

*Notas de coyuntura*

## **Reflexiones en torno a la mentira y la política**

*Marco Estrada Saavedra*

*En honor a Alfredo Gutiérrez,  
por toda una vida académica*

‘Faithful fellow!’ cried Captain Delano. ‘Don Benito,  
I envy you such a Friend; slave I cannot call him.’

Herman Melville

**Introducción: la institucionalización de la mentira en la política como el peor de los mundos posibles**

PROBABLEMENTE SERÍA UN EJERCICIO ESTÉRIL levantar una encuesta entre la ciudadanía mexicana para llegar a la conclusión esperable de que la representación pública predominante que se tiene de la política es la de un negocio sucio, una actividad desvergonzada y costosa, tal vez un mal no del todo necesario que padecemos y en el que participan hombres y mujeres inescrupulosos, ávidos de poder, con una tendencia —que raya en la patología psicológica— a la notoriedad. Y no habría razón para asombrarnos, en consecuencia, de que tanto los políticos como los funcionarios públicos tengan, en la imaginación popular, la fama de traicioneros, corruptos, oportunistas, poco honorables y que obran, sobre todo, en beneficio particular a costa de la mayoría. Ciertamente este cuadro de la política y sus actores no es muy alentador, ni da pie, mucho menos, a abrigar esperanza alguna de que

las cosas vayan a mejorar en el futuro. Así, pues, aquél que *verdaderamente* se escandalice al leer en el diario que un político ha sido pillado flagrantemente en sus embustes —como acaso pasó en fechas recientes con los presidentes de México y Cuba y el triste espectáculo que nos ofrecieron, o, para traer a mentes un ejemplo actual del ámbito internacional, el escándalo en ciernes que está siendo provocado por el cuestionamiento creciente de la veracidad de la información de inteligencia (como por ejemplo la posesión del gobierno iraquí de armas de destrucción masiva listas a ser utilizadas para multiplicar el terror en Occidente) que utilizaron los gobiernos estadounidense y británico para justificar, ante sus respectivos pueblos, la ONU y la opinión pública mundial, el “ataque preventivo” contra Irak—, pecaría, qué duda cabe, de ingenuidad, de una ausencia lamentable de realismo, diríamos. Sin ningún apuro, el buen sentido haría la ecuación entre política y mentira. Y nadie repararía en dicha fórmula por ser casi una evidencia de sentido común. Pero he aquí justamente que deberíamos sentirnos pasmados, pues si en verdad aceptásemos sin más que *la política es mentira*, y si realmente nos conduciésemos en concordancia con este parecer, *entonces ni la política ni la democracia serían posibles*. Aún más: habría que vernos obligados a afirmar que, bien vistas las cosas y a pesar de todas las creencias de sentido común y de las farsas, unas veces chuscas y otras más, deplorables, que se representan diariamente en la escena pública, *la política y la mentira son esencialmente incompatibles*.

Esta pareja de sencillas tesis no son síntomas de escapismo idealista sobre los asuntos políticos, ni afiebradas elucubraciones producto de una visión normativa de la democracia. Al contrario, las entiendo como realistas —y si se quiere, propias de una sana *Realpolitik*—.

Para evitar malentendidos, no estoy afirmando que la corrupción o la mentira entre políticos y funcionarios públicos sean todo lo contrario de un azote para nuestra comunidad política. Nada más lejano a la realidad. Sin embargo, hasta el político mentiroso y corrupto tiene que proceder de tal forma que haga compatible su comportamiento público con las leyes y normas, así como con los valores, creencias, expectativas y formas legítimas de conducta que conforman, organizan y hacen posible nuestra esfera política, si no quiere ser inmediatamente descubierto y sancionado política y judicialmente. Estas tesis tampoco son un alegato en favor de la (re)introducción de la moral en los asuntos políticos. Mi intención no se emparenta con ningún proyecto neoconservador de moralización de la política —cosa que encontraría funesta, pues la moral no debe gozar de carta de ciudadanía en el ámbito político, como más adelante abundaré—. Argumento, entonces, en términos estrictamente políticos.

Una vez aclarado lo que no quiero dar a entender, me dispongo a hacer mis ideas plausibles y a abogar por la verdad como fundamento de una cultura de transparencia en la democracia, que ciudadanos, políticos y funcionarios públicos —es decir, todos aquellos preocupados por el interés público— deben compartir y fomentar si es que no quieren poner en riesgo la salud de nuestra república.

### La realidad del mundo social y los fundamentos discursivos de la política

Sea ocasional o sea toda una práctica consuetudinaria de una persona o un grupo de personas que ejercen determinada autoridad pública, *la mentira en la política atenta contra algunas de las condiciones y los fundamentos de posibilidad de la política misma; específicamente de la libertad, la igualdad, la pluralidad, la publicidad, la solidaridad y la mundanidad*. Por condiciones y fundamentos de posibilidad entiendo todo aquello —y seguramente algunas cosas más que no estoy, ahora, considerando— sin lo cual sería imposible que existiera algo así como la política —y en nuestro caso, la política en la democracia—. Debido a ello, la mentira en la vida pública es y debe ser censurable y desacreditada no desde una posición moral, sino, principal y exclusivamente, desde una posición consecuente con la política.

Con el fin de fundamentar mi proposición, deseo, primero, exponer con toda brevedad cómo vivimos y experimentamos la realidad de nuestro mundo social, para, después, explicar la relevancia de la opinión pública en la fundación de legitimidad del orden político democrático. Una vez satisfecho lo anterior, podré entrar propiamente en la materia de este ensayo.

Según Alfred Schütz,<sup>1</sup> la realidad social es vivida, experimentada y entendida por los hombres como algo de suyo evidente. En términos generales, las personas no cuestionan el carácter real de los sucesos, sus semejantes o los objetos de su mundo social; simplemente los dan por ciertos y verdaderos. En efecto, los presuponen, si se quiere, ingenuamente. Es un mundo en el que han nacido, es decir, anterior a ellos, que esperan continúe existiendo después de su muerte, y que sus sucesores experimentarán e interpretarán en forma semejante a la suya. La realidad del mundo social se manifiesta como una realidad pública, intuitivamente compartida por otros y, en consecuencia, válida para todos; es una realidad creada y mantenida intersubjetivamente.

<sup>1</sup> Véase Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrotu, 1977, en especial el cap. 1.

