



Sobre la Tolerancia en la sociedad vigilante

Regarding Tolerance in the Vigilant Society

Javier ROIZ

Universidad Complutense de Madrid, España.

RESUMEN

La ciencia política de hoy trata de romper un tabú que se impuso en el siglo quince: la indagación en el gobierno de uno mismo. Para ello la teoría contemporánea está recuperando una tradición de pensamiento, el humanismo retórico del sur de Europa, que no purga la contingencia y el buen juicio de la vida pública. La cuestión de la tolerancia, tan marcada por las identidades profundas de los ciudadanos, merece una reflexión distinta desde estos nuevos planteamientos teóricos. Para una nueva comprensión de la tolerancia, que deje de lado sus componentes ejecutivos y fiscalizadores, característicos de nuestra sociedad vigilante, acudiremos a la sabiduría retórica de Maimónides y otros sabios sefardíes. A través de la inclusión de la parte letárgica del individuo en la teoría política, proponemos considerar la tolerancia como un *re-conocimiento* de los objetos nuevos que entran a formar parte del foro interno del ciudadano.

Palabras clave: Tolerancia, ciencia política, Maimónides, Estado.

ABSTRACT

Political science is currently attempting to break a 15th century taboo by delving into the question of the government of one's self. For this purpose contemporary thought is recovering from the past an approach that does not eliminate contingency or good judgement from public life: the rhetorical humanism of Southern Europe. The issue of tolerance –so profoundly influenced by the deep identities of citizens– merits a re-examination from these novel theoretical bases. For a new understanding of tolerance that leaves aside the executive and accusatory components that define our vigilant society, we will turn to the rhetorical wisdom of Maimonides and other Sephardic thinkers. By allowing the lethargic side of an individual to enter into political theory, we propose to consider tolerance as a *re-discovery* of the new objects that become a part of the internal sphere or *foro interno* of the citizen.

Key words: Tolerance, political science, Maimonides, State.

EL GOBIERNO DE NUESTRAS VIDAS

Una de las grandes transformaciones de la ciencia política de hoy es la recuperación del gobierno de la vida del individuo como objeto de estudio. Ciertamente es una paradoja que la ciencia del gobierno en todas sus manifestaciones haya tenido vetado el acceso al gobierno de cada uno, que es quizá el tema que más nos debería interesar.

La ciencia política ha dejado claramente al margen el estudio del gobierno de cada uno. Quizá por considerarlo algo oscuro e inaccesible, quizá por los miedos que genera, lo cierto es que la politología lleva renunciando desde el S. XV a abordar el estudio del gobierno interno de cada uno. Aunque se reconoce en principio, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, que la política abarca las diferentes esferas de nuestra vida, incluyendo la de nuestra vida personal, inmediatamente se insiste en la idea, también aristotélica, de que el estudio del gobierno de la vida de cada uno pertenece a la ética. De esta manera se aparta inmediatamente su contenido para ponerlo fuera del alcance de la teoría política.

En la actualidad, ya dentro de la sociedad vigilante, la ciencia política se siente capacitada para indagar en cualquier tipo de circunstancia o institución en la que aparezca el problema de quién manda y quién obedece, pero se sigue considerando que ese gobierno de la vida del individuo y su correspondiente desgobierno no le competen. Por eso cuando una persona sufre un desgobierno en su vida, se acude al maestro, al sacerdote, al psicólogo, al psiquiatra, al asistente social o al psicoanalista para que lo enmienden. Se supone que son ellos los que poseen el conocimiento competente sobre este tipo de gobierno que queda así privatizado y prohibido a la teoría política.

Correspondientemente fenómenos como la corrupción, la tolerancia o la culpabilidad quedan afectados por la psicología o entendidos sólo como temas de la moral. Sin embargo el vocabulario que utilizan los psicólogos y educadores, con palabras como represión, censura, mecanismos de defensa, ataque, pérdida, autoridad, tiranía, libertad de asociación y culpa, nos habla de la sustancia política que manejan y con la que inevitablemente se encuentran. A fin de cuentas el mito de Edipo, tan central para el psicoanálisis, se refiere a un hombre que quería ser rey y tenía una tarea cívica que cumplir.

Afortunadamente en la teoría política contemporánea se está recuperando aquella tradición democrática del sur de Europa, la tradición humanista retórica, en la que la contingencia no quedaba purgada de la vida pública. El gobierno de la vida de cada cual se consideraba por tanto un tema central de la ciencia de la política.

La idea de los rétores de que cada uno llevaba dentro un espacio público era coherente con la percepción ateniense de que existía algo así como una ciudad interior en cada uno de los ciudadanos. Esta es la visión que perduraría en la conciencia republicana europea y que saltaría con fuerza en la ideología de los revolucionarios ingleses del siglo diecisiete en su expresión de la ciudad como *man writ large*.

Los maestros rétores pensaban que había tres maneras de pasar un trozo de vida de una persona a otra: la ejecutiva o demostrativa, la legislativa o del pensamiento y la del foro judicial o vía del buen juicio.

Esto significaba darle importancia a la diferencia entre el hablar (*loquor*, la locuacidad) y el decir (*dicere*), y que todavía hoy se evidencia en expresiones populares del tipo: –“Ha hablado el presidente de Gobierno”. –¿Y qué ha dicho?”.

En esta tradición democrática la acción del ciudadano era el resultado de múltiples fuerzas y contribuciones que no eran siempre externas, sino que a su vez también venían de

los componentes de su identidad personal *in foro interno*. Quizá quien mejor ha sabido afrontar este asunto haya sido Hannah Arendt en su obra maestra y póstuma *La vida del espíritu*¹.

En esta visión de la política, la tolerancia no queda privatizada como *cuestión moral*. Ciertamente que la moral admite el adjetivo de *pública*, con lo que parece recuperar una cierta dimensión directamente política, pero esto es sólo una pequeña concesión para ocultar las deficiencias que esta terminología produce. Cerrar el gobierno del individuo a la teoría política significa mutilar el análisis de la vida pública.

El tolerar o no tolerar, es decir el admitir a alguien en el espacio común o expulsarlo del mismo, el repudio o el reconocimiento, el desdén o el prestigio, el otorgamiento de ciudadanía o la expulsión, el despotismo organizador, no pueden quedar reducidos, bajo esta consideración de la moral o la ética, a acciones racionalizadoras de la política. Intentar entender la tolerancia desde la moral desvirtúa la realidad y limita de manera severa la reflexión política.

