

15

Cuadernos
de transparencia



ifai
Instituto Federal de Acceso
a la Información Pública

JUAN CRISTÓBAL CRUZ REVUELTAS

Moral y transparencia

Fundamento e implicaciones morales de la transparencia



JUAN CRISTÓBAL CRUZ REVUELTAS

Moral y transparencia

Fundamento e implicaciones morales de la transparencia

Moral y transparencia

DIRECTORIO

Jacqueline Peschard Mariscal
Comisionada Presidenta

Alonso Gómez-Robledo Verduzco
Comisionado

Juan Pablo Guerrero Amparán
Comisionado

María Marván Laborde
Comisionada

Ángel Trinidad Zaldívar
Comisionada

Cecilia Azuara Arai
Secretaria de Acuerdos

Alejandro del Conde Ugarte
Secretario Ejecutivo

Ilustración portada:
Manuel Monroy

Comité Editorial:

Manuel Salvador Matus Velasco

Ciro Murayama Rendón

Rigoberto Ocampo Alcántar

María Fernanda Somuano Ventura

Raúl Trejo Delarbre

Sylvia Salazar Ugarte

Secretaria Técnica del Comité Editorial

ÍNDICE

Presentación. p. 5

Introducción. p. 7

Porqué es necesaria la dimensión moral.

I. Transparencia, política y valores. Un poco de historia. p. 11

1.1 El desafío de Giges o los peligros de la invisibilidad. p. 11

II. Contra el moralismo, el derecho a la privacidad. p. 14

III. Subordinación de la moral a la política y Arcana Imperii. p. 17

IV. El Principio de Publicidad o la reconciliación de la moral y lo político. p. 20

V. El principio de publicidad, una vieja historia. p. 25

VI. Esfera privada e intimidad. p. 27

VII. Espacio público y privado como formas complementarias de la autonomía. p. 30

VIII. Lo privado y lo público, precisiones y consideraciones respecto al debate contemporáneo. p. 33

8.1 Lo público y formas de relación moral. p. 33

IX. Democracia y ambivalencia moral del secreto. p. 35

X. Revaluar la esfera privada. p. 39

XI. Transparencia, Confianza y Capital Social. p. 41

11.1 ¿Es mala la desconfianza? p. 44

XII. Conclusión. p. 47

Prontuario de conceptos clave. p. 49

Notas. p. 51

Breve bibliografía complementaria. p. 57

PRESENTACIÓN

LA MEZCLA DE LA POLÍTICA CON LA MORAL HA SIDO NEFASTA EN LA EXPERIENCIA HISTÓRICA DE LOS ESTADOS.

Pronto el poder público utiliza las creencias y principios como instrumentos ideológicos de control de las opiniones políticas y, así, abre las posibilidades de interferencia en la vida privada de las personas.

Estos excesos de la manipulación de la moral llevaron a un descrédito: a la creencia de que hablar de valores en política es encubrir intenciones siniestras para dominar todos los ámbitos de los ciudadanos. Este riesgo, a su vez, condujo a una reacción de la sociedad y sus defensores: el ámbito privado no puede ser tocado por el Estado en ningún tipo de circunstancia.

El ensayo de Juan Cristóbal Cruz Revueltas aborda estos dos temas y, para tal efecto, reflexiona sobre la dimensión moral y sus relaciones

con la transparencia, para posteriormente realizar un recorrido histórico sobre los efectos nefastos de lo que llama: “la invisibilidad”.

Es de fundamental importancia señalar cómo Cruz Revueltas, basado en aportes teóricos de gran peso en la filosofía occidental, los analiza y enriquece y, además, plantea sugerencias sólidas y concretas que permiten reconciliar y complementar lo aparentemente divorciado y excluyente: la moral y la política, lo público y lo privado.

**Instituto Federal de Acceso
a la Información Pública**

INTRODUCCIÓN

JUAN CRISTÓBAL CRUZ REVUELTAS



CON EL PROPÓSITO DE MOSTRAR Y ACLARAR EL FUNDAMENTO Y LAS IMPLICACIONES MORALES DEL DERECHO DE ACCESO A LA INFORMACIÓN PÚBLICA y de las políticas de transparencia, en el presente texto hemos adoptado una doble vía; cada una de ellas conforma una parte de nuestro trabajo. En la primera vía el lector encontrará una breve reconstrucción histórica de los motivos conceptuales y de las transformaciones que llevaron a postular el principio filosófico y político de publicidad. Veremos cómo este principio es la respuesta moderna al problema de la articulación entre lo público y lo privado —o, si se prefiere, entre lo político y la moral— y cuáles son las características que distinguen este principio de su antigua versión griega. Para completar la discusión, en la segunda parte hemos creído conveniente ofrecer al lector algunas de

las muestras más significativas de la manera cómo estos conceptos se encuentran en el centro del debate actual sobre la democracia contemporánea y sus instituciones. En fin, esperamos demostrar que estamos ante una de las más ricas vetas de estudio a desarrollar por parte del pensamiento político de nuestros días.

¿Por qué es necesaria la dimensión moral?

Ahora bien, por principio debemos justificar la perspectiva que nos proponemos adoptar aquí. ¿Por qué abordar el derecho de acceso a la información pública desde el enfoque moral? ¿Por qué moral y transparencia? La idea puede sorprender puesto que, al tratarse tanto de un derecho como de una política pública, su estudio se antoja, al menos a

primera vista, mejor ubicado en ámbitos como la ciencia jurídica o la ciencia política. Más aún, algunos de los más célebres pensadores del derecho —como Hans Kelsen— han hecho particular hincapié en la necesidad de separar y distinguir con claridad el derecho y la moral¹. Sin embargo, existen otras tradiciones jurídicas y filosóficas, y no las menos influyentes, que conceden sin mayor dificultad que derecho y moral no están totalmente divorciados. En lo que respecta a nosotros, y como hilo conductor del presente texto, sostendremos que el principio de publicidad, que funda el derecho de acceso a la información pública y las políticas de transparencia, es la vía que permite resolver en el mundo moderno un muy viejo problema del pensamiento occidental: precisamente, el de la relación de la política y el derecho con el punto de vista moral.

Pero, antes de ir más allá, comencemos por observar que el derecho al acceso a la información pública ha sido reconocido como un derecho fundamental por el artículo 6° constitucional, a partir de la reforma del 20 de julio de 2007. Este hecho confirma, precisamente, su relevancia moral. Por ejemplo, se puede observar en este mismo artículo ya reformado, en la tercera fracción del nuevo párrafo, cómo reconoce que el derecho al acceso a la información pública es un derecho propio de “toda persona”, y quien quiera ejercerlo no requiere exhibir justificación alguna. Que su alcance sea universal es acorde con la idea de que los derechos fundamentales no son privativos únicamente de los ciudadanos, sino que deben ser garantizados a todos de manera irrestricta ¿Por qué? Para responder con Ernesto Garzón Valdés, podemos decir que los dere-

chos fundamentales son, precisamente, instrumentos de protección de los bienes básicos de la persona. Dicho de otra forma, son derechos que protegen aquellos bienes considerados como necesarios a la constitución del individuo, para que pueda actuar y responsabilizarse como agente moral. Se podría replicar ahora, preguntándonos por qué la persona constituye un valor. La respuesta es simple y se antoja evidente: todos, en tanto personas, poseemos dignidad; es decir, un valor moral intrínseco².

Si concedemos que la distinción entre moral y derecho es necesaria, pero no así su disociación absoluta; si admitimos que a fin de cuentas el Estado constitucional y la democracia se fundan en valores morales fundamentales, se debe aceptar de igual forma que las instituciones políticas deben procurar obtener resultados moralmente aceptables.

Por ejemplo, las políticas públicas no deben tener como resultado mermar las libertades básicas. Lo mismo se puede decir de los procesos y del ejercicio político cotidiano, pues éstos deben estar sujetos a la discusión y al escrutinio moral, y éstas, a su vez, son condiciones imposibles de satisfacer sin el derecho al acceso a la información pública y las políticas de transparencia. Todo indica, como ya hemos adelantado y como veremos en el presente trabajo, que es justamente a través del derecho al acceso a la información pública y la transparencia que derecho, política y moral pueden converger en la figura de Estado democrático. Visto así, no extraña que Victoria Camps pueda afirmar que “más que autogobierno, que es una forma obsoleta e irreal de definir la democracia, ésta debería definirse como la ‘transparencia de lo público’”³.

Por otra parte, la relevancia de un enfoque moral del derecho al acceso a la información y de la transparencia, ha sido señalada desde el primer texto de Cuadernos de Transparencia y en la exposición de motivos de la propia Ley⁴. En efecto, se ha observado que una de las justificaciones centrales del derecho al acceso a la información y de las políticas de transparencia, se encuentra en factores y valores que van más allá de lo estrictamente jurídico y político, y tienen impacto sobre fenómenos morales como lo son la corrupción y la confianza. Según lo indica Federico Reyes Heróles, autor de dicho cuaderno, no se trata de problemas o temas menores, porque la corrupción mina las seguridades básicas y la confianza de los ciudadanos en sus instituciones públicas, al grado que, antes de ser un simple efecto indeseable de una sociedad poco desa-

rollada, una anomalía destinada a desaparecer con el tiempo en la medida que se moderniza una sociedad, la corrupción es ante todo un factor que inhibe su transformación y desarrollo. Pero, una vez más, antes de ir más lejos (volveremos más adelante a este punto), hagamos un poco de historia.

TRANSPARENCIA, POLÍTICA Y VALORES. UN POCO DE HISTORIA

1.1 El desafío de Giges o los peligros de la invisibilidad

Cuenta el filósofo griego Platón (427-347 a. C.) —es de notar que lo hace en voz de su hermano Glaucón— que un buen día, tras un terremoto, se abrió una enorme grieta en el campo en el que un pastor de nombre Giges solía llevar su ganado. Al ver la abertura, Giges, intrigado, se adentró en ella y, para su asombro, en su interior encontró, entre otras maravillas, un anillo de oro. Pronto descubrió que al ponerse la sortija y con tan sólo girar su engaste al interior, el portador adquiriría la virtud mágica de hacerse invisible y de nuevo visible al girarlo hacia el exterior. Una vez seguro del velo protector que le ofrecía el anillo, quien hasta entonces no había sido sino un tranquilo pastor ocupado de su rebaño, pronto se las ingenió para acceder al palacio del Rey, corromper a la reina y apoderarse del trono. Este relato hace patente que ya, desde la Grecia clásica, es bien conocido que el ejer-

cicio oculto del poder, fuera del espacio público visible, se presta fácilmente a la ruptura de los vínculos sociales de confianza y, por lo mismo, a la corrupción y a la arbitrariedad. Que la invisibilidad se preste a la corrupción prueba, ante todo, de acuerdo con Glaucón, que nadie es justo de manera voluntaria o por el sólo valor intrínseco de la ley. Se entiende que para rematar su argumento, Glaucón defiende que incluso un hombre virtuoso y justo que pudiera hacer uso de la invisibilidad del anillo de Giges, terminará necesariamente por corromperse de igual forma. Sólo se “es justo” y se acepta la obligación, en virtud de una causa externa al individuo: el miedo a ser sancionado por la autoridad. Con la historia de Giges, se inicia una larga discusión en el pensamiento occidental sobre el respeto a la ley, la invisibilidad del poder y la confianza mutua entre los ciudadanos, como problemas que deben ser resueltos para asegurar el vínculo social.

En efecto, que el mero respeto de la ley sea suficiente o no, es un debate que ocupa explícitamente al pensamiento político de la época. Ya en el siglo III a. C. Licofrón, un filósofo alumno del célebre sofista Gorgias de Leoncio sostiene una visión contractualista de la sociedad política o Polis. De acuerdo con Licofrón, la Polis no es otra cosa sino el producto de un pacto de paz convencional, cuya finalidad es evitar la injusticia y procurar una coexistencia pacífica y el intercambio de bienes (el mercado). “La ley —anota a este respecto otro gran filósofo griego, Aristóteles (384-322 a. C.)— entonces sería una mera convención, así que no sería, como sostiene el sofista Licofrón, «otra cosa que una garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personales de los ciudadanos»⁵. Aristóteles no desaprueba necesariamente la concepción de Licofrón, pero sin duda la juzga insuficiente. Al momento que hace esa anotación el estagirita, otrora alumno de Platón en la

Academia durante 20 años, con seguridad tiene en mente la fábula de Giges.

Si bien para Aristóteles decir política es equivalente a decir comunicación, y no admite que lo justo se pueda limitar a la simple protección de los derechos individuales, su defensa de la justicia no pasa necesariamente por una crítica explícita del secreto. ¿Por qué? Debido a que su concepción identifica al buen gobierno, no con algo semejante al desempeño del complicado aparato administrativo de nuestra época, sino con el ejercicio personal de la prudencia en su aplicación, caso por caso, a lo ambiguo, aleatorio o probable que es propio de los asuntos humanos (por lo demás, sea dicho de paso, para Aristóteles no es necesario debatir si dos más dos son cuatro, las verdades necesarias o demostrativas no requieren discusión). Lo ausente para Aristóteles entre los ciudadanos de la sociedad contractual defendida por Licofrón, es más bien una cierta forma de amistad. En

efecto, sabemos que los amigos son quienes comparten ciertas cosas entre sí. Pero en el caso de Aristóteles no se trata de una amistad de fusión fraternal como la imaginada por su maestro Platón. Recuérdese que al iniciar una larga tradición intelectual que defiende el uso del secreto y la mentira por parte de los gobernantes, Platón sugiere difundir mentiras “útiles” con el fin de que los ciudadanos se sientan obligados los unos con los otros. En particular, para que aquellos destinados a proteger la ciudad, los llamados guardianes o guerreros, crean que son hermanos y que, por lo mismo, se sientan plenamente identificados con las Polis, al grado de estar dispuestos a actuar como los perros, que son mansos con su amo y agresivos con los extraños, y se encuentren convencidos, igualmente, de compartirlo todo, en un sentido amplio que incluye bienes y familia, de manera indistinta.