De tal suerte, y porque funge como un “marco común de referencia e interpretaciones”, nos podemos comunicar sin mayores reparos y percances, así como ponernos de acuerdo sobre fenómenos, eventos, personas y cosas de *nuestro* mundo. En una palabra, la realidad del mundo social es una realidad simbólica y significativamente estructurada, en la cual nos entendemos y podemos actuar.<sup>2</sup>

Es verdad, por lo demás, que la cadena de evidencias de la realidad mundana se ve interrumpida, de vez en cuando, al entrar en crisis un aspecto de ésta, por causas que ahora no interesa precisar; por lo que allí, donde reinaba la certidumbre, ahora aparecen problemas de incoherencia. Nos percatamos de que nuestro conocimiento acerca de nuestro mundo —por cierto, producido y distribuido socialmente y mediante el cual evaluamos e interpretamos la realidad— es deficiente, poco sistematizado y que no alcanza, para decirlo coloquialmente, a remendar esa pequeña rotura que ha surgido en el tejido de la realidad. Pero como sólo es un pequeño sector de la misma el que ha quedado afectado, por lo general nos contentamos con dar respuestas y explicaciones de tipo pragmático para “salir al paso” y continuar con nuestros negocios “hasta nuevo aviso” como si no hubiera pasado gran cosa. De esta manera, se reestablece la cadena de evidencias y certezas que constituyen nuestra realidad social. Para la persona entregada a sus faenas diarias en el hogar, el taller o la oficina, la disonancia cognitiva resultante de la pequeña crisis de sentido no es una invitación, como lo sería para el filósofo o el científico, para cuestionarse metódicamente sobre los fundamentos de verdad de esa realidad cotidiana y relativamente estable que la presencia, comportamiento y creencia de otros convalida y asegura como intersubjetivamente real, verdadera y coherente.

En este sentido, en el mundo social pasa por real todo lo que aparece y que una variedad de personas pueden atestiguar como verdadero, por lo tanto es común y confiable a todos. En consecuencia, nos podemos poner de acuerdo acerca de ello con grandes probabilidades de éxito, así como actuar en referencia a dicho estado de cosas. Lo real es experimentado como relativamente semejante para todos y cada uno de nosotros. Así, a pesar de la multiplicidad de perspectivas desde la cual es observado y vivido, mantiene su identidad sustancial como la misma cosa, evento o persona para todos y

<sup>2</sup> No me es posible hablar en este espacio sobre los principios sociales de constitución de la realidad del mundo social, que implican la naturalización y legitimación de una visión arbitraria de grupos sociales dominantes material y simbólicamente capaces de organizar el conjunto de las relaciones de la sociedad. Su puesta entre paréntesis, sin embargo, no afecta al núcleo de mi argumentación. Para el tema, en general, consúltese Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980, en especial el cap. 3 del libro I.

cada uno. Nuestros semejantes son, por tanto, condición necesaria de la realidad de las cosas, eventos y personas de nuestro mundo social. Su testimonio sobre dicha realidad libera al individuo de la sospecha solipsista de que todo no es más que mera ilusión, un sueño u obra de un demonio cartesiano.<sup>3</sup>

Estos breves, pero para el objetivo del presente ensayo, suficientes comentarios acerca de la realidad del mundo social como un índice de verdad intersubjetivamente compartido, me permiten dar el segundo paso para introducirnos posteriormente a la cuestión que aquí nos concierne. La realidad del mundo político también puede ser abordada desde la misma perspectiva. Una república, como la nuestra, posee un doble fundamento como institución: uno legal, como Estado de derecho o “gobierno de las leyes”, y el otro político como opinión pública, que corresponde más bien a la legitimidad del gobierno y de sus acciones. Ambos pilares son necesarios e interdependientes para sostener la institución republicana. Del primero no agregaré más. Sobre el segundo, me gustaría aseverar que, al igual que la realidad del mundo social, la de la esfera política está constituida intersubjetiva y simbólicamente por medio de opiniones y creencias compartidas. En efecto, *el gobierno*, y más que ningún otro, el republicano, *descansa en la opinión pública*. David Hume afirmaba en *On the First Principles of Government*, en general, que:

<sup>3</sup> No está por de más enfatizar que la “verdad” tal y como la entiendo en este escrito ha de entenderse *desde* la perspectiva de los actores enraizados en su mundo de vida. En este sentido, los criterios para distinguir qué es verdad y qué es mentira han de buscarse en el marco común de referencia e interpretaciones del colectivo en cuestión. Esto nos lleva, necesariamente, al relativismo, pero ¿quién se atrevería a afirmar, por el contrario, que los distintos órdenes sociales están basados en la verdad? No obstante, si nos desplazamos del plano mundano-vital al campo científico, podríamos dar la vuelta a la relatividad del mundo social y postular un concepto de verdad, también intersubjetivo, pero menos arbitrario y sujeto permanentemente a la crítica y a la corrección, que estuviera más allá de las disputas, intereses y pretensiones de dominación propios de la vida social, y que, además, se definiera y afirmara dentro de las reglas y procedimientos legítimos de la discusión del campo autónomo de la ciencia. Gracias a éste, podemos abrigar la esperanza de saber qué enunciado es posible considerar como “verdadero”, y, así, asumirlo racionalmente en un momento histórico determinado del desarrollo del conocimiento científico. Mientras que existan en la sociedad democrática campos relativamente autónomos, como el científico, el filosófico o el intelectual, por ejemplo, con sus respectivas instituciones reconocidas por el Estado mismo y protegidos de las luchas partidistas, donde las personas interesadas por la búsqueda de la verdad por la verdad misma puedan realizar sus tareas de saber “desinteresado” políticamente, es posible, entonces, que una sociedad (la abierta) pueda apelar a tales instituciones, llegado el caso, para cerciorarse de qué es la verdad más allá de las pugnas cotidianas. Esta distinción entre verdad convencional del mundo de vida y verdad científica nos permite enfrentarnos racionalmente a creencias mayoritariamente compartidas, como por ejemplo que los indígenas son inferiores intelectual, moral o humanamente, y refutarlas y calificarlas como absolutamente infundadas, falsas y peligrosas.

Para aquellos que consideran los asuntos humanos desde una perspectiva filosófica, nada resulta más asombroso que la facilidad con que la mayoría es gobernada por la minoría, así como la sumisión implícita mediante la cual los hombres renuncian a sus propios sentimientos y pasiones en beneficio de los de sus gobernantes. Si investigásemos por qué medios tiene lugar este milagro, encontraríamos que, en tanto que la Fuerza siempre está del lado de los gobernados, los gobernantes no cuentan con más apoyo que la opinión. Por ende, el gobierno se basa sólo en la opinión, y esta máxima es tan válida para los gobiernos más despóticos y militares como para los más libres y democráticos.<sup>4</sup>

En el número XLIX de *The Federalist*, James Madison, en una vena propiamente republicana en el sentido de que la fuente de legitimidad del poder político y de la Constitución no es sino el pueblo mismo, añade:

Si es cierto que todos los gobiernos se apoyan en la opinión, no es menos cierto que la fuerza de la opinión en cada individuo, y su influencia práctica sobre la conducta, depende en gran parte del número que cree que comparte la misma opinión. La razón del hombre, como el hombre mismo, es tímida y precavida cuando se halla sola y adquiere firmeza y confianza en proporción al número de aquellos con quienes se asocia.<sup>5</sup>

El gobierno, entonces, se fundamenta y apoya en la opinión pública.<sup>6</sup> En efecto, es en el consenso de los ciudadanos donde encuentra su legitimidad y

<sup>4</sup> David Hume, *Essays Moral, Political, and Literary*, Londres, Oxford University Press, 1963, p. 29.