Por el contrario si se recupera el gobierno de la vida de cada uno para la teoría política, la cuestión de la tolerancia permite de inmediato una reflexión distinta porque se revela como un aspecto central del gobierno de la ciudad.

IDENTIFICAR Y RECONOCER

Un punto central es la identificación. Tolerar a alguien como miembro de nuestra ciudad implica reconocer que es en alguna medida *como nosotros mismos*. Ello quiere decir que, si se hace preciso, podremos sentirnos idénticos a ellos. Si llegase, pues, a ser necesario, podríamos compartir con ellos algún tipo de identidad; llegaríamos a sentirnos *como ellos*, partes de lo mismo o sencillamente *uno sólo con ellos* en algún extremo de nuestras vidas.

Esta identificación se suele hacer con la ayuda de símbolos (*sym-ballein*) que (frente al *dia-ballein*, lo diabólico) reúnen elementos de nuestras ciudades externas e internas y nos permiten percibirnos a nosotros mismos como una entidad gobernable. Somos así algo reconocible en medio de los vendavales del tiempo disgregador que no cesa de desgarrar nuestras vidas y su estabilidad.

Ello quiere decir que esas personas que conocíamos como existentes en nuestro entorno pasan ahora a ser sentidas como partes de nuestra ciudad interior y de la ciudad exterior. Esto es lo que Sheldon S. Wolin quiere decir con su *re-conocimiento* y que implica sentir y aceptar que alguien es miembro de nuestra ciudad y además aparece también *in foro interno*, dentro de nuestra ciudad interior.

Para poder llegar a este reconocimiento hacen falta condiciones especiales, pues, dado que trae consigo cambios amenazantes, a veces se convierte en un proceso traumático. Identificar-se con alguien trae consigo reconocerle como componente de nuestro mundo interno o, en palabras republicanas, de nuestra polis interna; y eso son palabras mayores.

No es extraño que para llevarlo a cabo se utilicen con frecuencia ceremonias sacrales, conmemoraciones, condecoraciones o se erijan monumentos públicos. A veces, no pocas, se precisan sacrificios públicos que abran paso a estas incorporaciones.

1 ARENDT, H (2002). *La vida del Espíritu*, Barcelona, Paidós.

Los países democráticos intentan obviar estas violencias o aminorarlas. Se usan para ello mecanismos institucionales que unas veces aprovechan prácticas rituales preexistentes, otras aceptan costumbres basadas en la experiencia política o puede que incluso se extraigan a partir de hallazgos de la oratoria.

No obstante, con frecuencia estos fenómenos identificatorios requieren grandes costes humanos en luchas, desarraigos, vejaciones, exilios, destierros, guerras civiles u odios entre vecinos. Las pugnas por mantener una identidad mínima es un ingrediente esencial de la vida pública y bajo ello se esconde el miedo a la locura, el terror a la psicosis. El miedo a la muerte psíquica es probablemente más fuerte para el ser humano que el miedo a la muerte prematura. A diferencia de lo que ocurre en la tragedia clásica, se trata de “un mal que se debe no a causas de origen metafísico o natural”, puesto que el hombre es aquí “víctima de sus semejantes”². El protagonista Josef K de *El Proceso* de Franz Kafka acepta por fin la muerte que le llega porque al menos ya entiende lo que le está pasando y sabe que no se va a volver loco; sabe que conservará la libertad de juicio, frente a la locura que le ha amenazado desde el principio³.

La modernidad, en su carrera sin freno hacia la luz, se ha topado con un descubrimiento que puede significar el final de su alocada carrera. Hoy sabemos que el motor central de la acción pública no es sólo el miedo a la muerte prematura y violenta, sino también el *miedo a la locura*. Los ciudadanos encontramos múltiples excusas para poner en riesgo nuestra vida por una nimiedad, como por ejemplo que alguien nos adelante en la autopista, o por una simple apuesta. Igualmente adoptamos con frivolidad hábitos nocivos para la salud o practicamos deportes de riesgo; pero difícilmente admitimos que se ponga en cuestión algún componente de nuestra identidad más profunda como la edad, el sexo, la familia, la localidad, el aspecto físico, la raza, la religión o un emblema; ante un cuestionamiento de este tipo, las personas saltamos como movidos por un resorte y no dudamos en arriesgar nuestra integridad física. Así acudimos a defender banderas y corremos tras los ídolos, aunque ello nos pueda costar la vida, por defender nuestra identidad.

No creo que el término tolerancia pueda estudiarse sin liberar por fin nuestra conciencia de lo público. Es preciso levantar de una vez esta prohibición despótica sobre la teoría política que le impide contemplar el gobierno de cada uno como materia propia de estudio.

LA INTERMEDIACIÓN JUDÍA

En la Europa medieval del S. XII, en donde religión y gobierno se entrelazan, y en ocasiones se funden, ya se plantea con fuerza el problema de cómo abordar el estudio de lo público de una manera secular.

Por sus circunstancias especiales de preparación letrada y por su capacidad por poner en comunicación las dos Europas, la griega y la latina, las comunidades judías producirán en el S. XIII un diálogo entre ellas que anticipará las futuras polémicas del S. XIV en la teoría política cristiana.

2 PÉREZ-MÁRQUEZ, R (2007). “*El Proceso* de Kafka desde la retórica”, *Foro Interno*, nº 7, Madrid, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, p. 103.

3 *Ibid.*, p. 114.

En el s. XIII se produce un choque en el mundo judío de la Europa occidental entre los asquenazíes y los sefarditas. Es una pugna que plantea el contraste que se va a dar entre dos maneras de plantear lo público: la dialéctica gótica y la retórica humanista, estableciéndose un forcejeo que culminará en el siglo dieciséis con Pierre de la Ramée, *Petrus Ramus*, y el empuje definitivo del cristianismo calvinista a favor de la dialéctica.

A comienzos del s. XIII, la visión asquenazi comienza a enfatizar el contenido visual del saber, el conocimiento como resultado de la aplicación de la luz y, también instrumentalmente, del análisis como método.