Aristóteles considera que este tipo de ideas de Platón son confusas

y excesivas. Por lo mismo, el estagirita prefiere defender un tipo particular y más sereno de sentimiento que el fraternal: la amistad política. La amistad a la que se refiere el fundador del Liceo es la de un sentimiento compartido que conlleva la elección permanente de vivir juntos: “... son amigos los que coinciden en la estimación de lo bueno y lo malo, los que tienen los mismos amigos y enemigos...”⁶. Se puede suponer así, que Aristóteles esperaba que si Giges es “amigo” de sus conciudadanos, no los defraudará aun cuando pueda actuar bajo el manto de invisibilidad que le confiere su anillo mágico. Valga subrayar que si para Aristóteles la noción de amigo se define por oposición a la de enemigo, no se trata entonces de la amistad íntima con algunas personas que nos son afines, como nos es familiar en nuestros días, sino de un concepto efectivamente político y cuya extensión, la de las personas que involucra, es mucho más amplia que nuestro actual concepto de amistad. Todo lo aleja

entonces de Licofrón, ya que la Constitución no puede ser entendida entonces como un simple conjunto de reglas. Antes bien, ella es una forma de vida compartida.

Por su parte, en el pensamiento moderno que sigue la herencia de Licofrón, la tradición liberal tiende a desconfiar de este tipo de concepciones que exigen del individuo algo más que el simple apego a la ley. Sin embargo, la posición de Aristóteles sigue siendo defendida en nuestros días. Algunos pensadores contemporáneos subrayan la existencia de valores compartidos como imprescindible para la democracia: “Una democracia ciudadana [...] no sólo requiere que los ciudadanos se comprometan con el proyecto común, sino también que se sientan especialmente vinculados con las demás personas que participan en dicho proyecto”⁷. Incluso un autor como John Rawls, defiende la necesidad de una amistad cívica para una sociedad bien ordenada, y parece interpretar la leyenda de Giges cuando afirma que “una persona

justa no está dispuesta a hacer determinadas cosas y, si cede demasiado fácilmente a la tentación, es porque en realidad ya estaba dispuesta”⁸.

Valga insistir que la verdadera amistad, de acuerdo con Aristóteles, no consiste en compartir un puro (e irracional) sentimiento, sino es aquélla de quienes comparten acciones y pensamientos. Así, la amistad tiene una significación política, ya que es el ejercicio de las virtudes que constituye el vivir juntos, mismas que implican: la acción, la palabra y la comunicación⁹. A pesar de las precauciones que se deben tomar (ya hemos señalado algunas), se puede prolongar a nuestros tiempos el pensamiento de Aristóteles y afirmar que la deliberación pública y transparente son lo propio de la política y de la democracia y, simultáneamente, es el método que permite resolver mejor los desacuerdos morales. Más aún, al igual que la amistad defendida por el autor latino Cicerón (seguramente bajo la influencia de

Aristóteles), la democracia requiere también un mínimo de confianza mutua. En nuestros días podemos aprovechar estas lecciones del pensamiento antiguo: conocimientos compartidos, deliberación pública, transparencia y confianza son bienes morales necesarios a la democracia. Pero este reconocimiento no nos exime de considerar cómo esas mismas nociones han sufrido transformaciones en sus significados. Veremos a continuación lo que separa esos conceptos antiguos de los modernos.

EN NUESTROS DÍAS PODEMOS APROVECHAR ESTAS LECCIONES DEL PENSAMIENTO ANTIGUO: CONOCIMIENTOS COMPARTIDOS, DELIBERACIÓN PÚBLICA, TRANSPARENCIA Y CONFIANZA SON BIENES MORALES NECESARIOS A LA DEMOCRACIA.



CONTRA EL MORALISMO, EL DERECHO A LA PRIVACIDAD

A PESAR DE LA MESURA DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES, en el mundo moderno se buscará evitar el desatino de subordinar la política a la moral, error cometido por Platón y también por las formas teocráticas de la Edad Media que supeditan la ciudad terrestre a la ciudad de Dios, el poder político al poder espiritual. En el caso de Platón, su equivocación consiste en pensar la comunidad política como una especie de gran familia, sobre la cual el rey-filósofo pretende conocer todo lo que es bueno para todos. En particular, el filósofo determina (de manera autoritaria) los contenidos de la educación y las artes admitidas o excluidas de la república. Por lo mismo, de manera análoga a las medicinas (*pharmakon*), cuyo empleo está reservado a los médicos y prohibido a los profanos, el rey filósofo reivindica el derecho para sí de aplicar terapias políticas para asegurar la salud social (eugenismo incluido) y propagar, como ya mencionamos más arriba, mentiras

“piadosas” entre los ciudadanos si así lo considera conveniente. A diferencia de Aristóteles, que reconoce la existencia de una esfera privada, al distinguir el ámbito de la familia del ámbito político; o de una Antígona que defiende sus valores contra lo dispuesto por el rey Creonte y las normas de la Polis; Platón funde toda la vida social en una sola esfera orgánica de gobierno. Esta visión tendrá una gran persistencia histórica; todavía en la época de Louis XIV, un teólogo como Bossuet sostiene que el monarca debe velar por la salud espiritual de su pueblo.

Un primer argumento en contra del “paternalismo” de Estado que se desprende de la concepción de Platón y en contra del perfeccionismo moral y el deseo de encaminar a los hombres por el sendero de la virtud, es de orden metodológico: la necesidad “científica” de partir de una visión realista del ser humano. Tomar al hombre tal y como es y no como supuestamente debería ser.

Éste es el caso del iniciador del pensamiento político moderno, Nicolás Maquiavelo (1469-1527), quien lejos de la obsesión griega por la virtud, no duda en afirmar y aceptar abiertamente que:

Los hombres son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar peligros y codiciosos de ganancias.

Es de notar que la observación de Maquiavelo se aplica a los hombres en general, sin distinción alguna entre gobernantes y gobernados. En el primer número de Cuadernos de Transparencia Reyes Heróles saca la conclusión correcta del realismo defendido por Maquiavelo: las instituciones públicas no se deben construir bajo la suposición, a todas luces errónea, de que los seres humanos somos o deberíamos ser ángeles. En realidad, los seres humanos no somos tan buenos como lo pretende Platón ni tan malos como lo cree Maquiavelo.

Recuérdese la célebre advertencia que hace el pensador francés Blaise Pascal: el hombre no es ni ángel ni bestia y quien quiere hacer el ángel termina por hacer la bestia.

No es extraño que, más tarde, para el otro gran fundador del pensamiento político moderno, Thomas Hobbes (1588-1679), ya no se exija ningún tipo de virtud al gobernado. El acto exterior del individuo, acción o palabra, es lo único que puede y debe incumbir al gobernante (Leviatán, Cap. 27). De esta forma, el pensamiento moderno rompe con Platón y con el pensamiento religioso. A partir de Maquiavelo y de Hobbes, “ya no es necesario que el sujeto, en tanto que hombre, se identifique moralmente con las leyes políticas para mantener al Estado...”¹⁰. En adelante, se buscará que la política funcione sin que el buen ciudadano sea necesariamente “un hombre bueno”. Incluso, como dirá más tarde Kant, el problema del Estado debe tener solución para un pueblo conformado

por los mismos demonios siempre y cuando éstos sean razonables. De hecho, la enunciación que hace Kant de este problema, invita a enfrentar el desafío de la fábula de Gíges, ya que los demonios –que no son sino los individuos que actúan como Gíges– saben que, por una parte, su conservación exige leyes universales y, por la otra, como lo anota el filósofo, cada uno se inclinará secretamente a excluirse de ellas¹¹. Más adelante nos ocuparemos de la respuesta que Kant da a este problema y en el mismo escrito sobre la Paz perpetua. Por ahora, limitémonos a observar que esta divergencia que se hace manifiesta con Hobbes, entre el Estado y la conciencia moral de los ciudadanos, tendrá importantes implicaciones. En particular algo que nos interesa aquí: la liberación de la conciencia crítica del individuo frente al Estado y la invención de la esfera privada moderna por oposición a la esfera pública.

Para no detenernos demasiado en este punto, basta señalar que, en nuestros días, es claro que el moralismo y su pretensión de hacer de la totalidad de la vida social un objeto transparente al ojo del Estado, atentan contra un valor fundamental del mundo moderno: el derecho a la privacidad. Por lo mismo, menguaba la autonomía de los individuos y la dignidad de las personas. Así lo observa Amy Gutmann. Moralistas son, de acuerdo con Gutmann¹², las

EN NUESTROS DÍAS, ES CLARO QUE EL MORALISMO Y SU PRETENSIÓN DE HACER DE LA TOTALIDAD DE LA VIDA SOCIAL UN OBJETO TRANSPARENTE AL OJO DEL ESTADO, ATENTAN CONTRA UN VALOR FUNDAMENTAL DEL MUNDO MODERNO: EL DERECHO A LA PRIVACIDAD.

concepciones que bajo el propósito de formar el carácter o la virtud, restringen opciones y, a fin de cuentas, rechazan la libertad de elección que poseen los individuos, es decir, el derecho que posee todo individuo a actuar por sí mismo y adoptar por sí mismo sus propios fines. Desde el punto de vista que ha sido particularmente enfatizado por la tradición del pensamiento liberal, el moralismo empieza donde acaba la neutralidad moral que debe tener el Estado en una sociedad democrática.



SUBORDINACIÓN DE LA MORAL A LA POLÍTICA Y *ARCANA IMPERI*

PERO SI SUBORDINAR LA POLÍTICA A UN PROYECTO MORAL QUE BUSCA INCIDIR EN TODOS LOS ASPECTOS DE LA VIDA ES UN PELIGRO

—el totalitarismo del siglo XX y su voluntad de “crear al hombre nuevo” lo demostró hasta lo abominable— también lo es convertir la moral en mero instrumento ideológico de la política. Tal es una de las tendencias del Estado moderno. Recordemos que Maquiavelo afirma que el gobernante debe poseer la capacidad de fingir el bien mientras disimula el mal. Bajo esta óptica, el príncipe o gobernante debe tener, a semejanza de la naturaleza binaria del centauro Quirón, la capacidad de la duplicidad; poseer varios rostros según las circunstancias; aparentar ser hombre mientras se actúa como bestia. A su vez, la bestialidad sugerida por Maquiavelo también es doble: al mismo tiempo se debe poder ser león o zorro; según la necesidad del momento, ejercer la fuerza del primero o la astucia del segundo. Vale la pena subrayar que es la astucia la

vía que permite al príncipe ir más allá de la fuerza física y ejercer un poder de manera indirecta, y multiplicado a través de su imagen o representación. Como salta a la vista, este juego de duplicidades, que parece convidar ante todo a un juego de apariencias y a una estrategia estética de la política, se funda en el secreto y en el engaño.

hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular. Los hombres son tan simples y de tal manera obedecen a las necesidades del momento, que aquel que engaña encontrará siempre quien se deje engañar¹³.

Como lo muestra su obra de teatro la *Mandrágora* —recuérdese que el autor de *El Príncipe* también es dramaturgo y probablemente uno de los iniciadores del género de la *Commedia dell'arte*—, Maquiavelo es un pensador fascinado por la capacidad del hombre de engañar y ser engañado. La necesidad de ilusión

hace posible que los signos y las imágenes puedan ejercer un poder no necesariamente físico sobre los hombres y seguramente mayor al simple poder directo, al grado de obligarlos a ir contra sus inclinaciones más naturales¹⁴. Es de notar también que, a pesar de concebirse como un pensamiento antiplatónico, Maquiavelo concuerda con Platón aquí: el gobernante tiene derecho a mentir. Pero, ¿qué explica esta coincidencia? La respuesta a esta pregunta se encuentra en el hecho de que ambos autores dan una prioridad epistemológica al gobernante, sea en el caso de Platón, por la naturaleza misma del rey filósofo que, por nacimiento, puede acceder a la esfera trascendente de las ideas verdaderas; sea en lo que se refiere a Maquiavelo, por la situación específica (con relación al poder) del gobernante frente a los gobernados. Ahora bien, el príncipe, al menos como lo piensa Maquiavelo, sabe que nada fundamental lo distingue de sus gobernados, salvo una sucesión de contin-

gencias y, a fin de cuentas, una forma de usurpación del poder. Ése es su secreto y es el secreto que debe preservar.

La radicalidad de Maquiavelo, que pone fin al vínculo entre la exigencia de virtud (al menos en su sentido tradicional) y el ejercicio del poder, impele al príncipe a practicar el arte de usar la opinión de sus gobernados. La política se convierte así en algo semejante a un juego de velos y máscaras y de constante travestismo entre ser y apariencia. Esto, que no es otra cosa sino la reducción de la política a una pura técnica de conquista y conservación del poder, tendrá grandes implicaciones en el desarrollo posterior del Estado absolutista. Es cierto, su obra más conocida está dirigida a la figura personal del príncipe. Ella se inscribe (si se quiere, para mejor destruirlo) dentro del viejo género retórico de consejos llamado “espejos para príncipes”. Todo indica que Maquiavelo no elabora su obra con relación a la idea de una entidad abstracta como la de Estado. Sin

embargo, es a partir de la influencia de Maquiavelo que se elabora la teoría de la Razón de Estado.

