales, ¡y qué diremos de los eclesiásticos!, intentarán ayudar también aquí. Y se celebrará con música militar el retorno de esos individuos que se desviaron por un tiempo de su carril. Querían salir al encuentro de la veracidad, plantaban cara a los códigos vigentes: “*The soldier’s music and the rite of war speak loudly for him*”¹³

Ellos apostaban por respetar y cuidar su mundo interno. Añadamos que los castigos en este terreno de decretos rígidos son muy severos.

Ciudadela del yo

En la sociedad vigilante muchos intentos de liberación suelen acabar con un fortalecimiento de la dictadura, del Poder Ejecutivo en el gobierno del individuo. Primero, de la voluntad, a la que se acude y fortifica para defenderse contra los asaltos de los arrastres sentimentales, las pasiones y las fantasías irrefrenables. En segundo lugar, de una memoria exigente y dura que ficha y registra para defenderse de cualquier espía sospechoso que se mantenga al acecho. Y, como puede haber espías por todas partes de nuestra insincera vida, la sensación de persecución será constante.

Las instituciones y tendencias en donde confluyen las fuerzas morales, psicológicas y religiosas muestran la fortaleza de la represión. Es el caso de la familia, el machismo, el clasismo, la homofobia, el racismo o, en general, los prejuicios drásticos. Para empezar, casi todas ellas se rigen por el *principio de jefatura* y su actuación puede ser muy brutal y sus efectos visibles.

No es difícil imaginarse la cantidad de víctimas que todas estas prácticas tan antidemocráticas, y de paso tan violentas, producen en la ciudada-

¹² “Me asaltó un gran deseo de dormir, me puse de pies y paseé un poco por la dicha habitación” [*Me vénc fort gran desig de dormir, e levant-me en peus passegé un poc per la dita cambra*] (Metge, 2004: 66).

¹³ “Tocad fuerte para él la música del soldado con el ritual de guerra”. Palabras de Fortinbras, príncipe de Noruega, al recoger el cuerpo sin vida de Hamlet. William Shakespeare, *Hamlet*, Act V, Sc. II, 405, p. 418.

nía. Piénsese en el suicidio y en el millón de personas al año que se quitan la vida en el mundo con la “devastación emocional” que ello genera (Pérez Jiménez, 2011: 11).

En contra de lo que se quiere creer, la cultura en general se posicionará para colaborar en esta cruzada a favor de la salud mental y para no volvernos locos. La mayoría de lo que se valora como arte, ciencia y moral será, como ingeniosamente lo llamó Moreno, *conserva cultural* (Moreno, 1993: 157-8).

Afortunadamente también existen espíritus creadores que no aceptan esta invitación a la complicidad con el tirano. Pero, cuidado. En el campo intelectual la salida del laberinto no la conseguirán los provocadores que, a la larga, no hacen sino reforzar los mecanismos de represión y resistencia. Su rebelión es una *performance* o actuación que no produce cambios trascendentes ni duraderos. No hay que esperar mucho de esos espectáculos de masas ni de gestos llamativos que, como los demagogos, incluso pueden convertirse en canteras de tiranos: “La mayoría de los tiranos han salido simplemente de demagogos que se han ganado la confianza por sus ataques a los principales” (Aristóteles, 2004: 331).

Se puede esperar algo más de pensadores profundos y llenos de coraje cívico que apuesten, a través de la belleza, la ciencia y el buen oficio, por la libertad democrática y la sinceridad. Baste citar a Moisés Maimónides, Miguel de Cervantes, William Shakespeare, Johann Sebastián Bach, Francisco de Goya, Sigmund Freud, Alexander Fleming, Franz Kafka o Hannah Arendt.

Los maestros de libertades están muchos llenos de prácticas tiránicas. Su visión del gobierno de la vida, de su vida, canta en el valle sobre su desgracia y su hundimiento en la ansiedad y el miedo persecutorio; puede que anuncie su abandono íntimo a la depresión y a su compensación maníaca.