Los rabinos sefarditas se encontrarán con una oleada de saber que deja a un lado el oído para abordar el conocimiento con la luz de la información y de la razón. Se lleva a cabo el desmontaje de los objetos de estudio para que la vista pueda acceder a todos los recovecos de la pieza estudiada. El análisis es así el método adecuado para abrir paso a la luz. Ellos, por el contrario, están en contacto con una tradición humanista mediterránea, son en parte su producto. Hay que comprender que, en Sefarad, la obra de Aristóteles es ya conocida en el S. XII, así como la tradición de los maestros griegos que les han llegado a través de Alejandría, Sicilia y el Islam. Un mundo griego no amputado por las luchas con el mundo latino, que por eso recoge autores como Filón de Alejandría o Themistius. Por el contrario, el mundo gótico que ya asoma impone con severidad el predominio de la vista sobre el oído, y se prepara para la tergiversación y posterior expulsión de la retórica de la ciencia política. Se acerca un mundo público regido por una ciencia que atiende la inherencia y purga la vida pública de contingencia a fin de convertirla en objeto de estudio fiable.

No obstante, en Europa se conservará una tradición humanista del sur que no considera que la luz sea siempre el arma decisiva de la verdad. Es más, se piensa que la luz puede ser un instrumento para evadir las penumbras inquietantes. En este sentido, la exclamación de King Claudius al sentirse descubierto por su horroroso crimen es muy expresiva: "Give me some light, Away!". A lo que su comparsa Polonius respalda con su: "Lights, lights, lights!"⁴.

Estas dos maneras de abordar el conocimiento de lo público, y por tanto el de nuestros convecinos, implican maneras muy distintas de plantearse el gobierno del individuo. De una parte, se admira la capacidad dialéctica que busca lo diáfano para abrir paso a la vista; y, de otra, la manera retórica en donde la contingencia, los cambios cotidianos y los afectos siempre fluyendo, inclinan al hombre al uso del oído.

La tradición sefardí defendía con ahínco la importancia del buen juicio cotidiano frente a las grandes definiciones, distinciones conceptuales inherentes que con frecuencia les traían el disgusto de los dogmas a los que se les quería someter y convertir desde los dos grandes imperios de la época: el cristianismo y el islam.

El avance de la visión cristiana de la vida, facilitada por su victoria militar en occidente, irá entrando en la península ibérica y debilitando la visión sefardí de lo público. Esta comprensión sefardí queda poco a poco arrinconada por la llegada de esas ideas asquenazíes que anuncian lo que se viene encima con el predominio del cristianismo. Será en el se-

4 SHAKESPEARE, W (1951). *The Complete Works*, edición de Peter Alexander, London, Glasgow, Collins, p. 1052. La cita pertenece a *Hamlet*, acto tercero, escena segunda.

ñorio de Montpellier y en Cataluña donde en parte se abra la puerta a esta manera cada vez más dialéctica de pensar y de afrontar la vida pública.

La vigencia del saber asquenazí salta a los ojos en la opinión de Isaac ben Shesheth. Este rabino sefardí se muestra entusiasmado con los maestros del norte. Así la ciencia gótica, frente al saber de oídas de Maimónides —el mismo que encontraremos después en *El Quijote*, busca otra modalidad de conocimiento que se asocia a la luz que penetra y evidencia, es decir a la apoteosis dialéctica y visual⁵:

La gran luminaria R. Salomón [Rashi] ha arrojado luz sobre las más oscuras profundidades del Talmud, ninguna materia escondida le resultó oscura. La segunda luminaria fue Rabí Jacob Tam. En la dialéctica [*pilpul*] no ha habido nadie como él desde el cierre del Talmud. El Talmud estuvo bien organizado y fluido en su boca, [él] fue el *Sinai* que arrancaba las montañas y las molía unas contra otras, esto es, un erudito y un dialéctico. Todos los sabios deben temblar ante su *pilpul*, su profundidad de penetración y la anchura de su entendimiento. Todos los demás sabios franceses son grandes estrellas; vivimos de lo que viene de su boca y bebemos de su agua...”⁶.

DIALÉCTICA Y RETÓRICA

La segregación de dialéctica y retórica, completada en el S. XVI por Petrus Ramus, significó la purga de la contingencia y su expulsión de la reflexión política. Los llamados *adfecti* por Quintiliano quedaban fuera de la búsqueda intelectual de la verdad en el ámbito de lo público. Con ello la sociedad cristiana se embarcaba en una especie de higienización del pensamiento y, a la postre, de pasteurización de la política.

De este modo el ciudadano poco a poco llegará a ser un *ciudadano vigilante*.

Reducir el ciudadano a un personaje vigilante tendría como resultado amputar su parte letárgica, es decir aquellos ámbitos en los que la parte ejecutiva del gobierno del individuo pueda quedar inundada, y sin control consciente, por el resto de su ciudad interna.

La mutilación de la letargia consigue identificar al ciudadano con un personaje en vigilia constante, consciente, en actitud analítica, con los ojos abiertos hacia el mundo exterior.

El resultado es un fortalecimiento del control ejecutivo en el gobierno del individuo. Es como si se preparase una democracia pública sobre la seguridad de un refuerzo ejecutivo de los gobiernos de cada persona.

Naturalmente que esta contradicción no es tal porque en la democracia calvinista, que es la vigente en la sociedad contemporánea, el gobierno de los individuos no se considera un asunto público, sino un asunto privado que compete a la ética, a la religión, a la psi-

5 Najmánides también se inclina por lo visual y su impacto: “las cosas feas suscitan fealdad en el alma y confunden el intento del corazón puro, pero cuando [la fealdad] se le oculta al ojo que ve, no hace daño”. RAMBAN (NACHMANIDES), (1976). *Commentary on the Torah, Deuteronomy*, traducción y edición de Charles B. Chavel, New York, Shilo Publishing House, p. 287.

6 SHESHETH, IB (1997). “Responsa n° 394”, citado in: ZIMMELS, (1997). *Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*, Hoboken (New Jersey), Nueva York, Ktav Publishing House, p. 25.

cología, a la psiquiatría o a la asistencia social. En cierto modo, en la democracia vigilante que hoy se ha extendido por el planeta gracias al vehículo del Estado —una franquicia de la Europa occidental— el gobierno de cada uno de nosotros no es asunto de reflexión política. Es más, está claramente prohibido mirar hacia ese foro interno que constituye parte esencial de nuestro gobierno individual. De ahí que nadie pueda alegar mucho contra un líder político que sea demócrata en el parlamento pero un tirano en su casa o en el partido.

TOLERAR

De acuerdo con lo anterior, el ejercicio de la tolerancia queda situado ambiguamente en terreno privado, pero con la complicación de que los efectos de esta virtud, sea moral o cívica, son claramente públicos.

La tolerancia entendida como virtud cívica queda en la democracia vigilante entregada a la responsabilidad de la conciencia, del control consciente sobre nuestros actos, expresión ésta que no se sabe bien si se refiere a actos que se ejecutan según un plan de conducta previsto y aprobado por el yo o a hechos que se precipitan de dentro afuera sin saber bien por qué se han producido o quién los ha autorizado.