<sup>5</sup> A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El Federalista*, México, FCE, 1987, p. 215.

<sup>6</sup> Estrictamente deberíamos hablar de "opiniones públicas en torno a lo político" como parte de una "cultura política", pero por motivos estilísticos y, en especial, para no introducir un nuevo concepto, me ajusto a la denominación común de "opinión pública". Ésta se halla configurada por un elemento de contenido y otro formal. El primero se refiere al conjunto de opiniones relativas a un tema particular que una pluralidad de actores tiene realmente en un momento preciso y que, además, puede ser mudable por diferentes factores, que por el momento no es preciso ni factible determinar con precisión. Así, podríamos hablar, en cuanto al contenido, de diversas "corrientes de opinión". El elemento formal, más abstracto analíticamente, tiene que ver con la *práctica* republicana de formarse una opinión como una manera privilegiada de participación en los asuntos colectivos, cuyo efecto se refleja en la salud de la vida pública. Está claro que, en este ensayo, utilizo el concepto recalcando el segundo elemento, a sabiendas que ambos elementos son consustanciales. Sobre el tema en general, consúltese Roberto Gutiérrez, "El campo conceptual de la cultura política", *Argumentos*, número 18, abril de 1993, pp. 73-79. Por otra parte, quiero dejar testimonio de que soy consciente de que la esfera pública moderna, al estar estructurada y conformada cada vez más por los medios de comunicación de masas, tiende a generar fenómenos como la trivialización, el amarillismo, el conformismo y la despolitización, los cuales han de tomarse en cuenta en todo análisis sociológico y político

autoridad. Justamente en las crisis gubernamentales de las modernas democracias representativas podemos observar la estrecha dependencia entre la capacidad de acción del ejecutivo, por ejemplo, y la aprobación pública. En nuestras democracias existe —y no sólo nominalmente— un vínculo entre el interés común —como quiera que se le defina y construya— y la autorización pública —en su doble carácter de legalidad y legitimidad—. La formación de la opinión pública en los diferentes espacios político-civiles de deliberación colectiva y su transformación en voluntad o mandato político a través de los canales institucionales reconocidos, puede entenderse como un proceso de formación, delegación y representación de intereses públicos. Las instituciones políticas son los espacios donde las opiniones e intereses políticos son representados. En este doble sentido, el pueblo funda primero, en un acto auto-instituyente lógicamente paradójico, la comunidad política; en segundo término, legítima, mediante elecciones periódicas, la autoridad de gobierno y parlamento para representar al pueblo, y en tercer lugar, le concede apoyo y cooperación para realizar las tareas gubernamentales e implementar las políticas públicas. Así, los intereses representados consiguen efectividad institucional mediante la autorización pública. Políticos y funcionarios públicos pueden ser vistos como actores autorizados para obrar en favor del interés público. Movilizan opiniones e intereses y les confieren eficiencia política y validez vinculante para toda la sociedad por medio de las instituciones políticas y sus órganos ejecutivos. La capacidad instrumental de las instituciones para alcanzar metas colectivas depende, en última instancia, de la organización y coordinación de la acción colectiva, es decir, del poder político generado comunicativamente en los espacios político-civiles de la sociedad.

Resumo: tenemos, por un lado, que la realidad del mundo social se constituye colectivamente y lleva en sí un índice de incuestionabilidad; por el otro, que el gobierno descansa, fundamentalmente, en la opinión pública, fuente de su legitimidad, autorización y apoyo.

### La mentira en la política y la destrucción de la racionalidad política

Después de este largo, pero necesario rodeo para sentar las bases de la fundamentación de las tesis expuestas más arriba, creo que me encuentro, en términos argumentativos, mejor pertrechado para defender la propuesta de

---

sobre la vida pública moderna. Hay una infinidad de estudios sobre la problemática, por lo que sólo menciono uno representativo y actual: Pierre Bourdieu, *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 2001.

que toda mentira, en mayor o menor grado, venga del ciudadano, del político profesional o del funcionario público, atenta contra y mina la realidad común y compartida de la esfera política, por un lado, y amenaza además con destruir la legitimidad del orden político, por el otro. Veamos.

La mentira en la política es aquella acción que pretende ocultar, deformar o destruir información y hechos; es decir, aquello que, justamente, compone y da estabilidad a la realidad. El que miente lo hace con el objetivo de modificar la realidad, en alguna medida, con el fin de obtener de manera ilegítima determinada ventaja personal o para un grupo que pretenda favorecer o proteger. Y si ya es de por sí grave mentir en asuntos concernientes a todos los ciudadanos, la actitud deliberada de enmascarar la realidad o de ofrecer una realidad ficticia como cierta conlleva, necesariamente, una demolición de la capacidad estabilizadora inherente a la realidad para generar un mundo común y significativo en el que podamos entendernos y actuar en concierto. La mentira es una deformación intencional de la realidad, del suelo firme de los hechos en el que literalmente nos apoyamos para movernos con seguridad en el mundo. Por tanto, atropella la condición política de la mundanidad. Al deformar la realidad con falsedades, agredimos el sentido común —el sentido que nos orienta mental y prácticamente en una realidad circundante y significativa para todos— y dificultamos los procesos comunicativos de entendimiento entre los ciudadanos, pues con la mentira surge una discrepancia entre los hechos y los discursos. Y si es verdad, como sostengo, que el mundo es un mundo común porque, entre otras cosas, está constituido por una realidad intersubjetivamente compartida, entonces agredir esa realidad es una manera de deteriorar los lazos de comunidad que nos ligan y que, en términos políticos, fungen como el elemento integrativo que posibilita la condición política de la solidaridad.