Siguiendo a Michel Senellart¹⁵, la Razón de Estado se puede definir como el imperativo de transgredir el derecho en nombre del interés público. Entendida así, la razón de Estado posee tres características distintivas. Por principio, se funda en la idea de una necesidad política mayor; obviamente esta cualidad confiere al gobernante una gran autonomía y lo dota de justificación en cualquier circunstancia. Su segunda característica es aquella de la justificación de los medios en vistas a un fin superior. Finalmente, está la exigencia de secreto. El arte de gobernar requiere, entonces, de la Arcana Imperii. Los secretos del poder, noción que ya había sido introducida desde la época del imperio romano por Tácito, se vuelve ahora central. A tal grado que, como lo observa un especialista de este periodo histórico, Jean-Pierre Chrétien-Goni, para el absolutismo “ser soberano es organizar el secre-

to”¹⁶. Así, con Jean Bodin y luego con Hobbes, en nombre del interés superior del Estado, el soberano no puede ser limitado, pues él es garante del interés común. La noción de Razón de Estado implica, como lo indica la célebre máxima “the King can do no wrong”, que el soberano se encuentra a priori “inmunizado” contra el error.

Pero, ¿qué significa la noción de ‘razón’ evocada en la expresión Razón de Estado? La respuesta es cuando menos paradójica. En efecto, ella no se refiere a lo que puede comprenderse por medio de la razón común, como lo sostiene Sócrates (en el diálogo llamado El Menón) al demostrar que incluso el esclavo, al igual que cualquier hombre, puede hacer uso de ella. Todo lo contrario, la Razón de Estado pretende una racionalidad distinta a la del hombre común, pues “trasciende” la comprensión ordinaria. Esta idea de una razón que escapa al sentido común, es reforzada por la noción de secreto, a manera de una estrategia encaminada a eximirla

de cualquier forma de rendición de cuentas. Yves Charles Zarka tiene razón al señalar que la idea de secretos de Estado, de Arcana Imperio, se refiere ante todo a una concepción del ejercicio del poder muy distinta de aquella que se funda en el libre consentimiento:

La doctrina política que acuerda una parte importante al secreto en el arte de gobernar, envuelve casi necesariamente los principios de una comprensión de lo político en términos de dominación¹⁷.

No necesitamos insistir en que bajo esta visión del Estado el ejercicio del poder es equiparado, como apunta Kelsen¹⁸, a una estrategia de “encubrimiento” de los actos del gobernante, gracias a la cual la moral se encuentra subordinada ahora a la política: los individuos tienen un valor marginal, menos aún su perfeccionamiento moral, lo que importa ahora es el bienestar del Estado. Esto obligará a las genera-

ciones siguientes a intentar reconstruir y restablecer, al menos en un principio de forma mínima, la base moral del Estado, con el fin de evitar que la política moderna quede totalmente sujeta a la arbitrariedad del monarca y completamente desvinculada de las exigencias morales.

LA IDEA DE SECRETOS DE ESTADO, DE ARCANA IMPERIO, SE REFIERE ANTE TODO A UNA CONCEPCIÓN DEL EJERCICIO DEL PODER MUY DISTINTA DE AQUELLA QUE SE FUNDA EN EL LIBRE CONSENTIMIENTO.

EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD O LA RECONCILIACIÓN DE LA MORAL Y LO POLÍTICO

UN PRIMER PASO PARA EVITAR EL MORALISMO ANTIGUO SIN CAER EN EL INMORALISMO O, SI SE PREFIERE, EN EL AMORALISMO DE MAQUIAVELO,

lo da el otro gran fundador del Estado moderno, Thomas Hobbes¹⁹. El pensador inglés reintroduce la noción de justicia, pero ésta no debe requerir otra cosa sino el respeto de la promesa dada, y es el Estado el que debe garantizar su cumplimiento (Leviatán, XVI). Pero también se puede apreciar que el mismo Hobbes introduce el principio de publicidad de las leyes:

Pertenece al mismo poder supremo el poder dictar algunas reglas comunes para todos los hombres y declararlas públicamente, mediante las cuales cada uno pueda saber qué puede ser llamado [...] justo, qué injusto [...], qué bueno, qué malo; es decir, brevemente, qué debe ser evitado en nuestro curso normal de vida²⁰.

Hobbes da así un primer paso hacia la noción de “seguridad jurídica” y la exigencia de previsibilidad de las acciones del Estado (lo que hoy en día el derecho constitucional alemán denomina protección de la confianza respecto a la ley). En adelante, una de las características del Estado moderno será la tendencia progresiva a reducir la incertidumbre de los gobernados (primero respecto a la vida, luego respecto a la propiedad y así sucesivamente). Si bien en estos aspectos Hobbes es innegablemente revolucionario, fuera de ello, Hobbes es el pensador del Leviatán. En la misma frase citada se puede observar que la certeza jurídica se consigue, para Hobbes, sólo al costo de que el problema de lo justo y de lo injusto, lo bueno y lo malo, e incluso de lo verdadero y de lo falso, se disuelvan ante el poder supremo y la majestad del Estado. El Estado tiene respecto a todo ello la última palabra. De esta manera, el Estado se vuelve el monopolio del poder fáctico y simbólico, tanto del uso de la violencia como de la inter-

pretación legítima. Pero vale insistir en que Hobbes considera necesaria esta prominencia absoluta del Estado, ya que para el pensador inglés, dejar libre juego a la razón pública es introducir el pluralismo de las opiniones y volver al problema inicial, que buscaba resolver por medio del Leviatán todopoderoso: el de la guerra provocada por el derecho de todos a todo y por la lucha irrefrenada de las subjetividades y de las opiniones. Visto bajo este último aspecto, la obra de Hobbes no puede sino favorecer el absolutismo.

Justamente como reacción al absolutismo, la necesidad de limitar el poder será cada vez más acentuada conforme progresa el pensamiento político moderno. En efecto, si Maquiavelo sostiene que el príncipe tiene libertad irrestricta y derecho al secreto, en virtud de sus responsabilidades y de la técnica que requiere el ejercicio del poder, son justamente las mismas razones —a saber, la importancia y las particularidades de sus funciones— que

harán que el pensamiento posterior exija transparencia y control sobre sus acciones. Así, para Montesquieu, el secreto del gobernante es sospechoso porque sólo es necesario si la autoridad "...tiene tantos defectos, que debe temer exponer a pleno día su estupidez natural. Está escondido y se ignora el estado en el que se encuentra"²¹. Se sigue, efectivamente, que por su importancia el poder deba ser controlado y protegido de sí mismo por medio de la división de poderes, pero también por parte de la opinión de los ciudadanos.

Que la opinión aparezca ahora como una nueva instancia de legitimidad —que el príncipe deba ser temido pero se cuide sobre todo de no ser odiado por su pueblo— es consecuencia de la misma visión del poder que ofrece Maquiavelo en *El Príncipe*. El imperativo de disimular y manipular la opinión sólo se puede entender porque, en realidad y en última instancia, se depende de ella. Si la opinión gobierna el mundo, es necesario gobernar la

opinión (como se cuenta que dijo Voltaire en un momento de maquiavelismo intelectual). Por lo tanto, de forma paradójica, la afirmación maquiavélica del secreto como instrumento del poder, lo degrada. ¿Por qué? Porque ahora sólo se trata de una técnica a disposición de cualquier hombre que pretenda gobernar. A partir de la radical transformación conceptual que hace Maquiavelo, el gobernante ya no ocupa el lugar excepcional que le confería el pensamiento premoderno y que le permitía ejercer el secreto sin tener que rendir cuentas a sus súbditos, fuera en virtud de una relación privilegiada y trascendente a la verdad, como es el caso de Platón, o a la divinidad, como había sido durante la Edad Media. De manera consecuente, en el contractualismo de Hobbes el gobernante no es sino un representante que actúa en lugar del gobernado. En su ópera "La Flauta Mágica", Mozart hará popular esa igualdad fundamental entre el gobernante y el gobernado, cuando al encontrarse

por primera vez el príncipe Tamino con Papageno, el primero le pregunta al segundo:

Príncipe Tamino: Dime, alegre amigo, ¿quién eres tú?

Papageno: ¿Que quién soy yo? ¡Vaya pregunta! Pues un hombre, al igual que tú.

A PARTIR DE LA RADICAL TRANSFORMACIÓN CONCEPTUAL QUE HACE MAQUIAVELO, EL GOBERNANTE YA NO OCUPA EL LUGAR EXCEPCIONAL QUE LE CONFERÍA EL PENSAMIENTO PREMODERNO Y QUE LE PERMITÍA EJERCER EL SECRETO SIN TENER QUE RENDIR CUENTAS A SUS SÚBDITOS.

Como lo hace patente la reacción de Papageno, que se pretenda exigir, como lo hace Hobbes, que una vez realizado el contrato que funda la sociedad política, los contratantes se opaquen como sujetos libres y cedan para siempre la mayor parte de sus derechos al Estado, será algo que no podrá ser aceptado por las generaciones posteriores. Mejor dicho, una vez popularizada la idea de que el pueblo es el fundamento de la soberanía, se entenderá como una paradoja o como una franca e incongruente contradicción la concepción de Hobbes: la de realizar un convenio con el fin de defenderse de los zorros (los demás individuos) y terminar, así, colocándose definitivamente bajo las garras del león (a saber, el Leviatán-Estado). Se entiende que, pocos años después de Hobbes, Locke no tarda en defender que la relación entre representados y representantes, entre ciudadanos y gobernantes, deba ser una relación de confianza (trust). Es decir, ella consiste en un mandato

revocable en cualquier momento. Esta evolución muestra que, por la radicalidad con la que describen los cimientos del poder, Maquiavelo y Hobbes dan pie al absolutismo. Pero, paradójicamente, esa misma radicalidad hace posible la negación del absolutismo al hacer del pueblo el único fundamento de la legitimidad política en el mundo moderno.

Bajo la perspectiva de este nuevo fundamento de la legitimidad política, el secreto como política sistemática de Estado se vuelve insostenible. Como bien subraya Bernard Williams: “existen vínculos privilegiados entre el gobierno y el pueblo, y es una violación de esta concepción permitir que el secreto o la disimulación se inmiscuyan entre el pueblo y aquél a quien éste le encargó el poder”²². No sorprende que, unos setenta años más tarde, a la muerte de Locke, este reproche en contra de las prácticas secretas del Estado surja entre algunas de las grandes personalidades de la Revolución francesa. Así, por su

relación al secreto y a la publicidad, Camille Desmoulins contrasta la república y la monarquía:

La monarquía hace todo en el gabinete, en comités y a través del solo secreto; la república, todo en la tribuna, en presencia del pueblo y a través de la publicidad, por lo que Marat llamaba hacer un gran escándalo. En las monarquías, el fundamento del gobierno es la mentira, engañar es todo el secreto del Estado; la política de las repúblicas, es la verdad²³.

Naturalmente, Desmoulins asocia la publicidad al escándalo: si el pueblo puede conocer, entonces se puede indignar. Pero es de notar, en este mismo texto, que si la monarquía, asociada inevitablemente con el ejercicio del secreto, no produce escándalos (en plural), no es tanto porque los esconde; sino ante todo, porque ella misma es un escándalo en tanto régimen político. Ya sea con la república o la monarquía nos

encontramos en una situación, en el siglo XVIII, en la que es inevitable que entre en juego la conciencia moral del público o del pueblo. Después de Maquiavelo y Hobbes, y como reacción al absolutismo, la publicidad se presenta como el medio —necesario y solicitado en un mundo en que la opinión pública juega un papel de importancia creciente— a través del cual se pueden conciliar de nuevo la moral y la política. Es el filósofo alemán Emmanuel Kant quien elabora la mejor expresión teórica al respecto. Se trata de oponerse a la opacidad en el ejercicio del poder por parte del príncipe tal y como lo describe Maquiavelo; también, sea dicho de paso, se asienta en contra de su paternalismo (si aceptamos que la obra mayor de Maquiavelo refleja una moral utilitaria²⁴), de quien pretende saber qué es bueno para todos. Al mismo tiempo, es la respuesta que permite resolver el problema del Estado conformado por un pueblo de demonios, individuos como Gíges, que quieren al mismo

tiempo leyes universales y, en cada caso y llegado el momento, estar exentos de esas mismas leyes. Contra estos males y con el fin de restablecer el equilibrio entre la moral y la política, Kant postula el principio de publicidad:

Todas las acciones relativas al derecho de otros hombres cuya máxima sea incompatible con la publicidad, son injustas²⁵.

La publicidad es un bien, en tanto que es defensa y garantía contra el secreto y la arbitrariedad de la autoridad, puesto que incluso en los casos más virtuosos, el gobernante estará tentado a actuar, al igual que Gíges, de forma secreta y conforme a sus intereses personales. Pero sobre todo, vale la pena insistir en ello, el principio de publicidad es, a un mismo tiempo, un principio jurídico y ético que permite conciliar el ejercicio del poder con el tribunal de la opinión pública. Puesto que el fundamento último del poder es la opinión de los gobernados, la obliga-

ción de justificar las políticas públicas ante aquellos que son afectados por ellas, será el pedestal de la legitimidad en la teoría política. Sólo bajo la publicidad y la rendición pública de cuentas, de las leyes y de los actos del gobierno se puede dar sustento al consentimiento de los ciudadanos. Renunciar a la publicidad, como dirá en algún momento

LA PUBLICIDAD ES UN BIEN, EN TANTO QUE ES DEFENSA Y GARANTÍA CONTRA EL SECRETO Y LA ARBITRARIEDAD DE LA AUTORIDAD.

el gran pensador liberal Benjamín Constant, es renunciar a “nuestro” poder.

Ahora bien, debemos confesar que el principio de publicidad puede ser concebido como útil a la democracia sin que sea necesario vincularlo a la moral. Al menos así lo entiende el padre de una de las grandes corrientes intelectuales del mundo moderno, Jeremy Bentham.