Como consecuencia de este planteamiento, surge el problema de la inclusión en el grupo o, en caso extremo, en el gran grupo o *multitud*. Los teóricos modernos son conscientes de que el gobierno del individuo se resiente en estas situaciones hasta hacer imposible a veces su control racional: René Descartes y Gustave Le Bon están en esta línea. Por eso, en cierto modo, los científicos modernos más que interesarse por el gobierno del ciudadano se interesarán por el desgobierno de los individuos en sus vidas privadas.

Cuando el problema de los individuos se integre —en el sentido matemático del término— y aparezca el Estado, o la sociedad, los resultados serán públicos. Y sobre eso es sobre lo único que la ciencia política de hoy quiere actuar de forma global y sobre lo que la teoría política convencional pretende reflexionar. Un desgobierno de una persona en su vida personal no es tema de reflexión teórica, a menos que toque lo colectivo, lo externo en donde se afecte a los demás. También interesará cuando se trate de un desgobierno colectivo o de una acción de un líder con trascendencia estatal o social.

Hoy se está viviendo en la ciencia política una tímida vuelta al concepto. Tras la decepción de una ciencia exageradamente concreta, la esterilidad de la investigación actual está empujando a una reapertura de la reflexión teórica.

El asunto es que hoy no resulta fácil hacerlo, estando como estamos en medio de unos ámbitos institucionales y públicos que se levantaron arquitectónicamente con unos planos góticos aún vigentes.

LA SOCIEDAD VIGILANTE

Las guerras civiles europeas han ocultado la coherencia lógica de la sociedad vigilante engendrada en los S. XIII y XIV. Una sociedad que dará como producto excelso el Estado. Esta franquicia de la Europa occidental está articulada en un mundo cristiano que reverencia el territorio y asume la articulación laica de la vida pública. Esta construcción, que nosotros hemos llamada gótica, de la sociedad vigilante traerá consigo una nueva visión de lo público.

Este nuevo tipo de sociedad se aceptará a partir del renacimiento en toda Europa y, más tarde, junto con el Estado, se extenderá triunfalmente por todo el planeta.

Revisar conceptos como el de *tolerancia* es por tanto introducirse en un laberinto, sobre todo si no nos salimos antes de ese mundo gótico que genera tanto la sociedad vigilante como el Estado omnipotente. Se trata de un paso que dará Europa occidental y que, desde una perspectiva judía medieval, no dejaba de ser una apuesta por los ídolos, una inclinación a la idolatría. De ahí el rechazo de algunos grandes maestros como Maimónides hacia ese tipo de vida política en la que el conocimiento es poder y se cobra por enseñar lo más excelso.

El mundo gótico surge en torno a la Borgoña y se afirma en el norte de Francia. Llega a los Países Bajos y se amplía al territorio que encierran el Rin y el Elba. Pasa también con fuerza y radio a Inglaterra y a toda *Hispaniae*. Baja con arrebato al sur, mientras que no sube a los países escandinavos ni llega en Italia más allá de Milán. La sociedad gótica y el Estado son por tanto creaciones no del norte, sino de la Europa occidental. Su proyección atlántica será más tarde un elemento decisivo en su evolución y en su afianzamiento megapolítico.

Por otra parte, el éxito cristiano en su expansión por la Europa occidental y su victoria sobre el Islam consagrará este tipo de sociedad como la más apta para organizar la vida pública y para repensar la ciudad, eliminando otras tradiciones alternativas.

Lo que no se ve tan claramente es que esta creación política implicaba una definición rígida de lo que es un ciudadano, su entidad psíquica y su dimensión moral.

La aparición de la sociedad vigilante trae consigo la purga del pensamiento de los elementos de la contingencia: emociones y pasiones. Igualmente se expulsará del ámbito público, por considerársela negativa, la letargia del ciudadano: un avance decisivo será la identificación de actividad mental con pensamiento⁷. El alzamiento de la hegemonía del principio de identidad aristotélico en Europa, despreciando por el contrario los ingredientes retóricos de su pensamiento y la vinculación del logos con la poética, va acompañado de la dictadura de la vigilia sobre la vida. Algo así como lo que Sigmund Freud decía buscar con su trabajo: “la dictadura de la razón, su afirmación y su defensa”⁸. Actuación llevada a cabo de manera rotunda por Pierre de la Ramée, Petrus Ramus, en el siglo dieciséis, dictando la expulsión del teatro de la universidad y el vaciamiento de la retórica de su capacidad de *inventio*. Todo ello consume el imperio de la dialéctica sobre el gobierno de la vida de los ciudadanos. La inherencia se establece como el corazón de la reflexión pública, mientras que la contingencia se queda fuera de la teoría política. Freud rectificaría esta actitud científica, pero eso no lo ha hecho la ciencia política del siglo veinte.

NUEVA VISIÓN

La tolerancia como concepto político necesita una nueva comprensión. El concepto de tolerancia se ha inclinado siempre en el pensamiento moral hacia la vertiente ejecutiva de la vida y, como mucho, en cierta medida a la vertiente legislativa. Una parte ejecutiva

7 El paso lo da con gran maestría y seguridad intelectual René Descartes y esto se explicita claramente en los lógicos de Port Royal que titulan su obra *La logique ou l'art de penser* en 1662. Para ellos el pensamiento abarca tanto a las ideas más simples, como al razonamiento o al juicio; juicio ya tomado en un sentido de criterio discriminatorio y lejos del buen juicio retórico. HOWELL, WS (1999). *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, Bristol, England, Thoemmes Press, p. 355, ésta es una reedición, la obra se publicó originalmente en Princeton University Press en 1956. Debo este detalle a Laura Adrián.

8 FREUD, S (1972). “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” (1932), in: FREUD, S (1972). *Obras Completas*, traducción de Luis López-Ballesteros, tomo VIII, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 3199.

que se asienta en la voluntad y la memoria; y otra legislativa que, en el foro interno del individuo, viene representada por el pensamiento.

Tolerar, como verbo, viene siempre vinculado a un acto de voluntad, eso sí informado por la memoria. Los archivos (de *arjé*, principio o esencia de las cosas) de nuestra experiencia que nos aportan la información necesaria para tomar decisiones sobre el qué hacer o no hacer.