Pero la mentira desmantela otra más de las condiciones de posibilidad de la vida política en la democracia representativa moderna, a saber, lo que aquí denominaremos el carácter público de esa vida política o la “publicidad”. En “Zum ewigen Friede” (“Para la paz perpetua”), Kant expone el principio de publicidad: “Injustas son todas las acciones referidas al derecho de otros hombres, cuyas máximas no sean compatibles con la publicidad”. Si una máxima de acción —como en el caso de la palabra y la obra inconfesables de un funcionario público mentiroso— no puede manifestarse “en voz alta”, es decir, hacerse pública, sin a la vez frustrar sus designios, porque sería disputada y rechazada por todos los afectados, obligándose por esto a mantenerse “secreteta” si pretende prosperar en su quehacer, entonces esa máxima y la acción derivada de ella son injustas y repudiables por antipolíticas. Esta *fórmula trascendental* de la publicidad, postulada negativamente, puede enunciarse

a su vez en términos positivos del siguiente modo: “Todas las máximas que requieran de la publicidad (para que su fin no se malogre) concuerdan tanto con el derecho como con la política”.<sup>7</sup> Toda pretensión política, sea acto o discurso, debe estar en armonía con la publicidad; debe poder manifestarse abiertamente para obtener aprobación, autorización y apoyo públicos para materializar su meta. Dicho de otra manera, la acción y el discurso son, entonces, compatibles con la publicidad y, debido a ello, *auténticamente* políticos.

Toda actividad u opinión que sean relevantes para la conformación y decisión de los asuntos públicos, es decir, de aquellas cosas que son del interés colectivo porque atañen a nuestra forma de convivencia política, deben estar sometidas al principio de publicidad. La publicidad queda así definida como el proceso de tomar en cuenta e involucrar a todos los potenciales interesados en los asuntos de la república, pues, como en la política las decisiones son *vinculantes* colectivamente, es decir, su naturaleza se caracteriza por afectar necesariamente la vida individual y común de los ciudadanos, todos tienen que gozar el derecho a dar su aprobación y consentimiento para legitimarlas, autorizarlas y apoyarlas. Para ello, los ciudadanos han de disponer de información y conocer datos y hechos pertinentes para sopesar, deliberar, enjuiciar y tomar decisiones al respecto.

La mentira conculca el ejercicio de este derecho tanto a los miembros individuales como al conjunto de la comunidad política. El mentiroso viola la representatividad y la autorización para obrar en nombre y a favor de los ciudadanos. *La mentira es el establecimiento de una política tenebrosa a costa de una política luminosa*. Si se impone la lógica de las tinieblas como práctica generalizada, la república —esa forma de gobierno en la que la participación política se realiza privilegiadamente en público y bajo el escrutinio de todos— se convierte en un criptogobierno, en una simulación absoluta. Por su propia salud y funcionamiento, la república auténtica saca a la luz pública lo que quedaría oculto y sin lo cual no se podría hablar, legítimamente, de representación. Este hacer-visible-para-todos, que es la publicidad, opera como una forma de control que ejercen los gobernados sobre los gobernantes, y funge asimismo como una manera de legitimar el uso del poder constituido colectivamente para fines exclusivamente colectivos.

Si en un primer momento es nociva la mentira política por desvirtuar la realidad mediante la intención perversa de presentar un simulacro como *la* realidad, con el fin de desorientar a los otros que actúan, por decirlo así, de buena fe y bajo el supuesto de incuestionabilidad de esa realidad compartida

<sup>7</sup> “Zum ewigen Frieden”, en Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen*, Colonia, Könemann, Werke, vol. VI, 2ª sección del Apéndice, pp. 326 y 332.

y de la veracidad del político (lo cual se antojaría como un daño, al fin y al cabo, local y limitado), en un segundo momento, la misma estratagema genera, al ser descubierta, un doble efecto perjudicial en la vida política: el retiro, por una parte, de la legitimidad simbólica y del apoyo material al político mentiroso; y, por el otro, el desgaste de los fundamentos de la solidaridad política, es decir, la confianza entre los ciudadanos. En este sentido, la mentira arremete contra la condición de la solidaridad de la política.

Analicemos ambas proposiciones. En el primer caso, se comprende lo nefasta que puede ser la mentira en la política, si aceptamos que toda acción política surge y es posible únicamente en la medida en que pueda generar cooperación entre una pluralidad de actores para embarcarse en la empresa de la consecución de metas colectivas. Esa cooperación no es otra cosa que la manifestación de poder político. Sin el consentimiento y apoyo activo de los demás, como sugiere James Madison, las acciones políticas serían imposibles. En otros términos, el político, cuyo ardid ha sido descubierto, será un político impotente, incapaz de crear consenso en torno a sus propuestas y de lograr la colaboración de los ciudadanos para materializar sus proyectos, pues ha arriesgado y perdido la fuente de su legitimidad y autorización para actuar con representatividad: la confianza ciudadana.<sup>8</sup> Su descrédito ante la opinión pública lo confinará a la nulidad política. Y con ello nos enlazamos directamente a nuestra segunda proposición. En efecto, en el segundo caso, la decepción ante lo que acontece en el ágora socava la confianza en el sentido e importancia de la vida pública, origina desdén y fastidio ante la cosa pública corrompida, de tal suerte que esta desconfianza bien puede trocarse en distanciamiento e indiferencia políticos, los cuales se traducen en una búsqueda de refugio en la vida privada ante los horrores y disparates públicos. La despolitización aparece donde lo público pierde relevancia en la vida cotidiana de la gente. Y si, al menos en las repúblicas democráticas y representativas, la política sólo puede existir gracias a la renovada y permanente participación de los ciudadanos en los asuntos de interés público, se entenderá el peligro de permitir el medro de fenómenos como la mentira o la corrupción públicas, que abaten los fundamentos de la convivencia política.<sup>9</sup> En

<sup>8</sup> Evidentemente estoy pensando el poder político en los términos intersubjetivos y comunicativos de Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Vid. Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, 8a. ed., Munich-Zurich, Piper, 1993; y Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 4a ed., Frankfurt, Suhrkamp, 1994, en particular el cap. 4.

<sup>9</sup> Sobre los peligros de la despolitización, es decir, de la pérdida de sentido e importancia de una vida civil republicana en las sociedades modernas, consúltese Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt, Fischer, 1993.

resumidas cuentas, si en el primer caso, la mentira puesta al descubierto deshonra al político y lo castiga con la impotencia política; en el segundo, la situación es tan grave que la política, como forma racional de vida y capacidad de acción colectiva de una comunidad, se despolitiza, deja de ser una práctica común que determina nuestras relaciones sociales y se convierte en un ejercicio de dominación en el que participan los menos en perjuicio de los más.