Desde el punto de vista de la moral utilitaria, la publicidad no tiene un valor moral en sí. Como lo anotan Amy Gutmann y Dennis Thompson, para Bentham “la publicidad es sólo un mecanismo para hacer que el interés personal de los funcionarios coincida con el interés general”²⁶. Como ya se ha mencionado, existe una cierta familiaridad entre la filosofía utilitaria y Maquiavelo, de aquí

que, en aras del bien mayor, cierto tipo de mentiras puedan ser aceptables para Bentham, lo que es una regresión con respecto al punto de vista de Kant. Ahora bien, para entender la importancia de la reflexión de Kant y su relación con la esfera privada, es necesario volver de nuevo al mundo antiguo.

EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD, UNA VIEJA HISTORIA

EN REALIDAD, AL MOMENTO EN QUE KANT ENUNCIÓ EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD, éste cuenta ya con una larga historia avant la lettre. Como ya hemos visto, un siglo y medio antes, el mismo Hobbes había subrayado la necesidad de que las leyes sean conocidas, razón por la que Ernesto Garzón Valdés no se equivoca cuando sitúa a Hobbes dentro de la tradición que defiende el principio de la publicidad. Pero aún podemos ir mucho más lejos. Cornelius Castoriadis observa que la democracia griega va de par con el nacimiento de la filosofía. Se puede presumir, entonces, que existe un nexo lógico e histórico que las une (es de observar además que, efectivamente, Solón y el considerado primer filósofo de la historia, Tales de Mileto, son contemporáneos). En efecto, es con el amor al conocimiento, con el derecho a pensar sin restricciones —“Atenas, punto de la Hélade donde hay más libertad de hablar”²⁷. según se afirma con toda claridad en la misma obra de Platón— y con la Atenas democráti-

ca, que por primera vez “una sociedad delibera *explícitamente* en torno a sus leyes y el cambio de estas leyes”²⁸ (las cursivas son nuestras).

En el terreno de las ideas, un buen ejemplo es el del sofista y demócrata Protágoras (485-411 a. C.). En confrontación con el aristocratismo de Platón y su defensa del derecho del rey filósofo a mentir a sus súbditos, Protágoras defiende, tal y como el mismo Platón lo narra, que la política es cosa que atañe a todos, que todos deben conocer y todos pueden aprender. No se trata aquí de una concepción extravagante dentro de su época. Al contrario, su pensamiento refleja bien las instituciones democráticas de la Grecia clásica. Un reconocido especialista de la Grecia antigua, Jean-Pierre Vernant, observa que la democratización de la sociedad griega va de par con la aparición de un sector o espacio social de interés común, sujeto por lo tanto al escrutinio público, por oposición a los asuntos privados y a los procedimientos secretos²⁹. No es extraño entonces

que el máximo estadista del llamado siglo de oro ateniense, Pericles, celebre el hecho de que Atenas sea una ciudad abierta para todos, incluyendo a los extranjeros que tienen derecho a circular libremente, sin espacio de exclusión. Más interesante para nosotros es el hecho de que el estadista se jacte de que en Atenas lo público es materia de conocimiento para todos los ciudadanos:

EN CONFRONTACIÓN CON EL ARISTOCRATISMO DE PLATÓN Y SU DEFENSA DEL DERECHO DEL REY FILÓSOFO A MENTIR A SUS SÚBDITOS, PROTÁGORAS DEFIENDE, TAL Y COMO EL MISMO PLATÓN LO NARRA, QUE LA POLÍTICA ES COSA QUE ATAÑE A TODOS, QUE TODOS DEBEN CONOCER Y TODOS PUEDEN APRENDER.

...nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos...

Esto explica la importancia que en la Grecia clásica se da a la palabra y a la escritura, pues se trata de escuchar y conversar sobre temas que

pueden ser compartidos y que importan a todos los ciudadanos. Aristóteles cuenta que Solón, uno de los llamados siete sabios de la Grecia Antigua (y ancestro de Platón), grabó sobre madera y cerca del Partenón la Constitución de Atenas, lo que le confería legibilidad e intangibilidad. Así, a diferencia de lo que sucede en su gran rival, Esparta, en Atenas la Constitución es escrita. Protágoras, como buen representante del pensamiento democrático de la época, insiste con toda claridad que el conocimiento de lo que es público es necesario y puede ser enseñado: “¿No crees que

hay una cosa, a la que todos los ciudadanos están obligados igualmente, y sin la que no se conciben ni la sociedad ni la ciudad?”³⁰. Incluso el mismo Platón, en una posición que contrasta con su crítica de la escritura, pues la opone a la palabra hablada, y a su concepción del rey filósofo, llega en un momento dado a defender el gobierno de las leyes. Bobbio no se equivoca: la visibilidad, la cognoscibilidad y la accesibilidad de los actos de los gobernantes son características de la democracia griega que reaparecen en la democracia moderna³¹.

ESFERA PRIVADA E INTIMIDAD

QUE EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD CUENTE YA CON UNA AÑEJA HISTORIA,

no impide que las nociones correlativas de espacio público y de espacio privado hayan sufrido una transformación mayor a lo largo del tiempo y, en particular, en el transcurso del mundo moderno. Para comprender la naturaleza de esta transformación es necesario comparar su antiguo significado con su acepción contemporánea. Comencemos por recordar que en el mundo antiguo lo público se constituye por oposición o, mejor dicho, por una franca ruptura con la esfera privada, conformada ésta por lo que no concierne sino a cada uno (de los ciudadanos libres). A diferencia de lo que sucede hoy en día, para los antiguos griegos lo privado se identifica con lo doméstico y, por extensión, con lo económico. Es decir, es todo aquello que se sitúa bajo la categoría de trabajo y bajo el modo de una actividad técnica o instrumental, por oposición a la acción libre. Se refiere, entonces, a formas de relación subordinadas y

de dominación sobre aquellos que son inferiores “por naturaleza”. Es el lugar en el que el jefe de familia, el varón adulto, ejerce su dominio sobre “su” mujer, “sus” hijos y “sus” esclavos.

Una transformación análoga se observa en lo que se refiere a la concepción del espacio público. En efecto, para los antiguos griegos el espacio público es el ámbito en el que se ejerce la libertad entre seres libres e iguales, pero esta libertad e igualdad impele a cada uno a distinguirse frente a los demás. El espacio público de la Grecia clásica es, así y ante todo, un lugar vinculado con lo que se puede denominar “una estética de la figuración”: el motivo fundamental que lleva a los individuos a participar en el debate público es el deseo de sobresalir y conseguir la gloria. La fama es un valor primordial. Entre una vida breve pero con gloria y una larga vida sin ella, Aquiles no duda en preferir la primera. La bella muerte, la del joven guerrero en el combate, es el máximo valor moral para los griegos. Así,

desde Aquiles hasta Sócrates, no sólo la vida privada, sino la vida misma debe poder ser sacrificada en aras de la vida y de la imagen pública, pues lo público es el ámbito en el que se juega la identidad personal.

Para entender ahora las particularidades de la concepción contemporánea, tanto de espacio público como de espacio privado, también es conveniente preguntarse, junto con Louis Dumont³², sobre las condiciones históricas y culturales bajo las cuales se puede dar la figura del individuo como ser independiente y singular. No se trata de un fenómeno social privativo de la Modernidad; para el antropólogo francés no hay duda de que en las sociedades tradicionales también se puede dar la figura del individuo. Sin embargo, constata una diferencia significativa: para ser individuo en las sociedades tradicionales, se debe pagar el costo de romper los vínculos sociales y “salir del mundo”. Así lo demuestran los casos del asceta hindú, el sabio grie-

go o el monje medieval. Si bien la afirmación puede ser discutida³³ es claro que, a diferencia de las sociedades tradicionales, la sociedad moderna favorece el individualismo “al interior del mundo”. Ahora la individualidad y el espacio privado ya no son una opción limitada a una clase de individuos específicos (el asceta, el sabio o el monje), sino un valor social compartido y difundido, propio de todas las personas y reivindicado por todos. Ahora bien, éste no es el único rasgo que nos distingue del mundo antiguo. Otro cambio mayor favorece que, en el mundo moderno, la esfera individual se convierta en una instancia particularmente valiosa que deba ser protegida; se trata del surgimiento de la intimidad.

En efecto, una pregunta que cabe hacer es si en el mundo antiguo, en particular en el pueblo que más desarrolló la figura del individuo –los griegos–, existe una noción equivalente a la nuestra de intimidad. A saber, la idea “de un ser real,

original, un individuo singular cuya naturaleza auténtica reside enteramente en el secreto de su vida interior”³⁴. Si consideramos, por ejemplo, el testamento de Aristóteles, es de observar que no contiene nada de íntimo. Jean-Pierre Vernant, quien se hace esta pregunta sobre la intimidad, concluye que no. Entre los antiguos griegos:

no hay introspección. El sujeto no constituye un mundo interior cerrado, en el cual deba penetrar para reencontrarse o mejor descubrirse³⁵.

La intimidad no parece ser un fenómeno antropológico sino más bien cultural, que surge lentamente en la historia de Occidente. Su desarrollo fue favorecido por elementos dispares como son la valoración de la conciencia de sí en el cristianismo en general, la reivindicación de la conciencia interior y de la vida ordinaria con el protestantismo, y la popularización del psicoanálisis de

Freud en el siglo XX. Así lo muestran las tradiciones literaria y filosófica: de las Confesiones de San Agustín (354- 430 d. C.) a su triunfo en la Interpretación de los Sueños de Freud, pasando por las introspección de Montaigne en sus Ensayos, las Confesiones de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) y las llamadas “novelas de formación” (Bildungsroman) del siglo XIX alemán. Con el desarrollo de la intimidad también se acentúa el valor de la privacidad, como se refleja en el diseño de los espacios físicos de las viviendas. Por ejemplo, a mediados del siglo XVII surgen en Francia actividades y espacios que son claramente propios del mundo privado. La lectura, el aseo, el reposo, entre otras actividades privilegiadas, tienen lugar de ahora en adelante en espacios claramente diferenciados y privados³⁶. Esta gran transformación de las mentalidades que tiene lugar en el mundo moderno se refleja en el derecho y lleva así, a la idea de un espacio de liber-

tad negativa o de independencia frente a las intervenciones del Estado: “el derecho del individuo a ser dejado solo”, como dijera en 1890 Louis Brandeis en su artículo pionero sobre el derecho a la privacidad³⁷.

OTRO CAMBIO MAYOR FAVORECE QUE, EN EL MUNDO MODERNO, LA ESFERA INDIVIDUAL SE CONVIERTA EN UNA INSTANCIA PARTICULARMENTE VALIOSA QUE DEBA SER PROTEGIDA; SE TRATA DEL SURGIMIENTO DE LA INTIMIDAD.

ESPACIO PÚBLICO Y PRIVADO COMO FORMAS COMPLEMENTARIAS DE LA AUTONOMÍA

QUE LA ESFERA PRIVADA E ÍNTIMA SEA UN VALOR IRREDUCTIBLE DE LIBERTAD PARA LOS MODERNOS, implica otra diferencia mayor entre nosotros y el mundo democrático de la Antigua Grecia que no debe ser soslayada. A diferencia de lo que sucede con éste último caso, en el mundo moderno la diferenciación entre la esfera pública y la esfera privada no corresponde más a la oposición entre libertad y dominación. Generalmente se interpreta esta oposición entre antiguos y modernos bajo la idea de una inversión de valores, la señalada por Benjamin Constant: para los antiguos, el ámbito de realización plena de la vida ética y de la excelencia es el espacio público; en tanto que para los modernos es la esfera privada la que ofrece un mayor ámbito de libertad. No sólo porque, como lo alega Constant, la vida pública moderna ya no puede ofrecer las satisfacciones que proporcionaba en la ciudad antigua, sino porque las experiencias y las formas de expresión que ofrece la vida priva-

da, en muchos aspectos inimaginable para los antiguos, son muchos más amplias de lo que jamás ofreció la vida pública.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué históricamente, quien da su mejor expresión al principio de publicidad, a saber Kant, es al mismo tiempo el pensador que defiende con mayor convicción la autonomía de los individuos. En efecto, lo que hace valiosa la concepción de Kant es el hecho de que el espacio público y el principio de publicidad sólo tienen sentido, para decirlo en los términos del pensador de Königsberg, para un pueblo que ha salido del estado de minoría de edad y se atreve a pensar *por sí mismo*. Combinando el individualismo moderno y el pensamiento antiguo, Kant insiste que el atreverse a pensar por sí mismo requiere, no del uso privado sino del uso público de la luz de la razón. A su vez, este uso público de la razón constituye el medio de ilustración en general del conjunto de la sociedad. Pero para que el uso de la razón tenga un

objeto y un contenido, se requiere la publicidad sobre aquello que interesa a todos. En particular, sobre los actos y asuntos del Estado³⁸.

El filósofo parece defender, así, la idea de un círculo virtuoso. Por un lado, la autonomía individual no puede sino ganar en madurez y contenidos al exponerse en el ejercicio de la razón pública, ejercicio imposible sin la publicidad de los asuntos que interesan a todos. De manera complementaria, el uso de la razón pública ilumina y hace visible lo que interesa a todos, y elimina las tinieblas y lo invisible (idea, ésta última estructurante, del periodo de la Ilustración)³⁹. La opinión adquiere así un discernimiento moral y se forma. Y una vez que un pueblo ha adquirido discernimiento propio, es mejor para los propios fines del gobierno tratar a los hombres a partir de su aspecto moral (para que el régimen mismo no sea un escándalo). Es decir, tomando en cuenta su dignidad. Como ya se ha mencionado más arriba, Kant articula de nuevo, luego del divorcio sufrido a

principios de la época moderna, la conciencia crítica y moral con la política y el derecho. Sin embargo, lo hace de una forma problemática, pues insiste en pensar la esfera pública por oposición a la privada. Es decir, por oposición a un ámbito en el que el uso de la razón se puede limitar, ya que es ante todo concebida como una instancia en la que se debe obedecer.