Ahora bien este concepto cambia mucho cuando lo miramos desde una perspectiva retórica. Para los rétores, la vida pública incluía la contingencia del día a día, del momento a momento, con todos sus impulsos y pasiones. Para afrontar esos afectos se cuenta con el juicio, el buen juicio cotidiano que cada ciudadano ha de ejercer.

Los individuos tenemos la capacidad, casi se puede decir la necesidad para vivir, de juzgar de continuo a personas, eventos y objetos, con la intención de hacernos explicable la vida para nosotros mismos y para los demás. Ese juicio nos atañe a cada persona, lo que nos plantea la necesidad de analizar cómo se realiza tal juicio cuando vivimos día a día. ¿Con qué garantías se hace? ¿Con qué procedimientos? ¿Cuáles son los agentes involucrados en tales juicios?

Naturalmente esto nos lleva a un planteamiento de la tolerancia considerada como una virtud –o vicio– perteneciente al foro judicial, *in foro interno*; claro que este foro sólo puede llamarse así en la tradición retórica en la que no ha sido privatizado el gobierno de cada individuo.

Una cosa que no debemos olvidar –y así lo señalamos ya al principio de este trabajo– es que para Moisés Maimónides (1135-1204), el *segundo Moisés* para buena parte del judaísmo, el gobierno de la vida de cada uno era objeto de estudio para la ciencia y el arte de la política.

NECESIDAD DE ÍDOLOS

Comentaba un sabio sefardí, Moisés ben Nahman, Nachmanides o Ramban (1194-c. 1270), que el ídolo es un objeto mental que nos arrastra con fuerza de tal manera que a la postre nos deja vacíos y sin criterio: “El ídólatra esta vacío de consejo, *no tiene ni consejo ni entendimiento*, sino que sólo camina detrás de su ídolo y siempre niega *el Glorioso Nombre*”⁹.

Los grandes ídolos de la política occidental caen ciertamente en esta categoría. Una de las habilidades públicas más frecuentes para intentar construir identidad es la idolatría¹⁰. Entre los modernos Francis Bacon, quizá por su extraordinaria sensibilidad humanista, reconocía su existencia; él sabía de su importancia en la política y de su variedad¹¹: “The idols and false notions which are now in possession of the human understanding, and have taken deep root therein”¹². “There are four classes of Idols which beset men’s minds...the first

9 RAMBAN (NACHMANIDES) (1976). *Op. cit.*, p. 365.

10 “Todo flirteo con la idolatría sirve como una invitación abierta a la locura”. OLSON, G (2007). *Abysmal. A Critique of Cartographic Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, p. 186.

11 BACON, F (1960). “Aphorisms”, *The New Organon and Related Writings*, Book One, III, edición de Fulton H. Anderson, Indianapolis, New York, The Bobbs-Merrill Company, p. 39.

12 *Ibid.* (Aphorism XXXVIII), p. 47.

class *Idols of the Tribe*; ... the second, *Idols of the Cave*; the third, *Idols of the Market Place*; the fourth, *Idols of the Theater*”¹³

Los ídolos dan la oportunidad para intentar concentrar o al menos paliar la tendencia constante hacia la perdición en la que el ciudadano está sumido. Para el individuo los cambios en su cuerpo, en su entorno, en la edad suya y de los demás, la volubilidad de lo que significa la ciudad y la acción perpetua incesante de todo lo vivo le pueden sumir en un malestar insoportable; una situación en la que constantemente le va a costar reconocerse como algo idéntico a sí mismo. Entre otras razones porque no lo es, nunca nadie es igual a sí mismo; a no ser que nos elevemos al terreno de la abstracción o de la realidad creada por el hombre para poder moverse en ella con referencias estables.

Es como vivir en medio de un vendaval irrefrenable. Los anclajes del verbo ser, de la afirmación de las esencias y de los universales medievales, todo apunta hacia esa necesidad de supervivencia; de poderse identificar con algo que, a pesar de todo, no cambia y es igual a sí mismo. La *Metafísica* de Aristóteles es quizá la obra decisiva a este respecto y, por eso, podría ser fácilmente considerada la obra de más trascendencia política para la cultura europea posterior.

En cierta medida la existencia de esencias, de seres que, a pesar del cambio incesante en todos los órdenes, sigan siendo iguales a sí mismas, es un requisito para mantener la cordura. Que un bebé sea idéntico al anciano que será después, significa una afirmación protectora contra la volubilidad de la vida y contra la dispersión; elementos naturales que impedirían si no que nos conociésemos y re-conociésemos a nosotros mismos y a los demás. La identidad afirma un tiempo presente que se puede parar perpetuamente y en el que los ciudadanos pueden referirse a las cosas y a las personas como si éstas continuaran siendo la mismas antes y después de empezar a hablar.

Lo contrario sería la psicosis irreversible o muerte psíquica de las personas. Los ciudadanos se perderían en el estallido en fragmentos de su ser y del de los demás entes que les rodean, sean sus conciudadanos, las instituciones con la que se relacionan, las ciudades o las cosas. Una característica por tanto de la ciudad y de los ciudadanos es el crear o conservar grandes cantidades de identidad para evitar este peligro constante.

En este trabajo de *generar identidad como una necesidad pública* para salvaguardar la ciudad, los ídolos son importantes. Ya no se trata sólo de símbolos que en el terreno de la comunicación congregan nuestros elementos más dispersos para dotarlos de algún sentido aprensible por nosotros. Los ídolos van más allá, puesto que son objetos públicos que arrastran a las personas porque les ofrecen potentes bienes identitarios. Anuncian grandes cantidades de identidad, ¡un bien siempre tan necesario y apreciado!, a la vez que con esa promesa arrastran a las personas mediante medios tiránicos, pues les hacen que para ello suspendan su capacidad de juicio. Cuando lo hacen, quedan a merced del poder despótico de un deseo momentáneamente satisfecho y, frecuentemente, con manifiesta violencia.

El atractivo de los *ídola* suele estar en la dureza del deseo que aplacan y, como ocurre con todos los deseos ancestrales movidos por miedos fundamentales, obviamente mantienen su fuerza de manera brutal y sin matizaciones. El deseo de identidad acude con violencia a por el *idolus* para calmarse y éste le ofrece una satisfacción abundante y drástica a cos-

13 *Ibid.* (Aphorism XXXIX) pp. 47-48.

ta de despreciar su pequeña o mediana capacidad de juicio. Los pequeños valores que el ciudadano haya logrado a lo largo de su vida, el fair-play, la no discriminación, el que gane el mejor, el principio de excelencia, mantener la verdad de las pruebas, todo ello puede quedar suspendido y traicionado en un momento o de la noche a la mañana por la necesidad de seguir y perseguir a este ídolo que nos deja por eso sin consejo ni entendimiento, cerrados al buen juicio y consecuentemente al borde o ya directamente en manos de la omnipotencia/impotencia humana.