Ya hemos expuesto que la mentira implica cierta violencia contra la realidad en tanto que la falsea y deforma. Sin embargo, la mentira no es menos violenta y arbitraria ante los hombres, ya que el político o funcionario público mentiroso, en nuestro caso, manipula a sus conciudadanos con fines ajenos a su voluntad y consentimiento. En otros términos, el mentiroso se comporta estratégicamente y trata a los demás como meros objetos de los cuales dispone, más allá de su conciencia, para maximizar sus probabilidades de éxito. Los ciudadanos quedan degradados, así, a medios manipulables de la situación, en la que dicho político o funcionario quiere obtener un beneficio o ventaja personales o de facción —en todo caso inconfesables y, por tanto, antipolíticos—. Para hablar con un concepto ya *demodé*, pero no por ello menos preciso, se cosifica a la ciudadanía y se le niega la igualdad que debería reinar entre los miembros de una república democrática y representativa. Con ello, se lastima otra condición de posibilidad de existencia de la política: justamente la igualdad; es decir, el supuesto de que en la esfera política —que no en la social o la económica, por ejemplo— no hay ni superiores ni inferiores, porque todos son portadores de los mismos derechos constitucionales y, por tanto, garantes de la existencia de la comunidad política *qua* política. Esto querría decir que todos los ciudadanos tienen el derecho a participar en los asuntos públicos o, expresado de otra manera, tienen el derecho a que ese derecho se haga efectivo. Y esto es precisamente lo que infringe la mentira: la igualdad de participación en las cosas que nos afectan colectivamente. El político embustero monopoliza información que, por su naturaleza, es pública, digna, pues, de ser accesible y conocida por todos los ciudadanos. Al ocultársela, trata de hacerse ilegítimamente de una ventaja frente a sus pares. En este sentido, está claro que, desde la perspectiva estratégica del político deshonesto, los “objetos” son más controlables en la medida en que están mal o insuficientemente informados, por lo que es más fácil influir en sus decisiones y conductas. Con ello, se quebranta también la condición política de la libertad, pues se restringen las opciones y alternativas de acción de los demás al quedar sometidos al arbitrio de un tercero. La comunidad política es un tipo de asociación en la que nadie, sino ella misma, tiene el derecho de mandar y disponer, por lo que proceder contra su voluntad libre significa anular su existencia y transformarla en objeto.

Como vimos más arriba en torno a la publicidad, la mentira funciona como una manera de hablar y obrar para lograr objetivos cuyo logro quedaría frustrado, si, como dice Kant, las *máximas* subyacentes a este proceder fueran publicadas. Pongo en bastardillas la palabra “máximas”, porque es posible objetar que quien no somete al examen público sus planes de acción podría abrigar, empero, buenas intenciones. En este caso, creo poder afirmar que la mentira no sería menos funesta para la política. La justificación de buena fe para ocultar deliberadamente información o la de verse obligado a mentir “por buenas razones” que, de momento, no se deben explicitar, parte del supuesto de la eficiencia: se estima que el atajo que involucra y justifica el engaño filantrópico —o la falta de publicidad de la máximas de acción e intenciones— llevará más rápido y económicamente a la meta, digamos el bien común, pues se evita fatigar el engorroso e incierto sendero de la deliberación y conformación de consenso. En este sentido, se subordina la publicidad al probable éxito instrumental de la acción. Sin embargo, aun concediendo que pueda lograrse efectivamente alcanzar el fin de la acción, ¿sería tal proceder compatible con la política en una república democrática? A mi juicio, una acción exitosa bajo criterios instrumentalistas puede ser antipolítica aun si pretende servir al bien común. No es cierto, en otras palabras, que en política el fin justifique los medios. Tanto los fines como los medios debieran avenirse a la racionalidad de la política para calificarse justamente como fines y medios políticos legítimos. No me engaño sobre la posibilidad real de que, con medios y fines no políticos, se pueda satisfacer el bien común: una dictadura puede ser más eficiente, a corto plazo, que una democracia para movilizar recursos materiales, simbólicos y humanos y para cumplir con sus planes. En no muy pocas ocasiones, para brindar otro ejemplo, el mercado resulta ser más eficiente en la producción de bienes colectivos que el Estado y sus empresas públicas, por lo que de acuerdo a criterios exclusivamente utilitaristas, sería más racional o económico, si se prefiere, que la obtención de una meta se haga por medios no-políticos. Sin embargo, la política no se reduce a la mera racionalidad instrumental —la correcta adecuación y organización entre medios y fines—, sino que tiene una dimensión mucho más fundamental y, en este sentido, determinante, que implica la compatibilidad de su racionalidad con las condiciones de posibilidad de su existencia, si desea seguir siendo propiamente política y no otra cosa. El que opta por darle la vuelta al debate público para la legitimación y autorización de sus objetivos —prejuzgando siempre que lo anima el interés y el bienestar públicos—, viola, a pesar de sus nobles intenciones, esta racionalidad en varios aspectos: primero, hace caso omiso a la publicidad; segundo, envilece a sus conciudadanos al convertirlos en objetos y no en sujetos de su plan de acción; tercero, les

priva, al mantenerlos en la ignorancia de información, de su derecho a decidir autónomamente qué es el interés público y cómo conseguirlo; y, cuarto, los rebaja a menores de edad necesitados de la tutela del *éducateur politique*.

No es casualidad que el estilo de la política tecnocrática, tan en boga en nuestras democracias y cuya racionalidad subyacente es la instrumental, resulte ser tan autoritario, poco dado a la consulta pública y, a pesar suyo y de sus métodos, altamente ineficiente. Sí, ineficiente porque la capacidad política de conseguir metas colectivas depende de la constitución de poder político, es decir, de la legitimación y autorización de dichas metas, así como de su realización material mediante la cooperación y el apoyo. Dejando aparte la impericia netamente técnica de nuestros tecnócratas, la notoria impopularidad o, lo que en este caso es lo mismo, la ausencia de un consenso sólidamente fundado en torno a las políticas neoliberales, se refleja en los constantes reveses que enfrentan, pues como carecen del consenso político (que no es otra cosa que esa cooperación activa en favor de una empresa colectiva), sus proyectos simplemente se frustran por no ajustarse a la racionalidad propia de la política.<sup>10</sup> Hasta la propia racionalidad instrumental, si no ocultase medios y fines y los expusiese con toda claridad en la esfera política, sería, por sí misma, insuficiente para ser compatible con la de la política. Y el *quid* de la cuestión ya no estaría, como hasta ahora he argumentado, en que se mintiese o se encubriese información, sino que, por el tipo de mentalidad inherente a esta racionalidad —que es la del experto, aquél que sabe y posee un conocimiento proposicional adecuado, empíricamente corroborable y técnicamente aplicable—, el comportamiento del tecnócrata es, por lo general, profundamente autoritario. Efectivamente, el experto siente gran aversión a la discusión con el novato, quien a todas luces no puede aportar nada significativo a su análisis ni a su diagnóstico. El especialista sólo escucha consejos y críticas de sus pares, pero no de los neófitos. Y justamente esta actitud, que en el campo del conocimiento y la pericia técnica no sólo es legítima, sino de suyo necesaria, es la que el tecnócrata importa inconscientemente al campo de la política. Pero en éste ya no tenemos que ver sin más con peritos y no especialistas, sino con ciudadanos; ni tampoco con la mera resolución técnica de problemas, sino con formas colectivas de existencia que implican componentes normativos sobre la vida buena en comunidad. Por este motivo,

