

Fernando Vallespín

La mentira os hará libres

Realidad y ficción en la democracia



Galaxia Gutenberg

Círculo de Lectores



Fernando Vallespín Oña es catedrático de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid desde 1992, en la que ha ejercido casi toda su carrera académica, y donde ha ocupado cargos como el de vicerrector de Cultura, la dirección del Departamento de Ciencia Política o del Centro de Teoría Política. Ha sido presidente del Centro de Investigaciones Sociológicas de 2004 a 2008, y en la actualidad ostenta el cargo de director académico de la Fundación Ortega-Marañón. Ha publicado varios libros y más de un centenar de artículos académicos y capítulos de libros de ciencia y teoría política en revistas españolas y extranjeras, con especial predilección por la teoría política

contemporánea. Colabora habitualmente en el diario *El País* y la Cadena SER.

A Rafael del Águila, compañero y amigo.
In memóriam.

El que mira a un verdadero amigo mira, por así decir, a un modelo de sí mismo. Por eso están presentes incluso los ausentes, los pobres se vuelven ricos, se fortalecen los débiles e incluso, lo que resulta más difícil de decir, viven los muertos; tanta es la estima, el recuerdo y la añoranza que les sigue de parte de sus amigos.

Cicerón, *De amicitia*

Advertencia inicial

Éste es un libro escrito por un académico, pero dirigido a un público culto general, no a sus colegas. Y, como ya se sabe, no hay pocos riesgos en este empeño. El principal es que sea considerado por unos como poco «riguroso» y demasiado condescendiente con el lector común; y por otros, como excesivamente abstruso y erudito. Es difícil saber dónde está la fórmula mágica en la que ambos destinatarios puedan llegar a converger. He tratado de evitar los excesos retóricos, las muchas citas y la «pedantería» casi tanto como caer en la banalidad o en la presentación frívola de un tema que considero de la máxima importancia para la calidad de la democracia. Su brevedad y un cierto estilo desenfadado buscan hacerlo accesible a casi cualquier lector, facilitar que no cueste leerlo. Pero soy consciente también de que exigirá un cierto esfuerzo para quienes no están familiarizados con este tipo de literatura. Exigirles este pequeño celo adicional no es una extravagancia del autor. Una de las tesis del libro consiste en denunciar el tipo de cultura cívica en el que estamos inmersos y la necesidad de prestar más atención a lo público de lo que habitualmente hacemos. No sería consecuente por mi parte no predicar con el ejemplo y contribuir a desincentivar un mayor compromiso con la reflexión.

Uno de los problemas que tenemos los politólogos es que, a pesar de dedicarnos a un objeto que tiene que ver con un tipo de actividad que nos concierne a todos, nos hemos cerrado demasiado sobre nosotros mismos y nuestros propios colegas, y sólo en contadas ocasiones presentamos el resultado de lo que elaboramos a un público más amplio; algo que, por cierto, sí hacen más y mejor los científicos. El resultado es que, paradójicamente, quienes nos dedicamos a este oficio solemos estar ausentes de los debates

sobre problemas de la democracia u otros que afectan a la política de hoy. Nuestra presencia en ellos no suele ser requerida cuando se inquiere, por ejemplo, sobre cuestiones tales como cuáles son las opciones para conseguir un mejor sistema de representación política, las dificultades para realizar la justicia distributiva o las deficiencias o virtudes de nuestro orden político. Lo que debería ser nuestro lugar es ocupado ahora de forma creciente por periodistas u «opinadores» de distinta ralea. Sólo se echa mano de los científicos de la política cuando es necesaria alguna aclaración sobre cuestiones específicas, casi siempre de tipo técnico.

En el caso de la teoría política, en la que yo me ubico, esta situación es bastante más grave, ya que, a decir de Judith Shklar, una de nuestras representantes más ilustres, la función de la teoría política ha consistido siempre «en hacer que nuestras conversaciones y convicciones sobre la sociedad que habitamos sean más completas y coherentes»(1998: 226), en dotarnos de los medios para revisar críticamente los juicios que de modo habitual hacemos sobre ella y cuestionar lo que vemos como posible. Quienes practican esta disciplina estarían obligados a «articular las creencias profundas de sus conciudadanos», y su objetivo consistiría, por tanto, no en «decirles lo que deben hacer o lo que deben pensar, sino en ayudarles a acceder a una noción más clara sobre lo que ya saben y lo que dirían si consiguieran encontrar las palabras adecuadas» (Shklar 1998: 376). En suma, ayudar a los ciudadanos a orientarse en su propio mundo social y político, darles la oportunidad de acceder a instrumentos conceptuales con los cuales ellos después pueden operar por sí mismos. La teoría política aparece así como una especie de comadrona socrática que no dicta lo que hay que hacer, sino cómo abordar los problemas, ubicándolos en un contexto histórico y social específico, y contribuyendo a su dilucidación pública. Pero también, insisto, aguijoneando siempre a los ciudadanos para que no dejen de serlo. Esto y no otra cosa es lo que se intenta en estas páginas.

La decadencia de la mentira política

CYRIL: ¡La mentira! Creí que nuestros políticos la practicaban habitualmente.

VIVIAN: Le aseguro que no. No se elevan nunca por encima del nivel del hecho desfigurado y se rebajan hasta probar, discutir, argumentar. ¡Qué diferente esto con el carácter del auténtico mentiroso, con sus palabras sinceras y valientes, su magnífica irresponsabilidad, su desprecio natural y sano hacia toda prueba! Después de todo, ¿qué es una bella mentira? Pues, sencillamente, la que posee su evidencia en sí misma. Si un hombre es lo bastante pobre de imaginación para aportar pruebas en apoyo de una mentira, mejor hará en decir la verdad, sin ambages. No, los políticos no mienten.

Oscar Wilde, *La decadencia de la mentira*

«*Mentiras sinceras*»

«¡Yo no tuve relaciones sexuales con esa mujer!», declaró enfáticamente el presidente Clinton el 26 de enero de 1998 cuando salió a la luz el caso Monika Lewinsky. Esta frase, televisada en todo el mundo, ha pasado a la historia como el epítome de la mentira política expresa, esa «bella mentira que posee su evidencia en sí misma», como dice Vivian en la cita de Oscar Wilde que abre estas páginas. Con todo, y esto es lo curioso, Clinton no faltó a la verdad, no se trataba de una mentira propiamente dicha. Siempre, claro está, que por «relaciones sexuales» se entendiera el coito, lo que solemos llamar relaciones sexuales *plenas*. No es de extrañar que a partir de entonces, incluso durante todo el proceso de investigación formal, el caso se centrara en

esclarecer cada una de las dimensiones que entran en la amplia semántica de dicha expresión, llegándose a una escabrosa relación de actos o prácticas eróticos que mantuvieron en vilo a la opinión pública internacional, encantada de asistir a tan morboso espectáculo. Por ponerlo en palabras de Philip Roth, «fue el verano en el que el pene de un presidente estuvo en la mente de todo el mundo, y la vida, con toda su desvergonzada impureza, confundió una vez más a Norteamérica» (2000: 3). ¿Quién no recuerda la historia del puro habano o la del vestido de la becaria salpicado por el presidente y preservado por ella como si se tratara del brazo incorrupto de santa Teresa?