Tiene razón Najmánides al considerar que estas personas negarán al Glorioso. Obviamente el reconocimiento de Yahveh es una afirmación de la expulsión de la omnipotencia del mundo y una aceptación de la limitación del hombre. La omnipotencia/impotencia que las acciones identitarias traen sobre la acción pública las hace proclives a la tiranía, y con ella los deseos parecen hacerse realidad por arte de magia, mediante mecanismos artificiales bruscos, súbitos y sorprendentes. Los deseos ancestrales tienden a ejecutarse y ni que decir tiene que las identificaciones con los ídolos generan a su paso enormes cantidades de violencia despótica, abusos evidentes e irrefrenables. Con mucha frecuencia dejarán al individuo y a las comunidades sumidos en una desastrosa infertilidad. Los individuos y las ciudades se quedan así al final vacíos y los deseos a la postre ni se atemperan ni se aplacan.

EXISTENCIA Y RE-CONOCIMIENTO

La existencia de los demás aporta una limitación saludable, una ayuda a salir de la esterilidad de ese binomio omnipotencia-impotencia antes mencionado. Pero entender y sentir que esos objetos externos, sean personas, ideas o instituciones, son partes de nuestra identidad, objeto de nuestro foro interno, implica re-conocer. Ello allana las cosas porque al sentirlos como parte de nuestro mundo, nos evitan los miedos externos, las alertas ante lo que es extraño. Pero a su vez se tiene la inconveniencia de que, al ser objetos nuevos y probablemente activos por sí mismos, *pueden escapar de nuestro control y resultar amenazantes* como elementos que son parte de nosotros mismos pero sobre los que no tenemos un control lo suficientemente consolidado como para despreocuparnos. Si se mueven por su cuenta o se activan, pueden poner en peligro directamente nuestra estabilidad y convertirse en serias amenazas a nuestra ciudad interna. Se está entonces a un paso de una existencia persecutoria y cargada de ansiedad.

Por ello el reconocimiento de objetos nuevos de nuestra identidad no es tan simple. No consiste en dar un decreto legal que los establezca o les conceda el estatus de nacionales o de firmar un documento que les acepte como miembros de la familia. El re-conocimiento requiere que esos objetos entren no sólo en el mundo de nuestra vigilancia sino también de nuestra letargia, y que puedan conmovernos profundamente e influenciar nuestra acción pública con gran fuerza sin que intervengan en ello las autoridades de nuestra vigilia, es decir, nuestra memoria y nuestra voluntad. Uno puede recibir una nacionalidad, nacionalizarse en un país extraño, pero ello no garantiza que nos vayamos a emocionar con sus himnos; podemos aceptar la igualdad de la mujer, pero eso no asegura que nos sintamos bien con su equiparación social al hombre; se pueden aceptar los derechos de una minoría, pero ello no implica que toleremos que nuestros hijos se hagan de esa minoría que nos aparece legal.

VER O DETECTAR

El ver al otro ya es un paso importante en la convivencia. No siempre positivo porque esa visión puede resultar en ocasiones pura detección a efectos defensivos o precautorios.

La no visión del objeto tampoco puede asegurarse que sea ni positiva ni negativa, ya que puede ser sencillamente un ataque que pretenda negar la misma existencia del objeto de acuerdo con el proverbio inglés *out of sight, out of mind* (fuera de la vista, fuera de la mente). Son síntomas de la convivencia que, sin valorar antes la contingencia, no pueden enjuiciarse.

El mundo gótico trae consigo un mundo fundamentalmente visual. Una ciudad en la que la vista tiende a prevalecer sobre el oído. Coherentemente con la definición aristotélica de la polis como habitat integrado por círculos concéntricos, el emblema de la plaza representa mejor que nada esa concepción de la vida pública como ámbito visual en el que se habita en un espacio diáfano en donde todo el mundo es capaz de ver a todo el mundo. Un entendimiento cristiano de la ciudad muy alejado del de Maimónides para el que la ciudad estaba compuesta por un conjunto de patios y callejuelas¹⁴.

El ejercer la tolerancia en la sociedad vigilante está siempre asociado a un acto consciente, es decir a un acto de voluntad informado por los registros y archivos de la memoria. Ello supone que todo se hace desde una afirmación de la conciencia como soporte de la vida democrática. En principio nada habría que objetar a este planteamiento ya que democracia y conciencia son inseparables. Pero, leída esta situación no desde las presencias sino desde las ausencias, el resultado es otro.

Cuando alguien tolera algo o a alguien, tal y como se suele expresar en el lenguaje de todos los días, en cierto modo se comete una traición a los principios democráticos; sobre todo si se realiza como un acto voluntario del sujeto o del grupo institucionalmente representado. Hacerlo así reduce el ser del ciudadano a sólo aquello que se considera consciente.

Todo lo que no sea consciente quedará fuera de consideración y sin representación parlamentaria en nuestra ciudad interna. Es el *mutos* que menciona Giambattista Vico.

Obviamente en la lengua española esto se agrava con la desafortunada introducción del término *inconsciente* en el que, con el prefijo *in-*, que significa tanto inclusión como negación, se da a entender que ese inconsciente es tanto lo no consciente como algo incluido, y más pequeño, que el gran y expansivo consciente siempre en crecimiento alimentado por la avidez de saber del sujeto ilustrado.

El gobierno del ciudadano vigilante se desempeña sin tener en cuenta a todos esos componentes de la identidad que, por la razón que sea, no tienen representación parlamentaria, es decir no aparecen registrados como electores, en el mundo de la vigilia. De esta manera muchos componentes fundamentales de la toma de decisiones del individuo, elementos a veces decisivos para precipitar la aparición pública y humana, quedan fuera de consideración —no cuentan— o proscritos porque no se hallan registrados en la vigilia del individuo. En palabras unívocas de Bernarda Alba a Poncia: —“Mi vigilancia lo puede todo”¹⁵.

La existencia en los sueños, en el mundo oscuro —oscuro para las mentes vigilantes— de los deseos, las fobias, las obsesiones, las compulsiones irresistibles, de los gustos y necesidades ancestrales (los *Acheronta* de Virgilio y de Freud), quedan de este modo fuera de

14 ROIZ, J (2007). “Maimónides y la teoría política del sur de Europa”, *Working Papers* n° 262, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, p. 16ss.