<sup>10</sup> En torno a los distintos modos de la experiencia humana, sus racionalidades subyacentes y su relación respectiva con el mundo, *vid.* Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, en especial los caps. 2 y 5; y también del mismo autor, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975, en particular el segundo capítulo.

una solución técnicamente impecable, como la reducción del déficit fiscal público mediante el recorte presupuestal en áreas como la educación o la salud, pudiera ser políticamente indeseable si la tradición de una determinada comunidad considera *valioso* por sí mismo el aseguramiento de la formación escolar con calidad y un nivel de salud aceptable para su población. No quiero crear la falsa impresión de que las tareas y funciones del experto, en este caso, en el sistema burocrático-administrativo, son superfluas e indeseables. Al contrario, son indispensables para el manejo eficiente del aparato estatal. No cabe duda de que a México le beneficiaría el contar con una carrera profesional para los servidores públicos, con el fin de hacer más racional, en términos netamente instrumentales, las tareas de la administración pública. Sin embargo, dicha destreza técnica, legítima en su radio de acción, requiere subordinarse a la racionalidad política, de la cual sólo es un momento. Las comunidades políticas no son empresas económicas, por lo que entenderlas y actuar en ellas como si lo fuesen, derivará con toda seguridad en un desastre analítico y práctico.

Ahora bien, existe otra razón para desconfiar de la introducción en la política, mediante contrabando, del pensamiento y la conducta racional de acuerdo con fines, a saber: la desnaturalización del discurso político.<sup>11</sup> El experto no es apto para la discusión pública. Nada aborrece más que la imprecisión, a sus ojos, del intercambio de opiniones entre los ciudadanos. Para su mentalidad técnica, todo problema tienen una solución óptima y exclusiva, por lo que gastar tiempo y esfuerzo en los “bizantinismos” sin fin en los que se embrollan los actores políticos, le parece un signo evidente de su estulticia. Para él, el debate, si no es entre especialistas, es abominable y no conduce a nada. Sin embargo, la forma de vida política encarnada en las instituciones democráticas del parlamento y la esfera de la opinión pública se caracteriza, sobre todo, por el discurso público —el intercambio de opiniones informadas— como medio de comunicación, de resolución de diferencias y conflictos y de constitución de consensos y toma de decisiones. Y todo ello supone que, sin importar la materia de la discusión, todas las opiniones, en principio, deban expresarse y ser consideradas. Y ello por la simple razón de que nadie es capaz de aprehender la realidad en su totalidad. Cada quien desde su perspectiva (definida temporal, espacial, cultural y social-

<sup>11</sup> Sobre la forma apropiada de comunicación en la esfera política, *vid.* Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, editado por y con un ensayo interpretativo de Ronald Beiner, Munich-Zurich, Piper, 1985; Paul Ricoeur, “Langage politique et rhétorique”, en el libro del mismo autor, *Lectures 1. Autour du politique*, París, Éditions du Seuil, 1991; y, además, Michael Oakeshott, “El discurso político”, en su obra, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, prologado por Timothy Fuller, México, FCE, 2000.

mente) ve solamente una parte del todo, pero una parte que es *consustancial* a la realidad y que nos da cuenta de aquello que, por la relatividad de nuestra posición mundana, no alcanzamos a experimentar ni comprender. De esta suerte, la realidad social y política se construye, cual rompecabezas, colectivamente. La pluralidad de perspectivas no debe entenderse como falsedad o error —siempre y cuando no se quiera imponer arbitrariamente *una* manera de ver el mundo como *la* única y verdadera. Al contrario, tal pluralidad es la condición para construir y experimentar la realidad en su multidimensionalidad sin que por ello pierda su carácter de ser “relativamente” una y la misma, circundante y común para todos. La variedad de perspectivas es constitutiva de la realidad mundana (social y política), por lo que una sociedad será tanto más rica, y su mundo tanto más ancho, en la medida en que garantice la posibilidad de vivir y pensar el mundo desde los más diversos ángulos. Dicho en forma menos filosófica: la sociedad, que no sólo tolera, sino además fomenta la libre expresión de opiniones y la existencia de una pluralidad de estilos de vida que compartan, como un mínimo político y de civilidad, el consenso básico en torno a la aceptación y defensa de los valores fundamentales plasmados en la Constitución, está más cerca de asegurar las condiciones que promuevan una vida democrática. Pero es precisamente el experto en política, por una suerte de deformación profesional, el que atenta contra esa pluralidad de puntos de vista que surge en la discusión cuando las ideas se expresan y fluyen libremente. Al imponer su visión particular, empobrece el mundo. Su amor a las respuestas universales y al orden geométrico, como diría Tocqueville,<sup>12</sup> simplifica la realidad, la convierte en un páramo. La esfera pública no es un seminario de científicos preocupados por el descubrimiento de la verdad, sino el espacio de relaciones entre los ciudadanos para actuar y decidir sobre su comunidad y vida políticas. Es el lugar de la decisión política; y, si bien se decide, en el mejor de los casos con base en información verdadera o lo suficientemente veraz y creíble, dicha decisión se juega en torno a valores debatibles y en conflicto, y no de acuerdo con su verdad filosófica o científica. Por eso son tan importantes las reglas democráticas de procedimiento que, si bien arbitrarias en su origen e incapaces de garantizar la verdad y el carácter óptimo, en términos instrumentalistas, de las decisiones, nos aseguran, sin embargo, un marco de acción bien definido con el que todos podemos estar de acuerdo y que podamos respetar y reconocer como conveniente.

El político mentiroso, paradójicamente, no obra de manera muy diferente al tecnócrata en relación con los resultados, pues a través de la presentación

<sup>12</sup> Vid. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Éditions Gallimard, 1967, en particular el capítulo 1 del libro tercero.

de simulacros de realidad, también destruye la pluralidad inherente del mundo y la realidad políticos haciendo uso de técnicas de propaganda, manipulación y mercadotecnia que tratan de imponer un punto de vista para poder, así, alcanzar fines no confesables públicamente. La racionalidad estratégico-instrumental subyace tanto en el caso del páramo tecnocrático como en el del simulacro mendaz; aquí y allá sale perdiendo la realidad y, con ella, la condición política de la pluralidad.