Al final, ya en agosto del mismo año, Clinton no tuvo más remedio que reconocer que tuvo una «relación física impropia» –obsérvese el eufemismo– con la becaria, y lamentó haber «confundido» (*misled*) a su familia, a sus colegas y al público sobre lo que realmente ocurrió. Pero no dijo que hubiera *mentido*. Implícitamente, pues, mentir no es lo mismo que engañar. Clinton no fue veraz, no fue sincero sobre sus devaneos con Lewinsky y trató de disimular su conducta, poco adecuada para una sociedad puritana, detrás de una frase que no era «falsa» en un sentido técnico, aunque tampoco se correspondiera con la verdad de los hechos. Después de todo, se vio obligado a «rebajarse», a argumentar para ponerse a salvo de la presión mediática. Se amparó en algo que es moneda común en el mundo de lo político, las «medias verdades», los silencios o la hipocresía pura y dura.

Sea como fuere, y aquí es donde quiero llegar, lo bueno de este ejemplo es que la presunta mentira de un político suscitó un amplio debate sobre los límites de la verdad en la política, sobre si aquella se ha de extender a su vida privada o, en fin, las mil caras mediante las cuales se distorsiona la realidad amparándose en la dificultad por diferenciar *sin ningún género de dudas* lo verdadero de lo falso. Quédense con esta idea: la ambivalencia de lo real y las muchas ambigüedades con las que utilizamos el lenguaje favorecen la extensión del engaño y apoderan al político para encontrar salidas allí donde otros nos moriríamos de vergüenza o tiraríamos la toalla. Al poco tiempo, en efecto, el fracaso del proceso de *impeachment* y la «absolución popular» que mostraban las encuestas permitieron poner un punto final al contencioso público. En democracia, como es sabido, la decisión última la suelen tener los

ciudadanos. Fuera de aquellos actos que se someten a un proceso judicial, son ellos quienes evalúan la corrección o incorrección de una conducta política, si es conforme a la verdad o no, o qué tan admisible sea. A ello contribuyó, sin duda, que se tratara de un asunto con componentes de moralidad privada y, aunque a muchos les pesara, sin trascendencia política. Pero también, y esto es algo que siempre nos encontramos detrás de este tipo de «absoluciones», que lo que cuenta al final es tener el apoyo de los propios, de sus seguidores. Ya se sabe, a los nuestros no los enjuicamos igual que a los demás. El partidismo siempre filtra la realidad a favor de «los nuestros».

Para volver a encontrarnos con un debate similar hubo que esperar hasta la aparición de otra gran mentira, la afirmación de los gobiernos de George Bush y Tony Blair –y, no nos olvidemos, sus aliados de la foto de las Azores– sobre la posesión de armas químicas y nucleares por parte de Irak. En este caso, además, con consecuencias tan dramáticas como el inicio de una nueva guerra en ese país con todo su reguero de víctimas civiles y militares. Contrariamente al supuesto anterior, en esta ocasión no cabían ya juegos semánticos. O había o no había armas de destrucción masiva en Irak. Y resultó no haberlas. Poco importó, el daño ya estaba hecho y los protagonistas de la mentira se escudaron detrás de la ineficiencia de los servicios secretos estadounidenses y británicos, que aparentemente les pasaron información sobre la reconstrucción del programa de armas nucleares iraquí, avalado por la compra de grandes cantidades de uranio en África, así como por la presunta existencia de contactos desde hacía más de una década entre Al-Qaeda y el gobierno de Sadam.

Comparado con lo que tuvo que pasar el pobre Clinton por sus jugueteos eróticos con la becaria, Bush y Blair parece que fueron evaluados como si se hubieran limitado a decir «pequeñas mentiras sin importancia», como el título de la reciente película de Guillaume Canet. O, a decir de nuestra Vivian, ¡eso sí que fueron mentiras sinceras y valientes! El presidente Bush consiguió, además, ser reelegido, a pesar de que sus falsedades en torno a Irak fueron cuantificadas en la escalofriante cifra de 935 (cf. Jay, 2010). Al *premier* británico la campaña de Irak sí acabaría haciéndole algo más de mella a medio plazo, ya que al menos fue sujeto a una investigación formal por su

supuesto encubrimiento de la realidad.

Lo que les protegió a ambos, sin embargo, fue que su engaño se vio beneficiado por esa gran causa justificadora que es la razón de Estado, la madre de casi todas las mentiras políticas que realmente importan. Y esto nos introduce ya en el resbaladizo terreno de hasta qué punto es lícito el ocultamiento de la realidad o la pura mentira por motivos de seguridad nacional, para evitar males mayores o, en fin, por consideraciones prudenciales. La «noble mentira» platónica de la que nuestros «guardianes» están autorizados a valerse cuando lo exigen las circunstancias. A este respecto, la excusa de Blair ante la Comisión de Investigación a la que se le sujetó fue más que clara: «hice lo que pensé que era mejor para mi país». Esa enigmática frase bajo la cual se han cobijado siempre las mayores tropelías. Blair reconoció que dio credibilidad a los informes de los servicios secretos, pero que, *en todo caso*, Sadam Hussein era un peligro para la seguridad internacional y debía ser depuesto por cualquier medio. Una «causa justa», pues. Frente a este empeño *moral*, liberar al mundo de ataques terroristas indiscriminados y deponer a un dictador para expandir la democracia por su país, algo tan «nimio» como decir o no la verdad era más que excusable. Fíjense: ¿qué es una mentira a la ciudadanía frente a algo tan noble como devolver la libertad a un país sojuzgado y garantizar la seguridad internacional? Con razón, Hannah Arendt, una filósofa política que nos encontraremos profusamente en estas páginas, decía que los *arcana imperii*, los secretos de Estado, y las mentiras deliberadas con el objetivo de alcanzar fines políticos nos vienen acompañando desde el comienzo de la historia registrada. «La veracidad nunca se ha contado entre las virtudes políticas, y las mentiras se han visto siempre como instrumentos justificados en las transacciones políticas» (1972: 4).