15 GARCÍA LORCA, F (1997). *La casa de Bernarda Alba* (1936), Acto Tercero, Madrid, Cátedra, p. 187.

la realidad de la política que transcurre en la ciudad interior que encierra cada individuo, según los republicanos.

En este desplazamiento de la responsabilidad del gobierno del individuo se encuentra el origen de alguna de las perversiones democráticas actuales más frecuentes. La más importante es la suplantación habitual del juez por el fiscal. Es así como, dentro de la ciudad interna (*in foro interno*), el gobierno de la ciudad se desplaza hacia el ejecutivo, que es hoy la máxima estrella, en convivencia con un legislativo narcisista y escolástico. Como resultado final, se produce así un régimen vigilante.

ORIGEN DE LA SOCIEDAD VIGILANTE

El siglo veintiuno se muestra abiertamente a favor de una sociedad que podemos llamar vigilante. Quizá mejor debamos 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 lucha¹⁶; (ii) *el saber es poder* y por ello la pedagogía y sus instituciones caen inevitablemente en el campo de lo político y sus pugnas¹⁷; (iii) *lo esencial de la vida es el tiempo de vigilia*, la letargia es asociada a pérdida de vida¹⁸ y directamente considerada como 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*¹⁹, la vida fluye siempre hacia adelante, e inconfesadamente más pronto o más tarde hacia abajo.

Este tipo de sociedad cristaliza en un mundo gótico y sobre los restos aún calientes de un amplio espacio imperial romano. Basta observar en Europa el rastro cisterciense y el de las catedrales góticas para comprender la ambición descomunal y la envergadura de la apuesta. Un proyecto político formidable que, desde la Borgoña y los territorios del Rin al Elba, se extiende por Inglaterra, el norte de Italia (Milán) y llega hasta el fondo de la Península Ibérica (Granada). Un mundo que, por el contrario, no se proyecta hacia Escandinavia.

La transformación que se produce en Europa occidental es el resultado de cambios muy profundos en la visión de lo público. Y uno de los aspectos capitales en todo este giro va a ser el deterioro del buen juicio como elemento esencial de la ciudad.

La afirmación gótica implica a su vez *la exaltación de lo proyectivo*. Es decir, la búsqueda ansiosa de la verdad en la observación del mundo y la indagación del mundo interno

16 “Ser humano...es estar comprometido en una guerra perpetua con dos frentes, a veces luchando con espíritus invisibles al modo de Jacob Isaacson, a veces como los físicos del siglo XX, bautizando la materia invisible. No hay paz a la vista, porque quién puede siquiera decir si Dios juega a los dados”. OLSON, G (2007). *Op. cit.*, p. 10.

17 “Human Knowledge and human power meet in one; for where the cause is not known the effect cannot be produced” (Aphorism III). BACON, F (1960). *Op. cit.*, p. 39.

18 “Dormir, que es primo de la muerte”. METGE, B (2004). *Lo somni*, edición de Ferrán Gadea y Jordi Tiñena, Barcelona, ECSA, p. 250.

19 “Las contradicciones no pueden predicarse simultáneamente”. ARISTÓTELES (1982). *Metafísica*, libro IV, 4, traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, segunda edición, pp. 179, 19-20. “Y no será que una misma cosa sea y no sea, sino por homonimia”, *ibid.*, libro IV, 4, p. 171, 19-20. “Es imposible que uno admita que una cosa es y no es”, *ibid.*, libro IV, 4, p. 168, 21-22. “No se puede afirmar que todo sea así y no así”, *ibid.*, libro IV, 4, pp. 171, 31-32. pp.189 y 196.

como proyección al exterior. La realidad del mundo interno se percibe sólo cuando se proyecta a través de nuestros ojos en pantallas, de ahí la necesidad que tiene el ciudadano gótico –pensemos en nuestros días– de relacionarse con las pantallas²⁰.

Como resultado de esta actitud fundamental, la visión de la ciencia política como arte del gobierno y estudio de quién manda y quién obedece, resulta severamente recortada. Se acepta este saber siempre y cuando no se inmiscuya en la vida interior de los individuos. El mundo externo se *populiza*, casi se militariza, mientras que el mundo interno se sacraliza y se entrega a la militancia de los eclesiásticos. La aparición de las órdenes militares, las órdenes mendicantes y las de predicadores en la vida europea será un elemento gótico de larga duración. Gracias a su especialización en el mundo interno, los eclesiásticos se convertirán en personas clave para entender incluso el mundo externamente secularizado. La consigna luterana *cujus regio, eius religio* resumirá esta incorporación del factor religioso a la estructura del Estado. A partir de aquí la religión será asunto del que manda en el territorio, es decir asunto del Estado.

Cuando una persona sufra un desgobierno en su vida individual, será remitida a los eclesiásticos. La religión cristiana se convertirá a partir del siglo trece en un elemento esencial del gobierno del Reino y, como era casi previsible, en el siglo dieciséis pasa a ser secularizada. Desde entonces las tareas de gobierno del individuo –y la corrección de sus desgobiernos– se entregan a los educadores laicos. Esta función ira rodando socialmente hasta caer en manos de pedagogos, asistentes sociales, ideólogos, psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas.

El pensamiento occidental ha temido siempre que los desgobiernos del ciudadano cayeran en manos de los tiranos. No deja de ser curioso que, precisamente con esa prohibición gótica a la teoría política de estudiar el gobierno del individuo, se haya llegado a la postre a los experimentos homicidas de los totalitarismos occidentales. No es casualidad que Hannah Arendt estudiase con detenimiento el fenómeno de los totalitarismos antes de abordar en su obra maestra, *The Life of the Mind*, el estudio teórico-político de los foros internos del ciudadano.

Hoy en día no es difícil encontrar autores contemporáneos que pongan en palabras rotundas estas convicciones axiomáticas: “la civilidad republicana...está estrechamente ligada a la virtud de la vigilancia: a la virtud de mantener la alerta, especialmente en el trato con las autoridades investidas de poder...El precio de la libertad es para la tradición republicana la vigilancia perenne”²¹. “Como las posibilidades de destrucción son infinitas, nuestra vida está evolucionando hacia un sistema de vigilancia omnipresente”²².

Ambos fenómenos, sociedad vigilante y Estado, son producto de la vida occidental. Así, pues, indagar en el que fue su ámbito de creación, mirar en el fondo de aquellas condiciones ideológicas y sociales, es casi imprescindible. Su genealogía es pertinente.