### El alma y la *polis*: sobre la guerra civil entre la moral y la política

Hasta ahora he defendido la tesis de la incompatibilidad entre la política y la mentira; pero no censuro la mentira porque esté expresamente prohibida por la moral (“No levantarás falsos testimonios”, Éxodo 20, 16), sino porque destruye, de diferentes maneras, las condiciones de posibilidad de la política. Mi argumento no se sostiene por la aplicación estricta de algún código moral. Como dije al principio de este ensayo, dudo de la conveniencia de defender la política desde la trinchera de la moral. Creo, además, que sus respectivas “racionalidades” discrepan, por lo que lo más pertinente es, igual que en el caso de la racionalidad instrumental, separarlas para mantener intacta la soberanía respectiva de sus reinos.

Dispongo de dos argumentos, uno de orden sociológico y otro político, para sustentar la antítesis entre ambas. El primero da cuenta de la profunda diferenciación interna de las sociedades modernas. Estas se comprenden a sí mismas como sociedades postradicionales. No existe más una tradición homogénea y común compartida indiscutiblemente por todos sus miembros. Lo que hay es una variedad de estilos y formas de vida en los campos familiares, sexuales, culturales, lingüísticos, estéticos, religiosos y, por su puesto, morales. Dentro de esta diversidad, sería incendiario tratar de imponer una forma de vida social como la única justa, verdadera y bella. No hay más regreso a la comunidad cerrada y homogénea. Por lo consiguiente, ¿cuál de las morales particulares podría fundamentar con legitimidad la política? Ninguna, claro está.

El segundo argumento lidia ya no con las concepciones morales particulares y tradicionales, sino con el tipo de moral abstracta, universalista y de validez incondicional basada en la razón, la naturaleza, el sentimiento, etc. característica de las distintas éticas modernas de corte individualista.

Para la moral, el que miente no está de acuerdo consigo mismo. Si lo pensase dos veces, no querría que su acción, como asegura Immanuel Kant, se convirtiese en ley universal de comportamiento, aunque por ahora y para

sí haga una excepción.<sup>13</sup> El criterio implícito es la unidad del Yo de la identidad individual, que debe obrar moralmente para vivir en armonía consigo mismo, pues ni siquiera el mentiroso desearía *convivir* con alguien de su calaña. Y si bien los otros pueden no llegar a saber que está mintiendo, que frente a sí tienen a un hijo de Tartufo, la presencia de su conciencia es testigo más que suficiente para recordarle que engaña a los otros y se miente a sí mismo.

Pero si en la moral el principio fundamental es el de la no contradicción consigo mismo (con ese otro Yo que convive conmigo y del que no puedo escapar más que silenciando el diálogo de la conciencia), en cambio, en la política, en donde, como Hannah Arendt quiere,<sup>14</sup> estamos en un mundo habitado por una radical pluralidad de hombres y mujeres, irreducible a un modelo único y básico del cual todos las personas no serían más que una serie de copias del original; en la política, decía, de lo que se trata *no* es de estar de acuerdo consigo mismo, sino de ponerse de acuerdo con esa pluralidad de otros con los que tengo que compartir el mundo —un mundo finito que sólo en la actividad política puede volverse realmente nuestro mundo—. Justamente la condición de la pluralidad humana determina la imposibilidad de nivelar las experiencias y perspectivas del mundo que cada uno de nosotros hacemos y tenemos, y mucho menos de homogenizar las diversas identidades individuales en una y única común. De aquí que la no contradicción, que es válida para el individuo solitario, no pueda aplicarse adecuadamente en la esfera política, en la que no se demanda armonía, sino consensos necesarios para poder convivir a pesar de y gracias también a nuestras diferencias inerradicables. El piadoso puede renunciar al mundo para estar de acuerdo con Dios y su alma. Mas la persona política debe acotar los derechos de su subjetividad —el determinar autónomamente a su sí mismo o Yo— para poder participar en y compartir el mundo con los demás. Esto último implica acceder al ámbito de la heteronomía, en donde no soy yo ni tú, sino *nosotros* los que decidimos, colectivamente y en vista a nuestras diferencias, cómo vamos a vivir juntos. No es el Yo el que (*auto*)determina ello e impone soberanamente su voluntad sobre la de los demás, sino una pluralidad de personas que deben arreglar la forma de existir colectivamente unidas en igualdad, pero sin menoscabo de su pluralidad y libertad.<sup>15</sup> La moral se basta con la

<sup>13</sup> Véase Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, editado por Wilhelm Weischedel, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1996.

<sup>14</sup> Véase Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich, Piper, 1992, en particular los caps. 1 y 5.

<sup>15</sup> Una discusión más amplia sobre el tema puede encontrarse en Ernst Vollrath, “Der reflexionsmoralische Fehlschluss”, en Kurt Bayertz (ed.), *Politik und Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1996.

conciencia; la política necesita la presencia activa de los otros. Quizás la moral no sea irreconciliable *per se* con la política (¡cuántos escándalos nos ahorraríamos en nuestra vida pública si los políticos acostumbrasen más el silencioso diálogo de la conciencia!); lo que me parece cierto, en cambio, es que la política no se puede fundamentar en aquélla por el bien de ambas.

Si nos atenemos a la mera observación de la conducta de muchos de nuestros políticos profesionales, parecería que la democracia institucionaliza la mentira y exige que el político traicione *sus* principios más queridos para negociar y lograr acuerdos sobre aquello que, en términos netamente morales, no debería estar sujeto a componendas de ningún tipo. En otros términos, se antojaría que para ser un político eficiente se necesitaría ser, también e ineluctablemente, un político mendaz. Sin embargo, ¿es lo mismo actuar pragmáticamente que ser mentiroso?, ¿es de verdad equiparable la “traición” a los principios más queridos *para* el político con la violación de los principios *de* la racionalidad la política? Creo que ambas interrogantes pueden contestarse con un prudente no, porque los principios del político tienen un fundamento subjetivo que no necesariamente supondrían una colisión con los auténticamente políticos; por eso, la deslealtad hacia los primeros se mantendría como un problema de congruencia moral. El político pragmático sabe que el subjetivismo de sus principios personales se puede tornar una barrera infranqueable para la interacción con los otros, quienes, siendo diferentes, no tendrían por qué compartir las mismas preferencias morales que las suyas. Y, sin embargo, ambos necesitan llegar a un acuerdo para poder convivir políticamente.

Ahora bien, el problema es reformulable como sigue: ¿cuánta mentira tolera la política? Pero me parece que no se trata simplemente de cuánta mentira tolera la democracia, sino, de manera más radical, si es posible en todo caso construir un orden social y político con base en la mentira y la desconfianza. Tal cosa supondría la contingencia absoluta en la vida social y política, la obligación a comportarse permanentemente de forma estratégica frente a los demás, de los cuales no puedo esperar otra cosa que felonías. Estaríamos hablando del *status naturalis* hobbesiano, es decir, del *status belli*. Ningún orden social y político se puede fundamentar en términos puramente utilitaristas e instrumentalistas; su existencia sería inestable y estaría plagada de conflictos. En estas circunstancias, ¿podríamos seguir hablando propiamente de sociedad y de política?<sup>16</sup> Lo dudo.