Oponer lo público a lo privado tiene implicaciones significativas. Lleva no sólo a pensar que la libertad debe ser complementada por una esfera de la obediencia; también hace pensar que entre más amplia es la esfera privada, más limitada será la esfera pública y, en sentido contrario, entre más amplio es lo público, más limitado será lo privado. Algunos de los pensadores del siglo XIX se atreverán a dar el paso que Kant vislumbra ampliamente pero no da, y sostener que nada obliga a que estemos aquí, en la relación entre lo público y lo privado, ante una relación inversamente proporcional. En su libro

sobre Benjamin Constant, Stephen Holmes sugiere que diferentes indicios hablan a favor de la defensa de una complementariedad, antes que de una oposición entre en lo que en realidad son dos formas de libertad. Es de notar, por ejemplo, que los derechos individuales y la soberanía pública aparecen simultáneamente al principio de la época moderna y que, por lo mismo, es factible pensar en que hay un vínculo o juego positivo entre los dos. Dicho de otra forma, la expansión de una esfera puede implicar también, como lo sugiere efectivamente la historia moderna, la expansión de la otra. Valga notar que Holmes extrae esta interpretación de su lectura de Constant, por lo que se aleja de la visión usual que se tiene de Constant. En efecto, se puede defender que en realidad Constant no es un liberal en el sentido en que comúnmente se le pretende dar a esta corriente política, pues para el pensador francés, según anota Holmes:

la verdadera libertad es una ‘combinación óptima’ de lo público y de lo privado, de la participación y de la no participación, de la responsabilidad cívica y de la independencia, del activismo y del apolitismo, de la cooperación y de la singularidad⁴⁰.

Visto así, estamos ante una relación complementaria. Por una parte, lo público se nutre de la libertad privada y de los recursos intelectuales y de discusión que ella genera, más allá de los estrechos marcos de la vida profesional y administrativa.

LA PUBLICIDAD SE REVELA COMO EL MEDIO QUE PERMITE ARTICULAR LA LIBERTAD PRIVADA Y LA PÚBLICA, LA MORAL Y LA POLÍTICA, A TRAVÉS DEL CONTROL SOBRE LA AUTORIDAD PÚBLICA Y LA RENDICIÓN DE CUENTAS.

Por el otro lado, se puede suponer que las convicciones morales se debilitan o se ven convertidas en sueños estériles si no se arriesgan, dentro del juego democrático, a la confrontación y, en su caso, a la contradicción en la esfera pública. Esta imbricación entre lo público y lo privado parece acentuarse cada vez más en nuestros días, pues muchos de los debates públicos actuales tocan y confrontan las convicciones morales más personales (como lo demuestran numerosas polémicas de actualidad: la pena de muerte, la eutanasia, la maternidad asistida...).

Dentro de esta óptica, la publicidad se revela como el medio que permite articular la libertad privada y la pública, la moral y la política, a través del control sobre la autoridad pública y la rendición de cuentas. Pero también a través del intercambio de ideas, el debate, la controversia y, a fin de cuentas, a través de la responsabilización de los mismos ciudadanos. Para los pensadores de la primera mitad del siglo XIX fran-

cés, como François Guizot, esto es una evidencia, como lo apunta el politólogo francés Pierre Rosanvallon:

Los doctrinarios se deslindan de la concepción liberal para la cual la libertad de prensa no es más que una muralla, un instrumento para distanciar el poder y la sociedad. Guizot fustiga a aquellos que no la consideran sino ‘como una arma ofensiva, buena solamente para el ataque y contra el poder’, así como a aquellos que no ven en ella más que el ejercicio de un derecho privado.

La intuición fundamental de los doctrinarios es al contrario de la publicidad, de la cual la libertad de prensa y el gobierno representativo son los dos polos; es el medio determinante para instaurar una comunicación política de tipo nuevo. La publicidad, anota Guizot, opera un trabajo de revelación recíproca del poder y del público⁴¹.

La publicidad no sólo es, entonces, una forma de control del ejercicio estatal, sino constituye el medio y el instrumento que favorece un tipo democrático de sociedad. En efecto, a través de la publicidad y el debate público, la relación gobierno-sociedad se vuelve menos vertical y más cooperativa, más dinámica y creadora de nuevas alternativas puesto que se funda en una mayor circulación y calidad de la información y de la comunicación, y en formas argumentadas y transparentes de acuerdo público. Todo esto permite, en última instancia, la posibilidad de un consentimiento, no ingenuo sino informado, en torno a las políticas públicas gubernamentales. En su citado estudio sobre Constant, Stephen Holmes insiste en este hecho:

el ámbito público y el ámbito privado no son dos términos hostiles de una alternativa. Se estimulan, se desprenden y se refuerzan el uno al otro⁴².

LO PRIVADO Y LO PÚBLICO, PRECISIONES Y CONSIDERACIONES RESPECTO AL DEBATE CONTEMPORÁNEO

8.1 Lo público y formas de relación moral

Luego del panorama histórico, ahora nos interesaremos por los aspectos más relevantes y problemáticos en el debate contemporáneo. Por principio, podemos preguntarnos qué es lo público, concepto al que nos hemos referido desde un inicio. Luego de los trabajos de Bobbio, la literatura especializada ha tenido a bien insistir que lo público se define por dos tipos distintos de oposición. En primer lugar, lo público por oposición a lo que es secreto. La democracia es en este sentido, como lo señala Bobbio, “el gobierno del poder público en público”⁴³. La publicidad de lo público se acompaña naturalmente de la voluntad de eliminar todo poder invisible u oculto. Pero en un segundo lugar, lo público es lo que nos es común, aquello que nos afecta o nos concierne a todos. Lo que constituye nuestro espacio compartido o mundo común, por ejemplo, como mexicanos. Esto, por oposición a lo

que es privado o íntimo y que nos concierne en cada caso sólo a cada uno de nosotros. En realidad, a nuestro parecer, los dos conceptos son complementarios: no puede haber mundo común si hay espacios secretos e invisibles que escapan a la comunicación y a las pruebas, y argumentos que se puedan compartir.

Ahora bien, en lo que se refiere a nuestra discusión en específico y a la segunda acepción mencionada del término “lo público”, se puede observar que en el espacio público existen diferentes tipos de relación moral. Visto desde esta perspectiva moral, el espacio público se sitúa fuera del ámbito de la ética de vida o de los valores últimos que, cada uno, impone a su propia vida (en su caso, son las escuelas antiguas de filosofía, estoicos o epicureístas, y las religiones las que pretenden ofrecer respuestas a este ámbito de tipo ‘existencial’). Pero el espacio público también se distingue, desde la óptica que adoptamos aquí, del ámbito de los intereses estricta-

mente individuales; este último es estudiado preferentemente por la economía y las teorías de la elección racional, donde lo que interesa al individuo es maximizar su beneficio. Bajo este marco conceptual, dos tipos de relación moral destacan para nuestro propósito. El primero es el que se funda en el principio de reciprocidad y que conforma buena parte de las relaciones que vivimos día a día con nuestros conciudadanos. Es decir, se limita a aquellos con quienes compartimos derechos y deberes de nuestra particular sociedad política. El segundo es el de las relaciones que solicitan valores de tipo universalista. Por ejemplo, las normas enumeradas por los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos, que hacen que a cualquier persona sobre el territorio mexicano –la noción de persona es universal, de modo que incluye, llegado el caso, a los miembros de un grupo terrorista que no respeta ningún tipo de derecho– se les deba garantizar un mínimo de derechos.

Puesto que generalmente no somos autistas morales, sicópatas ni santos, una autora como Amy Gutmann sostiene que es el ámbito de la reciprocidad en el que nos desenvolvemos usualmente. Este tipo de relación moral exige una relación argumentada con los demás y justamente éste, el ámbito de las relaciones recíprocas, es el más pertinente cuando se trata de deliberación democrática⁴⁴ y, por ende, del derecho al acceso a la información pública, a la transparencia y a la rendición de cuentas. Ahora bien, Gutmann se interesa principalmente por el aspecto político de los desacuerdos morales; por ello insiste en las relaciones recíprocas. Pero, como debemos recordar, al menos en nuestro país el derecho al acceso a la información pública se

reconoce de forma universal. De aquí que podemos coincidir con Ernesto Garzón Valdés, cuando afirma que lo público se caracteriza por la publicidad:

Lo público está caracterizado por la libre accesibilidad de los comportamientos y decisiones de las personas en sociedad, más aún; cuando ellas desempeñan algún cargo dotado de autoridad político-jurídica, la publicidad de sus actos se convierte en un elemento esencial de todo Estado de derecho⁴⁵.

Por lo mismo, supone un público universal ilimitado y una opinión crítica que va más allá de los miembros del país o Estado-nación de que se trate.

LA PUBLICIDAD DE LO PÚBLICO SE ACOMPAÑA NATURALMENTE DE LA VOLUNTAD DE ELIMINAR TODO PODER INVISIBLE U OCULTO.

DEMOCRACIA Y AMBIVALENCIA

MORAL DEL SECRETO

PASEMOS AHORA A LA PRIMERA ACEPTACIÓN MENCIONADA DE LO PÚBLICO,

pero para ocuparnos de la noción que la define por oposición, a saber, la de secreto. Más allá de lo que ya hemos afirmado antes, el principio moral de igualdad que funda el mundo democrático es, por principio —aunque, como veremos, no lo puede ser absolutamente— contrario al secreto. ¿Por qué? En su estudio sobre el tema, el sociólogo Georg Simmel nos da la respuesta cuando observa que el uso del secreto, aún cuando se trate de algo banal o incluso falso, fragmenta la comunicación al dividir el mundo social entre los que saben y lo que no están al tanto del secreto. Por otra parte, sobre todo en el caso de las sociedades secretas pero no sólo en ellas, el uso del secreto favorece las tendencias centrípetas del poder a favor de una sola autoridad (la que posee el secreto) respecto a la cual se jerarquizan los miembros restantes. Se crea así una línea de subordinación efectivamente contraria al principio democrático de igualdad,

según la proximidad o la lejanía respecto de los iniciados en el secreto.

Desde este enfoque sociológico, Simmel observa que en las sociedades dominadas por el secreto, la personalidad de los individuos tiende a ser suplantada por su rol social. Un miembro de la sociedad secreta no puede ser un llamativo James Bond, antes bien debe buscar ser lo más gris y discreto que le sea posible. Es notorio que en las sociedades autoritarias, en donde por su naturaleza predomina el secreto, los individuos ven minada la confianza en sí mismos y en sus prójimos, y sufren un constante temor. Incluso en las relaciones más banales y familiares se carece de transparencia y confianza. Por lo mismo, se fortalece mucho la tendencia a imitar la imagen del jefe (el bigote, la forma de vestir, las expresiones...). Madame de Staël, la compañera sentimental de Benjamín Constant, nos da un ejemplo palpable de esta imbricación de sentimientos morales y régimen político, en un relato sobre la Rusia de su época:

toda la compañía en Rusia tiene maneras perfectas, pero no hay suficiente instrucción para los nobles ni suficiente confianza entre las personas que viven sin cesar bajo la influencia de una corte y de un gobierno despótico, para que se puedan conocer los encantos de la intimidad⁴⁶.

Todo lo contrario sucede en las sociedades democráticas, que dan un alto margen de confianza a los individuos y éstos no corren ningún riesgo en la expresión de sus preferencias y gustos personales. Es natural, entonces, que en las democracias las personas tiendan acentuadamente a diferenciarse unas de otras. No extraña, pues, que se llegara a hablar de “una justificación estética de la democracia”, como es el régimen o la cultura que permite y favorece la diversidad y la pluralidad de expresiones y formas artísticas. Dicho de otra manera, el secreto es un instrumento que crea y propicia la exclusión y favorece a las sociedades jerárquicas de tipo

aristocrático; en tanto que el principio de publicidad de las sociedades democráticas es notoriamente inclusivo y favorable a la pluralidad de las expresiones.

La sociedad democrática es, por definición o idealmente, una sociedad abierta, de conocimiento exotérico y de libre examen. A este respecto, el secreto entra en conflicto con dos orientaciones morales de la sociedad democrática. En primer lugar, la forma del discurso de tipo democrático, que exige justificación explícita y argumentada de aquello que se afirma y debe prestarse a circular libremente por el conjunto de la sociedad. El discurso de tipo democrático se opone entonces a las “teorías de la conspiración” (una expresión sugerida por el filósofo vienés Karl Popper), mismas que alegan un conocimiento secreto, inaccesible directamente a la opinión ordinaria, o sólo accesible para los iniciados. Que las condiciones y la calidad de la argumentación que favorece cada sociedad tiene implicaciones morales, se antoja indis-

cutible. No es necesario insistir demasiado en el hecho de que los discursos que fundan su legitimidad en una verdad secreta o de tipo “extra-social” (como la que ofrece un supuesto dios que únicamente habla al oído de sus elegidos), tiende a favorecer sociedades autoritarias, por el simple hecho de que son contrarios al principio de publicidad — que implica, hay que subrayarlo, el derecho a la igualdad en el acceso a la información— e impiden el libre examen. A este respecto, Chaïm Perelman tiene razón en insistir:

Es evidente que la conciencia de cada uno también ha sido formada, que ella debe ser ilustrada y puede ser guiada, pero es a cada persona que le corresponde, a última instancia, la responsabilidad de decidir y de actuar. Y no es sino una moral consecuente con el libre examen que se revela apta para salvaguardar nuestra autonomía, nuestra libertad y nuestra responsabilidad⁴⁷.