El principal problema que nos encontramos en este punto, aparte de puras consideraciones éticas, es que no existe una nítida frontera que separe el «interés nacional» del «interés político» específico del gobernante. Y esto nos conduce ya a un tercer ejemplo de mentiras políticas explícitas, la afirmación de José María Aznar de que los autores de los atentados del 11-M eran miembros de ETA, a pesar de que ya existían claros indicios de la

participación del terrorismo islamista. La proximidad de las elecciones y la sorprendente confianza en que una responsabilidad etarra beneficiaría las expectativas de su partido le llevó a adoptar la peor decisión posible, mentir sobre algo que había desgarrado al país. Al engaño habría que añadir también, por ser un poco cínicos, la inoportunidad de recurrir a una mentira cuando no se controlaba la información de la que dispondría la ciudadanía en el momento de los comicios. Desde una perspectiva estrictamente maquiavélica, le hubiera *convenido* más decir la verdad. Ya sabemos que para el sabio florentino lo importante no es la moralidad de la acción en sí misma, sino si a través de ella se consigue el éxito buscado. Son sus consecuencias las que condicionan el que se apliquen o no principios morales. Y si éste se logra mejor diciendo la verdad, ¿para qué recurrir a una mentira? Aznar fue, por tanto, mentiroso y torpe a la vez. Seguramente fueron ambas consideraciones las que al final propiciaron el triunfo de la oposición.

Lo que hace de este aciago episodio de la historia de España un magnífico estudio de caso sobre mendacidad y política no es sólo la actitud de Aznar y su gobierno. Más importancia, si cabe, tuvo el intento por parte de un sector de la prensa de derechas española por porfiar en la idea de que la mentira de Aznar era solamente parcial. En realidad, el atentado obedecería a una siniestra conspiración dirigida a expulsar al PP del poder, urdida por una extraña mezcla de policías españoles, etarras, terroristas islámicos y servicios secretos extranjeros. El objetivo de esta teoría de la conspiración no era otro que subvertir la posible legitimidad del PSOE en su victoria del 14-M, aunque para ello se tuviera que construir una frágil narrativa en la que las diferentes piezas se iban encajando de forma tortuosa y siguiendo un elaborado plan para arrojar todas las dudas posibles sobre la versión oficial. La sentencia condenatoria sobre los culpables, que se supone que es la «verdad judicial», lejos de cerrar el contencioso, siguió dando munición a quienes se resistían a creer en la versión dominante. Dejando de lado muchos de los elementos paranoides que anidaban en esta explicación paralela de lo que para la mayoría ya había quedado meridianamente claro, lo cierto es que constituye un magnífico ejemplo de cómo el espacio de la política se pliega a una extraordinaria construcción de la realidad para ajustarla a fines políticos

específicos. Incluso a costa de distorsionarla con saña. Da igual.

Lo más sobresaliente es que muestra la facilidad con la cual determinadas lecturas de lo real consiguen hacerse un hueco en el mercado de las opiniones sin que exista algún tipo de filtro que impida que floten en el espacio público *como si* fueran verdad. Según el enclave mediático que frecuentemos accederemos a una u otra versión de esa supuesta *realidad*. Y la imputación de cuál sea la versión «mentirosa» dependerá, pues, de la perspectiva desde la que la contemplemos. Otra llamada de atención: el perspectivismo interesado lo empapa todo en política. ¿Quién de nosotros no tiene algún amigo que sigue dando verosimilitud a la versión conspirativa? Algunos piensan incluso que el 11-M fue un golpe de Estado en toda regla, otros prefieren mantener sus dudas sobre la versión oficial, aunque no se adscriban necesariamente a todos los detalles del relato ofrecido por la prensa que la divulgó. Y los más se han olvidado ya del asunto y prestan su atención a otros nuevos.

Pero hay algo que queda, que permanece flotando en el ambiente y en las conciencias de los ciudadanos: la sospecha, la desconfianza hacia lo que se nos dice y se nos escenifica en el espacio público. Y su efecto, como veremos, no siempre se traduce en la búsqueda de la verdad, sino todo lo contrario.

La política como el reino de la mentira

Como es obvio, los ejemplos pueden extenderse casi hasta el infinito. Porque, desde sus orígenes, el mundo de la política se ha visto siempre como una esfera especialmente propicia para la mendacidad, la simulación y el engaño. Y no sólo en los sistemas autoritarios, donde la «mentira organizada» forma parte de su estrategia de gobierno habitual. También las democracias son acusadas de fomentar la hipocresía y el encubrimiento de intereses o fines, y de sostenerse sobre ficciones que no se corresponden con la realidad. En la naturaleza de la política está el «estar en guerra con la verdad» (H. Arendt, 1968: 239) en todas sus formas; la política como el espacio de las opiniones fluctuantes y las mentiras estratégicas. Recordemos la definición de política de

Benjamin Disraeli como «el arte de gobernar a la humanidad mediante el engaño» (cf. Barnes, 1994).

La acusación de mentir se arroja libremente entre las fuerzas políticas, se reitera una y otra vez por los medios de comunicación y, en fin, es quizá la causa principal de la creciente desconfianza de los ciudadanos hacia los políticos. Recordemos que en inglés el término *truth*, ‘verdad’, viene de la misma raíz etimológica que *trust*, ‘confianza’. Motivos no les faltan: promesas electorales incumplidas, afirmaciones que quedan sin corroborar, formas tendenciosas de definir la realidad y un largo etcétera que iremos analizando en este libro. No es de extrañar que la búsqueda de la transparencia y el desvelamiento de la mendacidad se haya convertido en nuestros días en uno de los fines principales de los medios de comunicación más serios y rigurosos. En realidad, desde siempre. La prensa libre e independiente va indisolublemente unida al objetivo de contrastar lo aparente con lo real, o al menos debería estarlo. El problema, y lo anunciamos ya desde el principio, es que, por algunas de las causas que veremos con detalle, hemos accedido a una situación donde esta finalidad está lejos de realizarse. Hoy más que nunca comienza a extenderse la sospecha de que vivimos en la mentira, en la esfera de las medias verdades, de la simulación y de las realidades aparentes. Lejos de haberse producido el fin ilustrado de emanciparnos del engaño parece que nos regodeamos en él. No ya sólo porque se mienta, porque se busque la afirmación de algo que es contrario a lo que nos consta –o creemos que nos consta– como verdadero, sino porque estamos en una situación en la que el mero hecho de propugnar la verdad es visto como un empeño casi hasta ingenuo. Como diría el sofista Trasímaco respecto de la justicia, la verdad en política no es sino una «generosa inocencia».