El clima que genera toda esta gesta constante en la cultura vigilante se apoya en último término no en el miedo a la muerte, sino en el miedo a la muerte psíquica, el *miedo a la locura*. A la desintegración esquizoide en mil fragmentos y a la disolución irreversible de la identidad. Ambas amenazas son productoras de terrores con los que, como armas implacables, padres, educadores, amigos de la *penya* en la que nos socializamos, compañeros de ideas, autoridades morales de la sociedad y, sobre todo, el monstruo sin cabeza del qué dirán, nos imponen la conducta esperada. El principio de jefatura nos avisa tan sólo con un gesto del riesgo que corremos. En resumen, el miedo a que todos nos den la espalda.

Maestros de democracia, maestros de libertades que en su foro interno viven espantados ante el riesgo de enloquecer si desobedecen. Ellos se sienten angustiados por su constante deterioro en el caldo de cultivo de la tiranía con la que, a pesar de ser demócratas, ya han comulgado.

Bibliografía

- Adrián, Laura (2012). “Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea”, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Arendt, Hanna (2002). *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
- Aristóteles (1971). *Retórica*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles (2004). *Política*, Madrid, Tecnos.
- Bion, Wilfred R. (1980). *Aprendiendo de la experiencia*, Barcelona, Paidós.
- Brook, Peter (2008). *The Empty Space*, Londres, Penguin Modern Classics.
- Calvino, Juan (1968). *Institución de la religión cristiana*, Rijswijk, Fundación Editorial de Literatura Reformada.
- De Rotterdam, Erasmo (1998). *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Freud, Sigmund (1974). “Una dificultad del psicoanálisis”, en *Obras completas*, Tomo VII, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1975). “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, Tomo IX, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Harvey, Gabriel (2001). *Rhetor, or a Two-Day Speech on Nature, Art, & Practice in the study of Rhetoric*, Londres, Henry Byneman, disponible en: comp.uark.edu/~mreynold/rhetengn.html
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- Hobbes, Thomas (1972). *Leviathan. Or, The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Nueva York, Collier Books.
- Klein, Melanie (1988). “Sobre el sentimiento de soledad”, en *Obras completas. Envidia y gratitud*, Tomo III, Barcelona, Paidós.
- Metge, Bernat (2004). *Lo somni*, Barcelona, Proa.
- Moreno, Jacob Levy (1977). *El teatro de la espontaneidad*, Buenos Aires, Editorial Vancu.
- Moreno, Jacob Levy (1993). *Psicodrama (1946-1969)*, Buenos Aires, Ediciones Hormé.
- Ong, Walter J. (2004). *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Chicago, University of Chicago Press.
- Pérez Jiménez, Juan Carlos (2011). *La mirada del suicida*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Pla, Josep (2011). *El quadern gris*, Barcelona, Destino.
- Quintiliano, Marco Fabio (1999). *Sobre la formación del orador*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia.
- Rinella, Michael A. (2010). *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, Plymouth, Lexington Books.
- Roiz, Javier (1980). *Introducción a la ciencia política*, Barcelona, Vicens Vives.
- Roiz, Javier (2003). *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Madrid, Foro Interno.

- Roiz, Javier (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Madrid, Editorial Complutense.
- Walzer, Michael (1965). *The Revolution of the Saints*, Nueva York, Atheneum.
- Winnicott, D. W. (1975). *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, Londres, The Hogarth Press.

Palabras clave

retórica – Estado – sociedad vigilante – democracia – *self*

Key words

rhetoric – State – vigilant society – democracy – self

Abstract

At the present time political theory finds itself in a globalized society where life is presented, on the one hand, full of doubts, and on the other, before an extraordinarily broad horizon. The State, a franchise of European creation, is at its peak. Its global extension confirms it as a formidable success as a mechanism of public engineering, a device that articulates our society throughout the planet. The idea is to understand the reasons for some hidden elements in its architecture. This paper reviews that new society that arose in the thirteenth: a *vigilant society*. This line criticizes the executive face of politics and recovers the tradition of the authentic and genuine rhetoric. It assumes a liberation from the assumptions currently in force in twentieth-century political science that are centered on the vigilant characteristics of the State. The new political theory defends the importance of the democratic government of the life of each person.