En cuanto a la segunda orientación, nos referimos al hecho de que el modelo de las sociedades democráticas es el de una sociedad de “crédito”, en un sentido que va más allá de su aspecto económico, es decir, en una sociedad de libre comunicación y de libre intercambio, fincada en la confianza. La mentira y el secreto merman los cimientos de este tipo de sociedades al limitar el conocimiento, al fragilizar la comunicación y, a fin de cuentas, al soca-

EL SECRETO ES UN INSTRUMENTO QUE CREA Y PROPICIA LA EXCLUSIÓN Y FAVORECE A LAS SOCIEDADES JERÁRQUICAS DE TIPO ARISTOCRÁTICO; EN TANTO QUE EL PRINCIPIO DE PUBLICIDAD DE LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS ES NOTORIAMENTE INCLUSIVO Y FAVORABLE A LA PLURALIDAD DE LAS EXPRESIONES.

var la confianza. Pero más adelante volveremos a este punto.

A pesar de esta crítica del secreto, tanto la defensa como la condena del secreto privado y público no pueden ser absolutas. Con la desaparición total del secreto privado estaríamos en el totalitarismo que extingue la esfera privada: todo es público, todo es político; si todo es político, el poder político se adueña de todo. En este tipo de sociedades no sólo el derecho al secreto sino también el derecho privado a la ironía, a la incoherencia o la contradicción, se convierten en delitos que ameritan castigo. La ausencia de un espacio o ámbito de conciencia estrictamente personal, favorece que lo público se homogeneice a favor de una perspectiva o visión única (la del poder en turno) al negar la pluralidad y diversidad de las perspectivas individuales. La gran literatura centroeuropea del siglo XX nos ha dejado amplios testimonios de la miseria moral que representa esta extinción de la esfera privada cuando, por ejemplo, la

broma privada se convierte en crimen público (Kundera) o el individuo no tiene derecho al silencio (Sándor Márai⁴⁸). Pero, en el otro extremo, el individuo que se encierra absolutamente en su secreto personal, en una actitud solipsista, no podrá participar de la vida pública; peor, quizás ni siquiera pueda desarrollar efectivamente su propia personalidad (como lo subraya el sociólogo George H. Mead, el ser humano sólo puede hacerse individuo a través de la socialización). En tanto poeta que defiende la palabra viva, W. C. Williams tiene razón cuando, en su poema el *Asfódelo*, juzga con cruel ironía que el silencio es profundo pero no se va muy lejos con él.

Los casos hiperbólicos que acabamos de mencionar hacen pensar que un cierto grado relativo de secreto es necesario, y su ausencia sería insoportable; para la esfera pública, por ejemplo, la necesidad de garantizar la seguridad nacional lo hace inevitable; así como para la vida privada, por ejemplo, es nece-

sario para el pudor y, por lo tanto, para la dignidad. Con su usual lenguaje agudo y revelador, Nietzsche lo dice con toda claridad:

Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni ‘saberlo todo’. “¿Es verdad que el amado Dios está presente en todas partes?”, preguntó una pequeña niña a su madre, ‘pero eso lo encuentro indecente’⁴⁹.

Basta cambiar en esta frase Dios por Estado o sociedad, para entender lo justo de su denuncia. Sobre todo cuando sabemos que la idea de “un ojo que lo ve todo” y de una sociedad totalmente transparente no son sólo creencias religiosas; también han conformado uno de los proyectos utópicos más recurrentes de la modernidad, tanto en la literatura (Rousseau) y en nuestra actual sociedad del espectáculo (denunciada por Guy Debord), como en el pen-

samiento político (Bentham), y en el mismo funcionamiento del Estado (totalitario). Aunque el caso de Giges sugiere que lo inmoral suele buscar el velo protector del secreto, en realidad el secreto no es siempre negativo. De hecho, es extremadamente positivo para la constitución de la esfera privada de la subjetividad. Que la conciencia pueda refugiarse ocasional o constantemente en el secreto, le da libertad y le ofrece alternativas. A diferencia de la relación automática del tipo estímulo-respuesta, que es propia de las máquinas, la conciencia humana implica un intervalo creativo entre el pensamiento, la expresión y la acción. Simmel observaba a este respecto que una vida sin secretos, sin ambigüedades y misterios, pierde todo interés y atractivo; a esto podríamos agregar que una vida sin secretos es una vida sin dilemas y, a fin de cuentas, sin libertad. La necesidad del secreto es entonces de orden antropológico; el mismo Simmel defiende que el secreto es una forma social existente en todas

las sociedades; pero el sociólogo constata también que, a su vez, la sustancia del secreto varía con el tiempo. En efecto, la historia social ha radicado en muchos aspectos en una constante transformación y vaivén entre lo que antes fue público y luego secreto, para luego cambiar una vez más conforme cambian los valores sociales. Tampoco se debe ignorar otro efecto positivo del secreto, que es reconocido como un derecho con efectos públicos; nos referimos al hecho de que el acto del voto en la casilla sea secreto, es un ejemplo palpable del valor público que tiene el derecho privado al secreto.

Finalmente, es necesario distinguir el secreto de la mentira. Un secreto puede estar justificado, mientras una mentira no⁵⁰. Para pensar en un ejemplo conocido, se puede sostener que el ex presidente de los Estados Unidos, W. Clinton, tenía derecho a defender su vida privada, pero no el derecho a mentir al Congreso. En efecto, un funcionario o incluso el gobierno puede tener

derecho a ciertos secretos, pero no a mentir a los ciudadanos. B. Williams tiene razón cuando apunta que el público tiene derecho a la verdad, tiene derecho a que los gobernantes no le mientan, pero este derecho tampoco implica que el público tenga el derecho a saberlo todo absolutamente. Ahora bien, que la información pública pueda ser reservada, en ciertos casos y por excepción, al principio de publicidad, no la debe eximir de regulación. Debe estar limitado en el tiempo y debe sujetarse a una máxima o regla pública. Dicho de otra forma, el secreto gubernamental puede ser moralmente válido si está sujeto a reglas, a principios que son públicos y, frecuentemente, también a la supervisión por parte de algún otro órgano o poder del propio Estado⁵¹ (como lo observan Gutmann y Thompson, es asombroso saber que en los Estados Unidos, aún recientemente, las reglas y los criterios para desclasificar y clasificar información secreta eran ellos mismos secretos)⁵².

REVALUAR LA ESFERA PRIVADA

ACTUALMENTE, ES NOTORIO QUE EL “MURO DE LA VIDA PRIVADA”

—como la calificara confiado Royer-Collard, un teórico liberal del siglo XIX— ha perdido su antigua solidez. Hoy en día, el consenso teórico se inclina por considerar que la privacidad es una noción necesariamente flexible. Pensemos, por ejemplo, en las relaciones dentro de un matrimonio, normalmente consideradas como ejemplo por excelencia de la vida privada. Pero, ¿qué pasa si la mujer es la candidata por un partido a la presidencia de su país y el marido es el presidente del mismo partido? No se trata de una situación hipotética, esto sucedió en Francia con el matrimonio François Hollande-Ségolène Royal durante las elecciones de 2007. ¿Hasta qué punto los problemas personales de la pareja son en este caso del orden público o del privado? Todo indica que la frontera entre lo público y lo privado es más tenue, entre mayor es la relevancia pública de la persona. Es evidente que el estado de salud de un funcionario de bajo

rango no tiene el mismo grado de relevancia pública que el estado de salud del Presidente de la República. Por motivos justificados, el velo que debe proteger en este último caso la esfera privada será mucho más frágil, al grado que, en un caso de esta naturaleza, puede llegar casi a ser indistinta la frontera entre lo privado y lo público. Como ya hemos indicado más arriba, estamos ante una inversión extrema: si para Maquiavelo el gobernante podía ejercer la disimulación y el secreto en virtud de su función como gobernante, hoy justamente es esa función que exige transparencia casi total en su ejercicio.

Estos ejemplos nos muestran que, en ciertos casos, la frontera se antoja problemática e indeterminada. Debido a la movilidad de esta frontera, Garzón Valdés parece que prefiere distinguir entre la noción flexible de lo privado, sujeta a evaluación en cada caso, y el concepto rígido y restringido de lo íntimo⁵³. Por su parte, para dar cuenta de esta diferencia de criterios, la teoría

moral sugiere que los deberes pueden variar según el rol social. Pero se antoja difícil o poco aceptable la idea de que la noción pueda ser tan flexible como para abolir totalmente la esfera de la privacidad, ni siquiera en el caso de la persona que ejerza la función de Presidente de la República.

En las últimas décadas, ciertos movimientos feministas y algunos instrumentos internacionales contra la violencia hacia la mujer, propugnaron por identificar lo personal con lo político (“the personal is political”). Se trataba de abrir el ámbito de la familia a lo público y convertir la esfera privada en un campo más del debate público y la defensa de ciertos derechos fundamentales. Pero esta tesis fue puesta a prueba por el caso Mónica Lewinsky y el hecho de que las probables mentiras del Presidente de los Estados Unidos, William J. Clinton, sobre su vida sexual, lo pusieran en riesgo de ser destituido. El punto significativo reside en que el hecho que el caso

Clinton/Lewinsky mostraba que sacrificar lo privado (la vida íntima de Clinton) en aras de lo público, puede conllevar el sacrificio del sentido de lo público. La confusión de los dos ámbitos termina, entonces, en la disolución caótica de ambos y se termina perdiendo por los dos lados. Como lo sugiere el filósofo del derecho, Ronald Dworkin, al contrario de lo que pretendían quienes pregonaban “sermones hipócritas” (la expresión es de Dworkin), en realidad, la personalidad moral de Clinton era irrelevante para una figura tan grave y con tan enormes consecuencias, como es el caso constitucional de destitución⁵⁴. Algunas feministas no tardaron en admitir que el caso Clinton obliga a reevaluar la importancia de la esfera privada⁵⁵ y a apuntalar la necesidad de evitar distractores que deforman la agenda del debate público, al extraer de ella los temas públicos realmente relevantes.

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS, CIERTOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS Y ALGUNOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES CONTRA DE LA VIOLENCIA HACIA LA MUJER, PROPUGNARON POR IDENTIFICAR LO PERSONAL CON LO POLÍTICO.

TRANSPARENCIA, CONFIANZA Y CAPITAL SOCIAL

ALGO QUE NO PODEMOS IGNORAR EN EL PRESENTE TRABAJO, es la relación muy comentada en los últimos años entre transparencia y confianza. A partir de las propuestas y estudios de diferentes organizaciones (Banco mundial, OCDE, BID...) y en México, al menos desde la primera publicación de Cuadernos de Transparencia, se ha defendido que la publicidad y la transparencia son valores esenciales para la administración pública, puesto que permiten generar una mayor confianza en las instituciones públicas⁵⁶. Pero ¿cuál es la importancia de este vínculo entre transparencia y confianza? ¿Por qué importa la confianza? Como lo ha observado el polémico intelectual Francis Fukuyama⁵⁷, uno de los elementos que favorecen el capital social es la confianza. Para entender, a su vez, la razón por la cual la noción de capital social supone un nuevo enfoque, es necesario recordar que, por mucho tiempo, en las ciencias sociales se privilegiaron las explicaciones de tipo económico y tecnológico para

entender el desarrollo de las sociedades. Sin embargo, con el tiempo, se volvió claro que era necesario salir de esta visión demasiado instrumental o economicista de la sociedad, restringida hasta entonces al estudio del homo oeconomicus, y ampliar el campo de estudios sobre el desarrollo a fenómenos de tipo cultural, sociológico e incluso moral, como lo es la confianza⁵⁸.

El enfoque quizás más interesante para nuestro propósito es el Robert Putman. Para Putman, el capital social estriba en “las características de la organización social, tal y como lo son las redes, las normas y la confianza, que facilitan la coordinación y la cooperación para un beneficio mutuo”⁵⁹. Si la confianza tiene efectos positivos, si produce un beneficio mutuo, su ausencia produce consecuencias negativas, por ejemplo, cuando los individuos de una determinada sociedad son incapaces de establecer relaciones de confianza más allá del círculo restringido de la familia. En efecto, diferentes estudios han constatado

que la ausencia de vínculos de confianza en los ghettos americanos o en las sociedades del sur de Italia, ayuda a explicar su permanente retraso y pobreza. Además, este tipo de estudios también permiten entender mejor los sustratos de la práctica política y de la democracia. Putnam, como politólogo, se apoya también en los trabajos de Edward Banfield, quien defiende que existen valores compartidos que llevan a todos los individuos pertenecientes a una misma cultura, a manifestar, ante una situación dada, las mismas reacciones y los mismos comportamientos. Por ejemplo, cuando sucede algo que se considera atentatorio de valores fundamentales, “escandaloso”, todos “saben” que todos saldrán a la calle a protestar, sin que haya necesidad de coordinar explícitamente las acciones de protesta. Visto así, la confianza no se refiere a una disposición psicológica compartida entre varios individuos, sino a un valor ético que constituye un bien social.

¿No es esto en todo, semejante a la amistad política de Aristóteles, a la que nos referimos al inicio?⁶⁰ Es de notar que el tema tampoco es inédito en la época moderna, donde aparece de nuevo como una crítica a la teoría política del contrato social y su concepto derivado de representación política. Así, no mucho tiempo después que Hobbes elaborara su teoría del contrato, Locke sostiene que la relación entre el pueblo y el gobierno implica un cierto grado de confianza. Se trata, justamente, de no concebir la representación política como el resultado de un contrato o como un mero nexo de fidelidad a una promesa. La confianza es, así, el principio de legitimación política sujeto a constante evaluación y sancionable con la revocación. De acuerdo con Locke, puesto que los gobernantes deben su puesto a la confianza que los gobernados han depositado en ellos y, por lo mismo, dependen de que esa confianza siga vigente, es de su interés honrarla e, incluso, está en sus manos incrementarla.