Como se pueden imaginar, si esto es así no es porque los políticos sean mentirosos compulsivos. La responsabilidad de este estado de cosas hay que imputársela a las peculiaridades del propio objeto que aquí nos atañe, la política democrática. Su creciente sujeción a la necesidad de ofrecer explicaciones públicas ha convertido a los políticos en maestros del enmascaramiento, los ha curtido en un extraordinario manejo en la construcción de la realidad y en formular todo tipo de estrategias para

justificar sus actos. De ahí que, además de la mentira propiamente dicha, la hipocresía aparezca siempre asociada a la política como uno de sus rasgos más distintivos.

Como es sabido, el término viene del griego *hypokrites*, que significa ‘actor’, y deriva del verbo *hypokrynein*, ‘fingir’, ‘exagerar’, ‘sobreactuar’. Un hipócrita es, en este sentido, alguien que se presenta como lo que no es, aunque no siempre busque mentir –muchos hipócritas al final acaban creyéndose sus propios disfraces–. Judith Shklar, una de las teóricas políticas más lúcidas de los últimos tiempos, enmarca la hipocresía dentro de sus «vicios ordinarios», aquellos que son inevitables y cotidianos, y que tienen un impacto distinto según se desplieguen en el ámbito público o privado. La hipocresía en concreto, tan denostada en la esfera de las relaciones interpersonales, es enjuiciada en su libro como un elemento casi inevitable en la pugna política, ya que «permite llevar máscaras, desempeñar diferentes roles»; o sea, racionalizar la posición propia. A la inversa, generalmente por parte de un adversario, facilita el correlativo e «incesante juego de desenmascaramiento continuo». Y añade, «mientras cada parte trata de destruir la credibilidad de su rival, la política se convierte en una fábrica de simulación y desenmascaramiento» (1984: 67).

Todos sabemos que en la vida pública hay «buenas razones» para el fingimiento, y que, sin necesidad de recurrir a la mentira, sus representantes muchas veces se ven obligados a no decir lo que debían, a responder preguntas difíciles que requieren respuestas delicadas, a escurrir el bulto. En esto último las sesiones de control parlamentario son una fuente casi inagotable. No estaría de más que alguna vez se computaran las respuestas fallidas. Es decir, aquellas que no se contestan; las que se trasladan a otra pregunta retórica –a la gallega–; o, en el caso de una acusación específica, se rebotan mediante otra imputación –generalmente remitiéndose al pasado– contra el grupo parlamentario que las presenta. Esto provoca en el público una incómoda sensación de simulacro, como si estuviéramos asistiendo a una farsa. Sabemos también que la sobreactuación forma parte del repertorio de los comportamientos políticos habituales, algo en lo que los parlamentarios británicos son verdaderos expertos. Asistir a alguna de sus sesiones es como

entrar en una representación teatral, con risas o abucheos programados; asentimientos o negaciones con la cabeza por parte de la bancada del gobierno o la oposición perfectamente sincronizados; discursos llenos de énfasis y magníficas tácticas retóricas. Ya sabemos que la escuela británica ha dado siempre en el teatro y el cine el mejor plantel de actores, y también a los políticos más elocuentes. Puede que ello les venga de su pasado puritano, donde la supervivencia social dependía de qué tan bien se aplicaran las artes del fingimiento público. Quizá por eso mismo, cuando a alguno de ellos se le descubre un lío de faldas –o de pantalones– la sanción es tan tremenda. En contra de lo que se piensa, más que por puritanismo es porque no han sabido estar a la altura de una sociedad que ha hecho de la simulación un arte.

En su día fueron la sociedad cortesana, por un lado, y el celo religioso, por otro, quienes promovieron la hipocresía. En el primer caso como medio para sobrevivir socialmente en un mundo cargado de convenciones y maneras que se iban codificando a marchas forzadas y en el que, como bien describe François de La Rochefoucauld, la hipocresía acaba convirtiéndose en el «tributo que el vicio paga a la virtud»; en el segundo, como medio para escaparse a la persecución de los disidentes frente al rigorismo religioso. Hoy, ya dentro de sistemas democráticos, son los medios de comunicación los que la convierten en algo inevitable e incluso la incentivan. Del mismo modo en que, como nos decía Judith N. Shklar, gobierno y oposición juegan a desenmascararse unos a otros, los medios participan en ese juego circular como verdaderos representantes de la antihipocresía, aunque no siempre en la misma dirección, claro. Y esto provoca otro interesante efecto, la intensificación del fingimiento como mecanismo de defensa frente a una observación mediática sin descanso. Los políticos no se pueden relajar porque los periodistas tampoco lo hacen. En estos momentos en los que predomina lo políticamente correcto y la moralina suple muchas veces a la moral, toda declaración, todo gesto, es observado con lupa. Los lapsus de los políticos que se recogen a micrófono abierto son a estos efectos un verdadero filón, porque consiguen extraer declaraciones que pueden fulminar en segundos una estrategia de imagen largamente elaborada. «Yo creo que hemos tenido una inmensa suerte de poder darle un puesto a IU (en Caja Madrid) quitándoselo al

hijo de puta», se escuchó una vez a Esperanza Aguirre refiriéndose a Alberto Ruiz Gallardón. O el «la reforma laboral me costará una huelga general» que dijo Rajoy mientras platicaba animadamente con el primer ministro holandés, bastante antes de que los ciudadanos españoles tuvieran alguna noticia de por dónde iba a ir la reforma del mercado de trabajo.

Lo que todo esto provoca es que los políticos acaban por adoptar una actitud de algo que podríamos calificar como «hipocresía defensiva». Consiste en evitar cometer errores, sujetarse lo más fielmente posible a un texto y, si no, evadir las declaraciones concluyentes y comprometidas. Algunos, como Rajoy, se han apuntado incluso sin rubor alguno a las meras declaraciones de prensa sin preguntas posteriores, temiendo sin duda que se distorsionen sus palabras o que se vea obligado a improvisar. Si alguna vez se les escapan manifestaciones no deseadas, las amortiguan después escudándose en no haber entendido la pregunta; en que se referían a otra cosa; o pueden alegar que los cortes de voz o las imágenes hechas públicas se sacaron de contexto; si son pillados en una mentira no tienen, como vimos en el ejemplo de Clinton, empacho en reformularla en términos de un «haber dado lugar a la confusión» o similares.