<sup>16</sup> Para el tema, véase Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, vol. I, Nueva York, The Free Press, 1968, en particular el tercer capítulo.

### Consideraciones finales

El problema de la mentira en la política no es un asunto de hombres y mujeres débiles de voluntad o con corazones torcidos, por lo que no se puede resolver con el reestablecimiento de la moral tradicional o la introducción de una nueva y más rígida. Muy al contrario, aquél hace referencia a cuestiones estructurales de tipo institucional y político-cultural. En nuestro país necesitamos construir instituciones democráticas fuertes y funcionales, eficientes y capaces de cumplir con sus tareas gubernamentales; instituciones, pues, que sean respetadas y confiables para que gocen de autoridad y legitimidad.<sup>17</sup> Pero la reforma institucional debe acompañarse de la creación de una cultura política democrática y republicana. (La faena, no nos engañemos, es ineludiblemente intergeneracional y representa un verdadero proceso civilizatorio, en el sentido de Norbert Elias.) De hecho, el elemento vinculante entre estos dos aspectos es la “confianza”, que permita al ciudadano cooperar con y apoyar a las instituciones públicas, y que éstas respondan con eficiencia y transparencia, reafirmando con ello su legítima autoridad y la confianza depositada en ellas. En efecto, *la confianza genera confianza* (Niklas Luhmann), es decir, expectativas recíprocas y complementarias de comportamiento que dismi-

<sup>17</sup> Sociológicamente, se puede definir una institución como el ensamblaje (formal o informal, pero relativamente estable) de normas y acciones, que regula, en un espacio y tiempo sociales determinados, interacciones sociales, organiza y moviliza conocimiento teórico, recursos materiales y simbólicos, comunicación y poder con el fin de lograr metas y objetivos colectivos, así como generar solidaridad por medio de integración y sentido mediante marcos preexistentes de interpretación. Los actores sociales no son criaturas determinadas por las instituciones, sino actores creativos que realizan complejas tareas hermenéuticas para entenderse entre sí, definir cooperativamente los contextos relevantes de la interacción, maximizar opciones alternativas de acción, utilizar saberes y recursos estratégicamente, ampliar los límites de las instituciones, reinterpretar normas y reglas, todo con el fin de negociar su participación en la vida institucional. En este sentido, las instituciones son, al mismo tiempo, el medio y el resultado de las acciones sociales. Se construyen como producto de las interacciones humanas y, a su vez, establecen las posibilidades, medios y límites para que tengan lugar las acciones. Ahora bien, las instituciones políticas son, particularmente, “sistemas de reglas de la construcción y ejecución de decisiones vinculantes y relevantes para la totalidad de la sociedad, así como instancias de la representación simbólica de las tareas de orientación de la sociedad” (Gerhard Göhler, “Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen”, en Gerhard Göhler (ed.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1994, p. 39.) Las estructuras y funciones de las instituciones políticas son comprensibles, entonces, como integración y conducción o, en otros términos, como rendimientos de orientación y construcción de orden, en donde la relación entre ciudadanos e instituciones se puede entender como una relación simbólica y de voluntad mediante la representación política.

nuyen la contingencia y la aleatoriedad de las interacciones —presentes siempre que impera la desconfianza entre los actores—. Pero el tipo de confianza democrático-republicana que necesita gobernar las creencias y comportamientos de los ciudadanos, así como las prácticas de los funcionarios públicos y políticos, tiene que ser, ineludiblemente, abstracta, amplia y difusa, abarcadora del sistema político en su conjunto, y no simplemente el tipo de confianza interpersonal, limitada y local que concedemos a nuestro círculo más allegado de familiares y amigos.

México vive una transición a la democracia. De al menos unos treinta años a la fecha, los avances son lentos, pero enormes e innegables. La cuestión es: ¿serán irreversibles? El futurismo no suele ser buen consejero en asuntos políticos —aquellos asuntos que son resultado precisamente de la acción generadora de contingencia—. Pero la prudencia en torno a las inconveniencias de la especulación, no significa lo mismo que la prohibición de pensar. Es verdad que la historia no enseña nada, ni imparte lecciones claras para aventurarnos al futuro con seguridad; sin embargo, me parece racional sostener que ninguna conquista civilizatoria es indiscutible y definitiva. La democracia que estamos construyendo no la podemos dar sin más por segura. El presente está lleno de incertidumbres y signos equívocos. Nada nos autoriza a creer que logremos institucionalizarla feliz y concluyentemente. Si la historia no nos enseña qué hacer, sí nos puede sugerir, como reflexionaba Ortega y Gasset, qué *no* hacer. Y una de las interdicciones que hemos explorado en este ensayo tiene que ver, precisamente, con la mentira en la política. La mentira como práctica diaria entre ciudadanos, políticos y funcionarios públicos pone en peligro la transición a la democracia al socavar las bases de la solidaridad civil y de la constitución de un Estado de derecho.

Es verdad que no podemos atinar a percibir qué nos depara el futuro; y si tal vez tengamos el derecho, desde una perspectiva metafísica, a ser pesimistas en lo que respecta a lo humano, no obstante, tenemos el deber, desde un punto de vista práctico-político, de ser optimistas y empeñar todos nuestros esfuerzos para mejorar *nuestro* mundo, como pensaba Albert Camus. En este sentido, los discursos acerca de la “transición a la democracia” no sólo tienen una función científica para explicar cómo han cambiado estructuras sociales y políticas o actitudes y creencias de los ciudadanos en un periodo particular, sino también práctica, que es la que me interesa resaltar aquí. En efecto, tales discursos pueden entenderse como narraciones pragmáticamente útiles para orientar el derrotero de nuestras acciones; son brújulas políticas que, en un estado de incertidumbre y ofuscación, como el que vivimos en la actualidad en el país, nos aconsejan hacia adónde encauzar nuestras voluntades sin perdernos en el laberinto inmenso de posibilidades abiertas en el

presente.<sup>18</sup> Trabajar por el establecimiento de la democracia, en una situación de transición, nos da la esperanza práctica de que probablemente alguna vez la alcancemos. La mentira en la política frustra nuestros empeños y sabotea la posibilidad de que la narración se vuelva realidad.

Recibido: julio, 2003

Revisado: julio, 2003

Correspondencia: El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos/  
Camino al Ajusco núm. 20/Col. Pedregal de Sta. Teresa/C. P. 10740/tel: 54  
49 3000 ext. 4119/correo electrónico: msaavedra@colmex.mx

<sup>18</sup> Sobre el tema, consúltese Enrique Serrano Gómez, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, Porrúa /UAM-I, 2001, en especial el cap. 3.