En la literatura contemporánea, generar confianza se ha convertido en uno de los objetivos principales de la democracia y se espera que, gracias a ella, su acción sea más eficaz.

La literatura especializada concuerda en que, si bien en la sociedad tradicional se interactúa con un número relativamente limitado de personas, y se conoce a todas las personas, es en la sociedades modernas, sociedades de masas y complejas, donde es más necesaria la confianza impersonal y generalizable a un gran número de personas (a los desconocidos con quienes nos topamos en la vida diaria, en el ascensor, en el metro, a quienes compramos e intercambiamos servicios...⁶¹). Visto así, la necesidad de una confianza compartida hace que quizás no sea un accidente que, el lema que ostenta el dólar, sugiera una sociedad vinculada por una forma de confianza mutua (« In God we trust »). También es de recordar que ya la teoría del contrato de Hobbes, pretende crear un

marco de confianza al reducir la incertidumbre, ya que su justificación última es la de obligar al Estado a asegurarnos que no moriremos por muerte violenta. Se puede afirmar que, lo que caracteriza el Estado de derecho a este respecto, es su capacidad para institucionalizar cada vez mayores grados de confianza social. Ahora bien, ¿qué es la confianza y cómo se genera? ¿Refiere a valores idiosincráticos que difícilmente se pueden transplantar a otras sociedades, o se pueden construir en sociedades con un bajo nivel de confianza compartida? Philip Petit subraya la importancia dar una respuesta a estas preguntas:

LA PUBLICIDAD Y LA TRANSPARENCIA SON VALORES ESENCIALES PARA LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA, PUESTO QUE PERMITEN GENERAR UNA MAYOR CONFIANZA EN LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS.

Es importante tener en claro las razones, en particular las buenas razones, por las cuales las personas invierten confianza las unas respecto de las otras... Si no tenemos claridad respecto a las buenas razones, corremos el riesgo de concebir instituciones que reducen la confianza o, peor aún, que la eliminan⁶².

A este respecto, es de observar que los estudios sobre el tema tienden a caer en un enfoque de tipo “culturalista”, que explica la confianza como un hecho social que trasciende a los individuos, bajo el supuesto de que ella tiene su origen en la tradición histórica y en valores interiorizados. A pesar de su atractivo, este tipo de explicación es sumamente problemática. En primer lugar, porque los estudios empíricos e históricos suelen demostrar que no existe una relación tan directa ni tan estrecha como se pretende, entre un tipo de “cultura” (entendida como un todo monolítico, si acaso existe) y la forma específica de una socie-

dad dada. Las sociedades, sobre todo en la época moderna, suelen ser mucho más complejas e híbridas de lo que se pretende en este tipo de estudios.

Otro defecto del enfoque “culturalista” es su tendencia al determinismo. Las sociedades y las culturas son entendidas como patrones impuestos de conducta, que los individuos no pueden sino reproducir generación tras generación. De ninguna forma está escrito en las estrellas que, una tradición autoritaria del poder, deba ser el destino insuperable de una nación. En realidad, a diferencia de las inclinaciones antropológicas, lo propio de los valores culturales es su naturaleza histórica. A pesar de lo que generalmente se suele defender —a saber, la existencia de valores culturales inmemoriales y eternos, o de una suerte de gen cultural que se transmite de generación en generación—, los valores de una sociedad se transforman. Como lo muestra una ya larga experiencia internacional, es posible crear una cultura de la

legalidad democrática, incluso si se tiene, como punto de partida, una sociedad tradicional y autoritaria.

Si entendemos ahora la confianza, ya no como un sentimiento o valor cultural dado, sino como una forma de relación, la confianza se revela como una relación compleja: se puede confiar en X respecto en unos temas y en otros no. Además, la confianza es un asunto de grados: se puede confiar en B, pero tener más confianza en A que en B. Dicho de otra forma, la confianza es una categoría moral, pero también cognitiva. Como señala R. Hardin⁶³, confiar significa que uno conoce o cree conocer cosas relevantes acerca de la persona en quien se confía. Pero no se trata de un conocimiento total (por lo demás imposible), pues ya no se requeriría la confianza. Un Estado totalitario orwelliano, que sabe todo de los ciudadanos, no necesita otorgarles ninguna confianza, ya que sabe perfectamente cómo van actuar los individuos. A su vez, la ignorancia total no justifica la confianza. Como se puede

constatar, la confianza es una relación situada entre dos extremos, a saber: entre la ignorancia total y la transparencia total. Sólo bajo cierto grado de incertidumbre tiene sentido. Otorgar plena e irrestricta confianza, es ignorar su naturaleza evaluativa. Puesto que se sitúa entre el conocimiento total y el desconocimiento, siempre se oscila entre diferentes grados de ignorancia y de confianza.

11.1 ¿Es mala la desconfianza?

La literatura en la materia se ha centrado, fundamentalmente, en torno a la confianza, por lo que podría pensarse que la desconfianza es una actitud negativa. En realidad, el pensamiento político liberal, que constituye una de las matrices del pensamiento político moderno, surgió en buena medida como una tradición intelectual que desconfía del gobierno y del Poder. Recordemos que la tradición liberal es una reacción en contra del absolutismo de Estado y de la noción de

Razón de Estado que, en nombre de la comunidad política, se había erigido, en realidad, como una esfera de intereses independiente y distinta a la de los individuos que componen ese mismo Estado. Como efecto de este trasfondo histórico, la tradición del pensamiento liberal se ha nutrido de la idea de que, por inclinaciones de origen antropológico, cualquier ser humano que detente poder va a tender, al igual que Giges, a abusar de él. Por su naturaleza, el poder corrompe. No es extraño que algunos autores (Hume, Madison...) defiendan como deseable un cierto grado de desconfianza ante el poder político. Las democracias son en buena medida sociedades de desconfianza. No olvidemos, por ejemplo, que el mismo constitucionalismo contemporáneo es, en buena medida, una reacción de desconfianza que busca limitar el poder del Estado luego de sus excesos dramáticos, sobre todo (aunque no solamente) durante la primera parte del siglo XX.

Bajo esta óptica y siguiendo los trabajos de Hardin, se pueden distinguir dos tipos de confianza pero, también, de desconfianza respecto a una persona o institución. Por un lado, confianza en los demás ciudadanos, en parte como efecto de las instituciones gubernamentales. Por otro, confianza en el propio gobierno o administración. El mismo Hardin insiste en el hecho de que, al pensar en el término confianza lo concebimos, en general, como si se refiriera siempre a personas. En realidad, no es lo mismo confiar en una persona a confiar en una institución, como pueden ser un gobierno

LA CONFIANZA ES UNA RELACIÓN SITUADA ENTRE DOS EXTREMOS, A SABER: ENTRE LA IGNORANCIA TOTAL Y LA TRANSPARENCIA TOTAL. SÓLO BAJO CIERTO GRADO DE INCERTIDUMBRE TIENE SENTIDO.

o la administración pública. En lo que se refiere a este último caso, que es el que nos interesa aquí—sin olvidar que la confianza en una institución se difunde paulatinamente a otras instituciones y, luego, a la sociedad en su conjunto; es decir, la confianza o la desconfianza en el gobierno termina por tener, a medio y a largo plazo, efectos benéficos o corrosivos, según el caso, en otros sectores de la sociedad—, si Hardin tiene razón y las relaciones entre gobernantes y gobernados no pueden consistir en valores compartidos, como lo es la confianza, entonces es necesario crear instrumentos de control, de obligación y, por lo tanto, sanciones que hagan que los gobernantes tengan interés en hacer de las instituciones públicas entidades fiables y dignas de confiar.

A nuestro parecer, esto sólo quiere decir que la confianza no es un dato social preexistente, sino que ella debe ser generada a través del filtro de la desconfianza. Es decir, si ella se crea a través de un

proceso, bajo un contexto de pesos y contrapesos, bajo la vigilancia no sólo por parte de los ciudadanos sino también entre los diferentes poderes, por medio de la transparencia y la rendición de cuentas, se trata solamente de admitir que ella no es un dato natural, sino una construcción social. Si bien será siempre el resultado de una acción evaluativa, de un proceso dinámico y condicional, cuando se logre conseguir se tratará entonces de una confianza justificada. Si el derecho de acceso a la información pública y las políticas de transparencia produjeron en un primer momento mayor confianza en los gobiernos y, luego, una menor confianza, como sucedió en Canadá y en los Estados Unidos⁶⁴, no se trata de un efecto necesariamente negativo, simplemente del efecto de un criterio más exigente de confianza.

SI EL DERECHO DE ACCESO A LA INFORMACIÓN PÚBLICA Y LAS POLÍTICAS DE TRANSPARENCIA PRODUJERON EN UN PRIMER MOMENTO MAYOR CONFIANZA EN LOS GOBIERNOS Y, LUEGO, UNA MENOR CONFIANZA, COMO SUCEDIÓ EN CANADÁ Y EN LOS ESTADOS UNIDOS, NO SE TRATA DE UN EFECTO NECESARIAMENTE NEGATIVO, SIMPLEMENTE DEL EFECTO DE UN CRITERIO MÁS EXIGENTE DE CONFIANZA.

CONCLUSIÓN

DE LO ANTERIOR, podemos llegar a dos conclusiones generales. En primer lugar podemos constatar que, las relativamente recientes políticas de transparencia y el derecho de acceso a la información pública, ponen de nuevo bajo la luz la relación (tensa y compleja) entre la política y la moral. Relación que, debido al enfoque positivista que por mucho tiempo influyó en las ciencias sociales, ha permanecido constante e injustamente ignorada. En segundo lugar, podemos concluir que no se debe, de ninguna manera,

caer en el moralismo que consiste en la invasión ilegítima, por parte del Estado, de la esfera privada y, mucho menos, en la transgresión de la esfera íntima de los individuos. Al contrario, el desafío que debemos afrontar es el de vincular la esfera pública y la privada –sin confundirlas y mucho menos abolir la frontera que las divide–. Que fenómenos morales, como la amistad considerada por el pensamiento clásico, o su versión moderna, la confianza, en la que insiste el pensamiento contemporáneo y que es favorecida

por el derecho de acceso a la información pública y por las políticas de transparencia, tienen importancia en el ámbito político, sólo es posible si se acepta que lo público y lo privado, antes que oponerse o negarse mutuamente, se complementan. Dicho en otra forma, el principio de publicidad es la manera como el mundo moderno pretende conciliar la política con la moral sin caer en el moralismo.

PRONTUARIO DE CONCEPTOS CLAVE

Amistad política. Se funda en la convicción de que la sociedad política requiere algo más que el simple respeto de la ley. Es decir, necesita valores y sentimientos compartidos, de manera que los ciudadanos se comprometan con un proyecto común y que se sientan especialmente vinculados con las demás personas que participan en dicho proyecto.

Arcana Imperio. Secretos del poder fundados en el ejercicio de la Razón de Estado.

Capital social. Según Putnam, estriba en “las características de la organización social, tal y como lo son las redes, las normas y la confianza, que facilitan la coordinación y la cooperación para un beneficio mutuo”⁶⁵.

Confianza. Relación moral y cognitiva entre individuos e instituciones, que supone valores y orientaciones implícita o explícitamente compartidos. Entre mayor es la confianza, más fácil es la cooperación social y mayor el capital social de una determinada sociedad.

Corrupción. Violación disimulada de las normas de una institución, con el fin de beneficiar a un individuo o grupo.

Democracia. Victoria Camps afirma que, “más que autogobierno, que es una forma obsoleta e irreal de definir la democracia, ésta debería definirse como la ‘transparencia de lo público’”⁶⁶.

Derechos fundamentales. Instrumentos de protección de los bienes básicos de la persona, que protegen aquellos bienes considerados como necesarios a la constitución del individuo, para que pueda actuar y responsabilizarse como agente moral.

Lo público. Por una parte, lo público se define por oposición a lo que es secreto. La democracia es, en este sentido, como lo señala Bobbio, “el gobierno del poder público en público”⁶⁷. La publicidad de lo público se acompaña, naturalmente, de la voluntad de eliminar todo poder invisible u oculto. Pero en un segundo lugar, lo público es lo que nos es común, aquello que nos afecta o nos concierne a todos. Esto, por oposición a lo que es privado o íntimo y que nos concierne en cada caso sólo a cada uno de nosotros.

Moralistas. De acuerdo con Gutmann⁶⁸, las concepciones que bajo el propósito de formar el carácter o la virtud, restringen opciones y, a fin de cuentas, rechazan la libertad de elección que poseen los individuos. Es decir, el derecho que posee todo individuo para actuar por sí mismo y adoptar, por sí mismo, sus propios fines. Desde el punto de vista de la tradición liberal. El moralismo empieza en donde acaba la neutralidad moral que debe tener el Estado en una sociedad democrática.

Principio de publicidad. Principio que pretende dar una solución al divorcio entre moral y política, y ofrecer una articulación de los dos ámbitos de libertad. El filósofo alemán Emmanuel Kant lo enuncia de la siguiente manera: “Todas las acciones relativas al derecho de otros hombres, cuya máxima sea incompatible con la publicidad, son injustas”⁶⁹.

Razón de Estado. Imperativo de transgredir el derecho, en nombre del interés público. La razón de Estado posee tres características distintivas: En principio, se funda en la idea de una necesidad política mayor. Su segunda característica es aquella de la justificación de los medios en vistas a un fin superior. Finalmente, la exigencia de secreto.