Antes tenían la excusa de no haber dicho lo que se les imputa, pero las fonotecas y los vídeos suelen hablar por sí mismos. El hecho es que, ante situaciones embarazosas, comienza ya el *spin* de los afines y el contra-*spin* de sus adversarios y de los medios hostiles; el ejercicio de poner o quitar la máscara. Es la técnica de la que tan satisfechos se sentían los asesores de Blair y que tan mal resultado acabaría teniendo para el *premier* británico, aunque todos sigan perseverando en ella. Si sorprendiéramos a un político en un momento de contrición sincera, nos diría algo similar a lo que escribió Maquiavelo a su amigo Guiccardini el 17 de mayo de 1521: «Desde hace ya algún tiempo nunca digo lo que creo y nunca creo lo que digo; y si alguna vez resulta que digo la verdad, la escondo entre tantas mentiras que es difícil de encontrar» (1961: 405).

Como la política se representa siempre en los medios de comunicación, que son quienes ponen el escenario en el que se *actúa*, el público, su *audiencia*, acaba asistiendo a una función en la que le cuesta cada vez más

seguir el argumento; y dado que los propios medios –muchos de ellos no menos hipócritas– ofrecen versiones distintas de la trama, el público al final se pierde en ella, se le difumina el rol específico de este u otro actor, quién es el bueno y quién el villano, o si las cosas son de una u otra manera. La clave está, pues, en ver cómo se nos construye el relato, en cómo se cuenta la historia, en lo que se les hace decir, en la selectividad de temas. Pero también, no lo olvidemos, en qué tan activa sea la audiencia a la hora de reconstruir la función específica a la que asiste, si la sigue al menos con un mínimo de interés y atención. Si el engaño en política está cada vez más presente, ello se debe en parte, como ya veremos con más detenimiento, al inmenso ruido que puebla el espacio público democrático; pero también a la existencia de una cierta complicidad entre los ciudadanos, los políticos y los propios medios, sobre todo si se trata de los afines. La hipocresía, las medias verdades, el ocultamiento y las mentiras germinan mejor allí donde se aceptan como algo normal por parte de la sociedad civil. No se olviden de esto, porque nos afecta a todos. Podremos indignarnos contra los políticos, pero tendemos a ser demasiado condescendientes con nuestra propia responsabilidad en este estado de cosas.

Un ejemplo de hipocresía, y también de indiferencia hacia ella, nos lo encontramos, ¡cómo no!, en el caso Wikileaks. Recordemos que la ingente información suministrada por esta organización permitió hacer una radiografía perfecta del sistema de comunicación interna del servicio exterior estadounidense, recogido en más de doscientos cincuenta mil cables diplomáticos, y aclarar un buen número de acciones en el enfrentamiento bélico de Irak, así como acceder, por ejemplo, a los *dossiers* de los presos de Guantánamo. Su filtración a alguno de los medios más prestigiosos del mundo consiguió seleccionar la información más relevante, dejar fuera la que pudiera comprometer la seguridad de determinadas personas y, en fin, reducir selectivamente la inmensa complejidad de tal cantidad de datos disponible. El impacto inicial de su desvelamiento fue espectacular, un verdadero estallido de luz sobre las prácticas ocultas de la superpotencia, y la diferencia entre lo que se sabía y lo que ahora se hacía público; es decir, sus muchos engaños. Para encontrar algo similar habría que remontarse a la publicación de los

Papeles del Pentágono filtrados al *New York Times* en 1971, que contenían toda la estrategia seguida en Indochina por las diferentes administraciones americanas desde la Segunda Guerra Mundial, con todos los detalles sobre la guerra de Vietnam. Esto en sí mismo no fue lo importante de este último caso, sino, como bien señaló en su momento Hannah Arendt (1972) en uno de los textos más excelsos jamás escritos sobre mentira y política, lo más significativo fue que sacara a la luz la ingente cantidad de estratagemas dirigidas a engañar, a tergiversar los hechos o a fomentar diferentes campañas de imagen para ocultar la verdad a la ciudadanía y al propio Congreso; el encubrimiento sistemático de cuanto estaba teniendo lugar en la guerra.

Contrariamente a lo que ocurriera entonces en Estados Unidos, el increíble chispazo que provocó el caso Wikileaks en poco tiempo dio paso a la más absoluta indiferencia. Enseguida pasó al primer plano del interés mundial el triste destino posterior de su fundador, Julian Assange, acusado de violación en Suecia y detenido en el Reino Unido hasta que –y esto es lo último que sabemos de su historia–, se refugió en la embajada de Ecuador para evitar la extradición al país nórdico. A partir de ese momento pareció más interesante indagar sobre la «peculiar» legislación sueca para imputar a alguien por violación, o la tumultuosa vida amorosa del personaje, que un análisis atento de la evidencia recogida sobre la acción exterior de Estados Unidos. O comenzaron a aparecer novedosas interpretaciones –algunas entusiastas, otras escépticas– sobre la inmensa capacidad de internet para conseguir el acceso a informaciones, muchas de ellas con incidencia sobre la necesaria protección de cuestiones sensibles para los gobiernos o las personas privadas; el papel de los *hackers* como los nuevos héroes o villanos; los límites del acceso público a datos que supuestamente podían poner en peligro la seguridad nacional; etc.

Lo más relevante y descorazonador de todo este asunto es que la información específica contenida en Wikileaks, las muchas mentiras a la opinión pública que revelaba, chocó contra la indiferencia de la mayoría de la población. Quizá porque no es posible engañar a quien se sabe ya víctima de un engaño. Es la situación que venimos describiendo, la asociación casi automática entre política y mentira, que ha hecho que el umbral a partir del

cual conseguimos escandalizarnos haya bajado a unos niveles casi inalcanzables. De hecho, estaríamos obligados a decir que lo escandaloso de Wikileaks es que en un primer momento pudiera escandalizar. Creo que ni siquiera entonces lo hizo, el término idóneo sería *fascinar*. Seguramente por el propio perfil de Julian Assange, una especie de híbrido entre la excéntrica *hacker* Lisbeth Salander y el periodista de investigación Mikael Blomkvist, los dos atractivos personajes de la trilogía *Milenium* de Stieg Larsson. Y, puede que lo más importante, por la casi automática simpatía que se siente por quien humilla al poderoso y lo pone al pie de los caballos de la opinión pública internacional.