Nos remontamos al pasado porque el origen de la democracia vigilante se detecta en el periodo que va de los siglos trece al quince. Es una época conocida como Baja Edad Me-

20 OLSON, G (2007) *Op. cit.*, pp. 189 y 196-198.

21 PETTIT, Ph (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, p. 340. Agradezco esta referencia a Víctor Alonso.

22 CASTELLS, M (2006). “Observatorio Global”, *La Vanguardia*, 16 de Septiembre, p. 20.

dia o primer Renacimiento pero que nosotros hemos caracterizado como el tiempo de formación del mundo y estilo de vida góticos.

Puede que algunos lectores se incomoden con este uso del término gótico. Pero quizá no debería ser así. Hay que tener en cuenta que la descripción histórica—en general historicista— a la que estamos habituados, y con la que hemos sido educados los europeos occidentales, nos presenta etapas rígidamente sucesivas de una manera que cada época desplaza a la anterior—que muere— y ocupa su espacio absorbiéndola y superándola. Como mucho se admite, sobre todo en los países católicos, una cierta transición dubitativa. Este concepto de transición sirve para reconocer que, en el paso de una fase a otra, hubo vacilaciones y que durante un tiempo una categoría agonizaba a la vez que entregaba el testigo a la siguiente. Hoy sabemos que en el mundo interno del ser humano no funcionan las cosas de esta manera; los fenómenos y su recuerdo no caducan ni se manejan en la conciencia como un desfile ordenado en el tiempo. Obviamente cuesta ahora creer que funcionen así las sociedades en su conjunto.

GENEALOGÍA DEL ESTADO

Hay dos problemas centrales en la vida pública del siglo veintiuno. Uno es el de la reforma del Estado. El Estado es una franquicia europea, quizá la que más éxito ha tenido en la historia y la que más se ha extendido por todo el planeta. Un diseño de ingeniería que hoy muestra debilidades y disfunciones severas. El segundo problema es el de la ideología democrática. Desde el Renacimiento, la aplicación de esta ideología se ha considerado esencial para la construcción del Estado moderno. La entrada en escena de la multitud a través de su participación electoral y de su aparición en las avenidas y en los mercados, ha supuesto la confirmación de esa idea de que el poder debe estar en manos del *demos*. Un protagonista que en esta ideología se comenzó llamando la nación, el pueblo o, en términos sociológicos, la población.

Tomar conciencia de que estos dos ingenios políticos, el Estado y la democracia, son productos de Europa occidental nos permite, en tiempos de cambio de época como los actuales, recurrir a sus orígenes para comprender mejor cómo surgieron y con qué aciertos o discapacidades *ab initio*. Estado y democracia surgen como mutaciones de elementos mediterráneos, si bien alterados por la elaboración gótica.

El pensador napolitano Giambattista Vico, uno de los grandes de la Europa mediterránea, se planteó la comprensión de la historia siguiendo la tradición romana en torno a la ley, la jurisprudencia y la retórica. Para Vico la imaginación era parte activa y esencial de la inteligencia, un aspecto del trabajo humano que trasciende la memoria y la voluntad de los individuos, si bien las nutre y fortalece. No es de extrañar por tanto la actitud de respeto y admiración que siempre mostró hacia el pueblo judío y su tradición espiritual. En Vico se mantiene una reflexión que parte de Maimónides y cubre casi seis siglos: la imaginación posee una función asociativa que une cosas e ideas dispares o incompatibles²³.

23 FAUR, J (1992). "Imagination and religious pluralism: Maimónides, Ibn Verga, and Vico", *New Vico Studies*, vol. 10, Atlanta, Institute for Vico Studies, p. 40.

¿DEMOCRACIA VIGILANTE?

La existencia de la ciudad es anterior a cualquier otra valoración. Una polis, o una sociedad encajada en el marco de la república, o *commonwealth* en palabras de Thomas Hobbes (1588-1679), contiene en sí una cantidad de elementos tan grande y de tan gran variedad que nos desborda. Las vidas de los ciudadanos son insondables y sus relaciones intrincadas. Por otra parte las ciudades tienen unos antecedentes densos y trabados. El mundo de la ciudad apenas si lo pueden atisbar los artistas, los ingenieros públicos o los sabios. A lo más que se llega es a una representación mental y afectiva de su entidad.

La sociedad que aquí hemos llamado vigilante –basada en esa *watchfulness* que señala Walzer en el caso del clero puritano²⁴– incluye tensiones que, en un momento dado, pueden imponer su predominio; y en ese instante el gobierno de las personas estaría bajo mandos diferentes. Una sociedad no admite una definición estática. El Estado, a pesar de ser un diseño de ingeniería, responde también a la vida que fluye y está ocupado por personas que lo actúan, lo mantienen y lo modifican día a día. Por eso podemos encontrar sorpresas en el desarrollo y contingencia de sus prestaciones.

Tanto la sociedad como el Estado pueden actuar según los principios que caracterizan la vigilancia. Eso incluye tradiciones culturales, convicciones centrales y un tipo de vida. Cierto que el mundo gótico responde a una realidad. Pero esa realidad nunca es absoluta, a pesar de las fantasías omnipotentes del hombre occidental.

¿Quién es más vigilante la sociedad o el Estado? Esta pregunta no tiene una respuesta satisfactoria. La sociedad responde en ocasiones a elementos internos que se hacen con el control de su gobierno y salen al paso de un Estado exasperado. Al igual, un Estado moderno puede estar razonablemente organizado y permitir con sus mecanismos la estabilización de una sociedad desquiciada. La entrada del ejército norteamericano en Berlín sería un buen ejemplo de una acción estatal que vino a detener los motores de una sociedad gótica muy dañina para el hombre; y la transición española de 1978 con su explosión de libertades y su capacidad para consensuar, significó la salida al paso, por parte de una sociedad generosa y pacífica, a la acción de un Estado vigilante desproporcionadamente autoritario.

El fenómeno de la vigilancia es, pues, una opción histórica que ha dado sus resultados y que nos ha dejado un currículo admirable. Pero oculta tras su rostro manchas y zonas mortecinas que pueden ser también un peligro para la vida de los ciudadanos. Sin considerarlo en toda su profundidad, no es posible entender lo que la tolerancia significa en nuestro siglo veintiuno.

24 WALZER, M (1965). *The Revolution of the Saints*, New York, Atheneum, p. 134.