NOTAS

- ¹ Recuérdese, sea dicho de paso, que si bien desde Hegel se suele hacer una distinción técnica entre ética y moral, la segunda no es otra cosa sino la traducción latina de la primera, que nos viene del griego.
- ² Ver exposición de motivos, Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental, Presidencia de la República. Respecto al vínculo entre derechos y moral, también podemos afirmar, esta vez con el filósofo alemán Jürgen Habermas, que estos dos ámbitos son dos formas complementarias de la autonomía; dos expresiones necesarias de la misma capacidad que tenemos nosotros como individuos para otorgarnos nuestras propias normas y actuar como sujetos morales.
- ³ Camps, Victoria, *El Malestar en la vida pública*, Hojas Nuevas, Grijalva, Barcelona, p.180
- ⁴ Reyes Heróles, Federico, "Corrupción: de los ángeles a los índices", Cuadernos de transparencia 01, IFAI, México, 2007.
- ⁵ Aristóteles, *La Política*, Austral, México, Libro III, Cap. V, p. 90.
- ⁶ Aristóteles, *El arte de la retórica*, Eudeba, Argentina, 2005, p.167
- ⁷ Taylor, Charles, "Por qué la democracia necesita patriotismo" en Nussbaum, Martha, *Los límites del patriotismo*, Paidós, España, 1999, p. 146.
- ⁸ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 2002, p. 513.
- ⁹ Colas, Dominique, *Le Glaive et le Fléau, Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, París, 1992, p. 35.
- ¹⁰ Koselleck, Reinhart, *Le règne de la critique*, Seuil, París, 1979, p. 30.
- ¹¹ Kant, *Vers la paix perpétuelle*, GF- Flammarion, París, 1991, p. 105.
- ¹² Gutmann, Amy, *La educación democrática: una teoría política de la educación*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 77.
- ¹³ Maquiavelo, *El Príncipe*, Capítulo XVIII, De qué modo los príncipes deben cumplir sus promesas.
- ¹⁴ Georg Simmel observa que lo contrario a la comunidad étnica, cuyos miembros poseen rasgos exteriores de pertenencia a su grupo claramente visibles, es la sociedad secreta. A diferencia de la primera, esta última se crea artificialmente justo en torno a un secreto (que quizás es falso o inexistente), es decir en torno a una pura abstracción. Simmel, Georg, *The Sociology of Secrecy and of Secret Societies*. El texto se puede consultar en la siguiente página electrónica: http://www.brocku.ca/MeadProject/Simmel/Simmel_1906.html
- ¹⁵ Senellart, Michel, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, PUF, París, 1989.

- 16 Jean-Pierre Chrétien-Goni, "Institutio arcanæ - Théorie de l'institution du secret et fondement de la politique" en Christian Lazzeri & Dominique Reynié (sous la dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Presses Universitaires de France, 1992, p. 152.
- 17 Zarka, Yves Charles, "Raison d'État" en Raynaud, Philippe y Rials, Stéphane (editores), *Dictionnaire de philosophie politique*, · Presses Universitaires de France, París, 1996, p. 532.
- 18 Kelsen, Hans, "Formas de Estado y visión del mundo" en Correas, Oscar (compilador), *El otro Kelsen*, Ediciones Coyoacán, México, 2003, p. 253.
- 19 Por las características de su obra, Hobbes puede ser considerado, tanto el pensador del absolutismo (e incluso, quizás, si se piensa en su influencia sobre Carl Schmitt, del totalitarismo) como el precursor del liberalismo moderno. Respecto a este último punto, ver Strauss, Leo, *La philosophie politique de Hobbes*, Belin, París, 1991.
- 20 Hobbes citado por Garzón Valdés, Ernesto, "Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas", *Doxa-14*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 1993, p.77. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/mcp/01360629872570728587891/index.htm>
- 21 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t.1, V, 14, Flamarion, Paris, 1979, p. 184.
- 22 Williams, Bernard, *Op. Cit.*, p. 249.
- 23 Camille Desmoulins, *Le Vieux Cordelier*, N. 7. Citado por Warusfel, Bertrand, *Les secrets protégés par la loi, limites à la transparence*, *Revue générale nucléaire*, N. 1, enero-febrero, 2003, p. 63.
- 24 Se puede intentar ser benevolente con Maquiavelo y aceptar que su doctrina no es otra cosa sino una versión del utilitarismo. Es decir, de la posición de alguien dispuesto a aceptar ciertos "pequeños" arreglos o males, en aras de las supuestas grandes bondades de las consecuencias finales de la acción del gobernante.
- 25 Kant, *La paz perpetua*, Calpe, Madrid, 1795, pp. 77-78.
- 26 Gutmann y Thompson, Gutmann, Amy y Thompson, Dennis, *Democracy and Disagreement, Why moral conflict cannot be avoided in politics, and what should be done about it*, The Belknap Press of Harvard University Press, Londres, Inglaterra, 1996, p. 98.
- 27 Platón, "Gorgias o de la Retórica" en *Diálogos*, p. 31.
- 28 Castoriadis, Cornelius, "La "polis" grecque et la création de la démocratie" en Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Senil, París, 1977, p. 353.

- 29 Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, París, 1962.
- 30 Discurso de Protágoras en "Protágoras o de la sofística", en Platón, *Diálogos*, "sepan cuantos...", N.13, México, 1998, pp. 115-116.
- 31 El punto es señalado por Corina Yturbe. Ver Yturbe, Corina, *Pensar la democracia*: Norberto Bobbio, UNAM-Instituto de Investigaciones filosóficas, México, 2002, p. 128.
- 32 Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, París, 1983.
- 33 Por ejemplo, como lo defiende Vernant, en lo que concierne a la Antigua Grecia, aunque es claro que el pensamiento filosófico griego no le otorga un valor primordial a la esfera privada. Ver Vernant, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, París, 1989.
- 34 Vernant, Jean-Pierre, *L'individu...* Op. Cit., p. 215.
- 35 Vernant, Jean-Pierre, *Ibid.*, p. 225.
- 36 Ver Ariès, Philippe y Duby, Georges, *Histoire de la vie privée. De la Révolution à la Grande Guerre*, Seuil, París, 1999. Otra prueba de esta evolución la ofrece la historia de la pintura, como lo describe bien Tzvetan Torov cuando nos narra una visita al Louvre: "...de pronto, en lugar de las grandes pinturas que representan personajes históricos, mitológicos o religiosos, aparecen imágenes de madres despulgando un niño, de sastres inclinados en su tarea, de jóvenes mujeres que leen cartas o que tocan el clavecín. No puede haber duda: estamos en las salas de la pintura holandesa del siglo XVII, una pintura de la vida cotidiana, también llamada 'pintura de género'". Todorov, Tzvetan, *Éloge du quotidien, Essai sur la peinture hollandaise du XVII siècle*, Seuil, París, 1997, p. 9. A este respecto, también se puede consultar el amplio trabajo de Charles Taylor sobre el tema: *Fuentes del yo*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- 37 Louis Brandeis & Samuel Warren "The Right to Privacy," 4 *Harvard Law Review* 193-220 (1890-91), se puede consultar en el siguiente sitio electrónico: http://www.lawrence.edu/fast/boardmaw/Privacy_brand_warr2.html
- 38 El punto es señalado por Corina Yturbe en Yturbe, Corina, Op. Cit. p. 130.
- 39 Yturbe, Corina, *Ibid.* p. 129.
- 40 Holmes, Stephen, , *Benjamín Constant et la genèse du libéralisme moderne*, PUF, París, 1994, p. 64.
- 41 Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, Gallimard, París, 1985, p. 67.
- 42 Holmes, Stephen, Op. Cit., p. 333.

- 43 Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, FCE, 1986, p. 65. Respecto a esta discusión sobre publicidad y secreto en Bobbio, ver también Yturbe, Corina, Op. Cit.
- 44 Gutmann, Amy, Thompson, Dennis, Op. Cit.
- 45 Garzón, Valdés, E., “Lo íntimo, lo privado y lo público”, Cuadernos de transparencia 06, IFAI, México, junio de 2007. Texto publicado previamente en la Revista Claves de Razón Práctica, número 137, Madrid, España, noviembre 2003.
- 46 De Staël (Madame), *Dix années d'exil*, UGE, París, 1966, p. 213.
- 47 Perelman, Chaim, *Ethique et Droit*, Editions de l'université de Bruxelles, Bélgica, 1992, p. 392.
- 48 Márai se refiere a la Unión Soviética. Ver Márai, Sándor, *Mémoires d'Hongrie*, Albin Michel, París, 2006, p. 256.
- 49 Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Editores Unidos Mexicanos, México, 1994, p. 20.
- 50 Williams, Bernard, *Ibid.*, p. 252.
- 51 En algunos casos se procuran medios de supervisión y de control, por ejemplo, que haya alguien, aparte del gobierno, que pueda estar al tanto del secreto, por ejemplo, una comisión de diputados. Williams, Bernard, *Vérité et véracité*, Essai de généalogie, Gallimard, París, 2006, p. 246.
- 52 Gutmann, Amy, Thompson, Dennis, Op. Cit., 96.
- 53 Ver Garzón, Valdés, E., “Lo íntimo, lo privado y lo público”, Op. Cit.
- 54 Dworkin, Ronald, “Philosophy and Monica Lewinsky”, *The New York Review of Books*, Vol. 47, n. 4, Estados Unidos, marzo 2000.
- 55 Williams, Juliet, “The Personal is Political, Thinking through the Clinton/Lewinsky/Starr Affair”, *Political Science and Politics*, Vol. 34, No. 1, Washington, Estados Unidos, 2001.
- 56 “Aumentar la Confianza del Público, Medidas de Ética en los países de la OCDE”, Nota de Políticas públicas, N. 7, OCDE, septiembre 2000. También ver el caso del Reino Unido: Robert, Alasdair, “Governmental adaptation to transparency rules” en Hood, Christopher Hood y Helad, David, *Transparency, the key to better governance*, Oxford University Press, Gran Bretaña, 2006. La idea de que la transparencia facilita la cooperación, es defendida también desde el punto de vista del pensamiento político contemporáneo, como lo hacen Gutmann y Thompson. Ver, Gutmann y Thompson, Op. Cit., p. 100.
- 57 Fukuyama *La gran ruptura*, Punto de Lectura, Madrid, 2001.

- 58 En efecto, actualizando un tema que ya había sido tratado por uno de los padres de la sociología, Georg Simmel, y posteriormente por autores de la talla de Niklas Luhmann, diferentes acepciones del término de capital social fueron introducidas en los Estados Unidos y en Francia entre los años 70 y 80 por James Colman, Robert Putman y Pierre Bourdieu. Más recientemente por Francis Fukuyama también.
- 59 Putnam, Robert, "Bowling alone: America's declining social capital", *Journal of democracy*, Vol. 6, n.1, 1995, p. 67.
- 60 Evidentemente, la exigencia de valores se dirige, más que a los simples ciudadanos, a los funcionarios. Esta idea no se limita a una discusión entre los teóricos de la política, sino también se puede observar en los lineamientos propuestos por instituciones como la OCDE. Por ejemplo, en las políticas de transparencia, de acuerdo con lo sugerido por la OCDE, suponen que los funcionarios no se deben limitar a actuar conforme a la letra de la ley; también se invita a que adopten valores públicos como desinterés, imparcialidad e integridad. Ver OCDE, *Recommendation of the Council on Guidelines for Managing Conflict of interest in the Public Service*, junio de 2003. <http://www.oecd.org/dataoecd/13/22/2957360.pdf>
- 61 Como lo han observado algunos de los sociólogos de mayor importancia, desde Georg Simmel a Anthony Giddens.
- 62 Petit, P. "The cunning of trust" en *Philosophy and Public Affairs*, N. 24, Blackwell, Princeton, 1995, pp. 202-225.
- 63 Hardin, R., *Do we trust in government*, p. 24.
- 64 Robert, Alasdair, "Governmental adaptation to transparency rules" en Hood, Christopher Hood y Helad, David, *Transparency, the key to better governance*, Oxford University Press, Gran Bretaña, 2006, p. 119.
- 65 Putnam, Robert, "Bowling alone: America's declining social capital", *Journal of democracy*, Vol. 6, N.1, 1995, p. 67.
- 66 Camps, Victoria, *El Malestar en la vida pública*, Hojas Nuevas, Grijalva, Barcelona, p. 180
- 67 Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, FCE, 1986, p. 65. Respecto a esta discusión sobre Publicidad y Secreto en Bobbio, ver también Yturbe, Corina, Op. Cit.
- 68 Gutmann, Amy, *La educación democrática: una teoría política de la educación*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 77.
- 69 Kant, *La paz perpetua*, Calpe, Madrid, 1795, pp. 77-78.

BIBLIOGRAFÍA

- Garzón Valdés, Ernesto, "Algo más acerca del 'coto vedado'", Doxa 6, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2001.
- Giddens, Anthony, Consecuencias de la Modernidad, Sección III y IV, Alianza Universidad, Madrid, 1994.
- Platón, La República, Libro III. Diálogos, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 1986.
- Simmel, Georg, "El secreto y la sociedad secreta" en Georg Simmel, Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, Vol. I., 1-424, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1977, 357-424.

Moral y transparencia,
se terminó de imprimir en el mes de julio de 2009
Tiraje: 5,000 ejemplares
Edición a cargo de:
Dirección General de Atención a la Sociedad y Relaciones Institucionales,
Dirección General de Comunicación Social



© Instituto Federal de Acceso
a la Información Pública (IFAI)
Av. México 151,
Col. Del Carmen Coyoacán, C.P. 04100,
Delegación Coyoacán, México, D.F.
ISBN 13: 978-968-5954-49-5

Primera edición, Julio 2009

Impreso en México / *Printed in Mexico*



ifai

Instituto Federal de Acceso
a la Información Pública

Infórmate:

www.ifai.org.mx

Centro de Atención a la Sociedad,
Av. México 151,
Col. Del Carmen Coyoacán, C. P. 04100,
Delegación Coyoacán, México, Distrito Federal.

Llama sin costo para todo el país 01 800 835 4324.

01 800 telifai

correo electrónico: atencion@ifai.org.mx