¿Existen, en efecto, un conjunto de líneas rojas que nos marcan nítidamente lo aceptable de lo inaceptable, la hipocresía –o la mentira– admisible de la que no lo es? Ésta es la pregunta que se hace David Runciman, autor de uno de los mejores libros sobre la hipocresía en el pensamiento político. «Se debe poder trazar una línea entre las hipocresías que son inevitables en la vida política contemporánea y las que son intolerables» (2008: 4), nos dice, pero sus conclusiones no nos ayudan mucho. El problema, tal y como él lo ve, es que nuestras sociedades democrático-liberales no tienen la capacidad de estar a la altura de lo que prometen, de los principios que supuestamente encarnan. Y que la gran mayoría de los políticos no son muchas veces conscientes de cuándo engañan y cuándo se autoengañan. Oscilaríamos entre la retórica de la veracidad, que es la que cotiza mejor en el mercado de la imagen, y la práctica de lo contrario. Lo que importa al final, como diría Hobbes, es que la hipocresía no nos prive «de nuestra capacidad para ver lo que está en juego en nuestra vida política». En ese caso podría tener la facultad de «arruinarlo todo a todos» (2008: 226). Habrá que ver si no lo ha conseguido ya.

El desvanecimiento de la verdad

El intento por distinguir el grano de la paja, lo verdadero respecto de lo que no lo es, ha devenido en una tarea poco menos que imposible. Entre otras

razones porque hemos hecho de la sospecha la actitud dominante, y porque ya no creemos en un concepto enfático de verdad. Como bien dice el filósofo británico Bernard Williams (2002: 13) refiriéndose al ámbito del conocimiento en general, «el fervor por la veracidad y la desconfianza frente a la idea de verdad están relacionadas entre sí. El anhelo de veracidad pone en marcha un proceso de crítica que debilita la convicción de que haya alguna verdad segura o expresable en su totalidad». O, por traerlo a nuestra discusión, de tanto desenmascarar, de tanto familiarizarnos con la evidencia de la mentira, de tanto convivir con la hipocresía, hemos acabado por proyectar la idea de falsedad a todo lo que acontece en el espacio político. Una vez que ya no hay nada de lo que podamos fiarnos, que pueda ser predicado como «verdadero», la negación o crítica de algo termina entrando en los circuitos de lo público como una *opinión* más. Se contagia del relativismo y el partidismo omnipresente.

Atención a la paradoja: si no denunciemos, si no criticamos, la mentira campa a sus anchas; pero si lo hacemos, si nos desgañitamos por sacarlas a la luz, por denunciarlas y perseguirlas, también lo hace. Al menos en la percepción de los ciudadanos. Al final se extiende un horizonte de desconfianza generalizado que todo lo empapa. Sobre el trasfondo de un mundo político desprestigiado del que pende la sospecha permanente, lo que debería ser una fuente de esperanza, la posibilidad de sacar a la luz la imputación de un engaño, lejos de congraciarnos con el sistema político que lo hace posible, nos enajena de él; ya sea porque sólo somos sensibles a las del adversario, o porque nos ha engullido ya el hartazgo y el descreimiento general ante todo lo político. Con la mendacidad ocurre algo similar a lo que observamos con la corrupción, que cuanto más eficacia se tiene en su combate, tanto más se extiende la percepción de que vivimos en una sociedad corrupta. Recuerden, en el mundo de las ciencias sociales la apariencia *es* realidad. Basta que algo se vea de una determinada manera para que se le dote de contenido «real».

Este síndrome se ve favorecido por la propia naturaleza de la política democrática, que necesita alimentarse, siempre y sin descanso, de relatos paralelos, confabulaciones y posicionamientos plurales. Penetrar en su reino

equivale a «tomar partido», a tener que adscribirse a favor o en contra de esta u otra opinión, interés, concepción del mundo, o valor específico. Y qué duda cabe de que esto se facilita enormemente si podemos reivindicar que la realidad está de nuestra parte. Para ello lo más eficaz ha sido siempre maquillar la faz de lo existente de forma que se perciba tal y como queremos o nos interese que sea vista. ¿Para qué mentir si es posible engañar por otros medios? Y estos son más sofisticados y plurales de lo que nos podamos imaginar.

En la política se produce una mediación entre sujeto y realidad que recuerda a la que experimentamos cuando participamos de una obra artística o de una ficción narrativa, que para ser eficaces nos exigen eso que el poeta Coleridge llamaba la «suspensión de la incredulidad»: imaginar que es *real* lo que allí aparece representado. La diferencia es que del arte podemos predicar al menos algún tipo de «verdad». Es posible que no sepamos bien cómo encaja esa forma artística de expresar el mundo con lo que somos capaces de percibir por nuestros sentidos, pero sí llegamos a intuirlo como una manera a través de la cual acceden a nosotros fragmentos de la realidad que si no permanecerían soterrados. La *ficción* en el arte sólo es tal en apariencia; remite a aspectos de la vida sin los cuales ésta quedaría desprovista de gran parte de su sustancia y sentido.

En la política en cambio nos vemos arrastrados a «activar la credulidad», a que lo ficticio devenga en real. Por eso el objetivo de toda acción política, la condición de posibilidad para su eficacia, es conseguir que una determinada presentación del mundo, la que nos interesa, sea la que acabe imponiéndose. A esto Marx le dio el nombre de *ideología*. No en la acepción del término de la que nos valemos en el lenguaje vulgar, como cuando hablamos de ideologías en el sentido de cuerpos doctrinales con contenido político –liberalismo, socialismo, nacionalismo, etc–. Se refería más bien a todo el conjunto de «racionalizaciones» –justificaciones pretendidamente racionales– que sirven para encubrir determinados intereses bajo el manto de lo que hoy llamaríamos un *relato*. Algo sería ideológico en este sentido cuando, mezclando apariencia y realidad, verdad y falsedad, consigue el efecto de «ser creído». Además, esta credulidad permitiría mantener a salvo determinados intereses de grupos

sociales concretos. La ideología es «falsa conciencia» –una visión errónea de la realidad– y a la vez, pensamiento encubridor. Proceder a su análisis conseguiría satisfacer así dos funciones distintas, una explicativa –de explicación alternativa de las concepciones dominantes– y otra crítica. Tradicionalmente, esta práctica de «crítica de las ideologías» se asociaba a otra concepción en desuso, la *emancipación*. En este caso, frente a supersticiones, religiones o determinadas visiones del mundo o discursos cuya extensión entre la población era funcional para reproducir un determinado sistema de dominación. Teorizar en esta línea era ya el ejercicio de una *praxis*, una forma de «hacer política». Frente a cada revelación de una realidad deformada se ofrecería el rostro de la realidad *en sí* y toda la multiplicidad de aspectos que aparecen soterrados detrás de las ideas dominantes; permitirían imaginar un mundo distinto del que éstas presentan, así como la posibilidad de actuar sobre él para alcanzar otras formas de vida, un orden social nuevo, más armónico y «emancipado».

Hasta hace poco este concepto de ideología nos procuraba un cierto alivio intelectual ante tanta patraña, ante tanta realidad deformada como la que nos solemos encontrar en la política. Sencillamente, porque hablar de «falsa conciencia» daba a entender que existe algo así como una «conciencia verdadera», que lo que pensamos puede ajustarse a algún concepto de verdad frente al cual denunciar algo como falso, erróneo, mendaz. En otras palabras, que podríamos emanciparnos de las falsas creencias y opiniones y acceder a algo próximo a una visión del mundo que se adaptara a lo que verdaderamente *es*. Justo lo que hoy, precisamente, se nos ha desvanecido. Quizá no, como es obvio, respecto a la naturaleza del mundo físico. La ciencia no puede funcionar sin un concepto de verdad, por muy provisional que éste sea. En lo referente a las visiones del mundo social y político, por el contrario, hemos tirado la toalla ya respecto a las posibilidades de hablar en términos de verdad. Y los filósofos no nos ayudan nada, enfrascados como están desde hace décadas en contribuir a sembrar el escepticismo respecto a la existencia de la verdad, a convertirla en algo poco menos que inalcanzable.

Un mundo huérfano de verdad donde la textura de lo real se nos abre a una ilimitada gama de interpretaciones es un suelo fértil para edificar sobre él casi

cuanto nos venga en gana. La realidad no está ahí, pasiva, esperando a que alguien la «refleje». Es algo sobre lo que operamos activamente; algo que tejemos y destejemos casi sin limitación alguna. Y puede que en ese «casi» es donde esté la diferencia que hace la diferencia, donde nos jugamos el ser o no ser de la democracia.

«Las palabras sobre los hechos»

«No son los hechos los que estremecen a los hombres, sino las palabras sobre los hechos», decía Epicteto. Es una forma muy gráfica y bella para referirse al poder del lenguaje para conformar la realidad. Los hechos se objetivan al ser nombrados, de eso no cabe la menor duda. Quien se arroge más eficazmente el poder de nombrar, de dotar de expresividad a lo que ocurre, será también quien acabe por imponer la visión que se tenga de aquélla. Y ese *nombrar* alude, casi literalmente, a un «ponerle palabras». Los filósofos a los que antes aludíamos nos lo dejaron meridianamente claro hace ya varias décadas al fijarse en el lenguaje como la sede del significado y el sentido que cobramos de las cosas.

Esto que a muchos de ustedes les parecerá algo obvio, no fue una tarea fácil. Si me permiten una pequeña digresión filosófica, les diré que para acabar de afirmarse fue necesario prescindir del presupuesto básico de la filosofía de la conciencia tradicional, que nos acompañaba ya desde Descartes y compañía. Para esta tradición, la *conciencia* era la instancia que concedía al sujeto la posibilidad de contemplar los objetos del mundo, delimitarlos y ponerlos en relación entre sí; la facultad originaria de un sujeto soberano que a través de ella podía «leer» la realidad como si de un libro abierto se tratase. El lenguaje se entendía aquí entonces como mera *representación* o reflejo de pensamientos, imágenes o ideas; la palabra como una expresión del proceso psíquico, algo derivativo de pensamientos preexistentes.

Romper con este presupuesto va a suponer –por valernos de un conocido símil– que no es el «ojo» de la conciencia quien contempla el mundo, sino que

éste en cierto modo se *in-ocula* en ella. O, lo que es lo mismo, la preexistencia de un campo simbólico ya organizado, una *estructura* de significados, es lo que nos faculta para articular nuestros pensamientos y percepciones. El sujeto no tiene, pues, un acceso inmediato a la conciencia, sino que ésta se halla ya inmersa en una red de significados previamente codificados; el *régard déjà codé* de que habla Michel Foucault (1969: 12), el «orden a partir del cual pensamos». En un resumen de urgencia diríamos que, primero, el mensaje básico es que todo lenguaje está integrado en una estructura –episteme, discurso, sistema–, y, en segundo lugar, que es conformador de realidad, en el sentido de que no existe una objetividad independiente de esta urdimbre lingüística. Por tanto, careceríamos de un instrumental que fuera capaz de atrapar esa realidad más profunda que no sea el lenguaje mismo. En su versión más radical, la de Jacques Derrida (1971: 202), no hay una realidad que pueda ser «representada» y respecto de la cual el lenguaje pueda funcionar como un espejo; el lenguaje es ya la realidad última –«no hay fuera-del-texto» (*hors du texte*).

Para que las *palabras* a las que antes se refería Epicteto provocaran el efecto deseado necesariamente se debían formular dentro de una serie de convenciones del habla sin las cuales dichos asertos carecerían de sentido. Éste lo adquieren a través de esa codificación previa que acabamos de mencionar, que es algo parecido al filtro con el que nuestra socialización cultural nos ha permitido el acceso al mundo. De esta forma, nuestro poder en la comunicación no es enteramente nuestro, viene condicionado por las «anteojeras» con las que lo contemplamos, y de las que difícilmente nos podemos emancipar. Nuestras palabras –*paroles*, por decirlo con Saussure– sólo adquieren su significado dentro de una *langue*, dentro de esas convenciones, pero ello no es óbice para que no podamos acceder a una multiplicidad de permutaciones. Ahí es donde entra la acción del sujeto, que dentro de un contexto determinado puede provocar un efecto específico. «Estremecer», en el ejemplo elegido. Para ello no necesita decir que los hechos que está describiendo son «estremecedores». Le basta con formular su descripción eligiendo los términos adecuados de tal manera que en ese contexto concreto sus oyentes –o lectores– perciban dicho efecto. Al decir lo

que dice no se limita, pues, a *reflejar* algo, sino que *hace* algo. Provoca una reacción. Por eso Wittgenstein sostenía, con razón, que las palabras y los conceptos son utillajes que nos permiten hacer cosas según su uso en la argumentación, no pueden concebirse como simples proposiciones a las que se asigna un significado. Al final devienen en *armas* (Heidegger) de las que nos valemos para transformar la realidad; o, como dice Judith Butler, una palabra puede no sólo nombrar, sino en cierto sentido *realizar* lo que nombra (2009: 80).

¡Ojo!, la consecuencia de todo esto es que la argumentación se compone de acciones que no pueden ser articuladas bajo las categorías de «verdad» o «falsedad», sino bajo las de «fuerza» o «debilidad». Algo similar a lo que hacemos en el lenguaje corriente cuando decimos que un determinado argumento es «flojo» o «débil» o, en su caso, «convinciente» o «aplastante». No existe un concepto de verdad externo frente al cual poder medir su mayor o menor adecuación al mismo, sino, por ponerlo en términos de Rorty, únicamente los cánones compartidos dentro de cada modo de vida. El referente lo proporcionan los criterios con los que nos manejamos a la hora de proceder a nuestras «prácticas de justificación». En las democracias liberales avanzadas estas prácticas están desde luego imbuidas de valores como el de veracidad, sinceridad, exactitud o confianza, aunque no podemos esperar que sirvan para desvelar una supuesta *verdad*. Cuando decimos que algo está «justificado» es porque satisface los requerimientos argumentativos que se exigen dentro de dicha comunidad, no porque expresen algo verdadero. «Una persona es sincera cuando dice lo que piensa que está justificada a creer» (Rorty, 2007: 42). Todo ello no excluye, como acabamos de ver, que no sea posible acceder a «redescripciones», a nuevas vías a través de las cuales cambiamos la forma en las que utilizamos las palabras. Y su efecto sería la creación de «mundos intelectuales» novedosos que nos facultan para cuestionar el consenso social dominante.

Construir relatos

Bajemos el nivel reflexivo y volvamos a la política, porque puede que sea aquí donde, como ya hemos visto, nos encontremos con el campo –quizá después del de la publicidad– en el que operan los agentes más activos en la creación de realidad. Ya sea para ocultar las relaciones de poder o sus formas, o para proceder a su denuncia. Definir lo que es el caso, lo que ocurre, se convierte en el escenario donde se libran las grandes batallas entre las diferentes fuerzas políticas, donde se describe y re-describe lo existente. Y lo que guía estas contiendas no es ya tanto el buscar «tener razón», cuanto el satisfacer los objetivos perseguidos. No se lucha por conformarse a pautas de racionalidad, sino por «convencer», en el sentido retórico de «mover a creer». En el término que puso en boga George Lakoff (2004), de lo que fundamentalmente se trata es de *enmarcar* la realidad, filtrarla a través de metáforas y frases hechas, de forma que el acceso que a ella tiene el sujeto esté condicionado ya por esa selección o definición previa. La gente en general no respondería tanto a argumentos concretos cuanto a estos «enmarques» o formas preseleccionadas dentro de las cuales evalúa cuanto acontece en la política: una ideología, los rasgos de un político, políticas públicas específicas.

Lakoff, un lingüista cognitivo discípulo de Noam Chomsky, atribuye esta eficacia de los *frames* a la fuerza que determinadas «estructuras conceptuales» o «modelos» tienen sobre las ideas y visiones del mundo de los individuos, cuyo acceso a lo real aparecería siempre mediado por esos esquemas. Contrariamente a lo que habíamos visto en nuestros filósofos, en este caso «el orden con el que pensamos» se explica más bien en términos cognitivo-neuronales, no como marcos del significado culturalmente creados. Los enmarques, nos dice, «están en las sinapsis de nuestro cerebro, presentes físicamente en la forma de circuitos neuronales. Si los hechos no se ajustan a los enmarques, los enmarques se mantienen y se ignoran los hechos» (2004: 73). Con esto quizá quiera escaparse de la «inseguridad» de la filosofía hacia el terreno más firme de la «ciencia» –otra cosa ya es que lo consiga–. Pero, para lo que aquí nos interesa, su objetivo es estrictamente político, tomar conciencia de estas predisposiciones de nuestro acceso cognitivo a la realidad para trasladarlas al debate político cotidiano. De lo que nos trata de

convencer es de que la parte dentro de una disputa política que mejor y más eficazmente consiga imponer estos enmarques se acabará llevando el gato al agua, obtendrá lo que se propone, como ocurrió con el Partido Republicano estadounidense antes de Obama, mucho más hábil a la hora de simplificar y enmarcar su discurso. Sobre todo por haber elegido desarrollar su campaña en el terreno de los valores y las identidades, siempre más próximos a las emociones, y por insistir en martillar sin descanso las mismas consignas y la mejor y más simple descalificación de su adversario político.

Ejemplos de *framing* nos los encontramos todos los días, aunque no siempre tienen el mismo impacto. Cuando Mariano Rajoy pidió el rescate de la banca española, por ir a alguno reciente, intentó eludir por todos los medios que se utilizara ese término, «rescate», para referirse a la intervención europea, transmutándolo por la expresión «reestructuración del sistema financiero con ayuda del Eurogrupo». Justo lo contrario que pretendiera la oposición. Del mismo modo que ha tratado desesperadamente, y sin mucho éxito, de enmarcar su labor a partir del esquema de la «eficacia y responsabilidad» frente a la supuesta «incompetencia, frivolidad e improvisación» de su antecesor. Si en esto último la jugada le salió redonda, va a tener que esmerarse para que sus «marcos» no se le descuadren. Porque, por lo que llevamos visto a lo largo de todas las últimas elecciones europeas, la actual crisis parece resistirse a dejarse *enmarcar* por parte de los responsables políticos. Con todo, hay un enmarque producido por la crisis, que más adelante veremos con detalle, que sí está teniendo eficacia; a saber, el que presenta las diferentes opciones de salida de la misma únicamente a partir de la aplicación del conocimiento experto, ignorando consideraciones *políticas*. El triunfo de cualesquiera de estas definiciones de la realidad depende, sin embargo, al final de la capacidad que tengan los adversarios para «re-enmarcarla», para ofrecer su propia alternativa. Para Lakoff, en la política funcionaría una especie de lucha darwinista por el «encuadramiento» entre las partes contrincantes. Sobrevivirán –es decir, ganarán– los más aptos, los más capaces de modelar la realidad de acuerdo a sus intereses y valores.

A pesar de que esta explicación de Lakoff contribuye a abonar lo antes dicho sobre la necesidad de ajustar la realidad a nuestros fines políticos, él

mismo se distancia de la posible acusación de estar justificando el engaño. El *framing* no es lo mismo que el *spin* o la propaganda, que sí serían dos usos manipulativos de los encuadres. En el primer caso estaríamos, siempre según este autor, ante la necesidad de reaccionar frente a algo que el actor político ha hecho mal o algo inconveniente que ha dicho. Como los glóbulos blancos, se trataría de parar la infección antes de que se propague; de una estrategia de anticipación frente a sus efectos negativos. Por seguir con el ejemplo anterior, a la vista del fracaso de la reforma financiera, el gobierno de Rajoy se movilizó para diseñar una explicación que presentara lo que era una derrota como un triunfo: una «intervención blanda» de Europa. Esto es puro *spin*. La propaganda, por su parte, lo que buscaría es que la gente adopte un enmarque engañoso –que se sabe falso– para obtener fines políticos. Sobre esto los ejemplos sobran, ya que buena parte de la acción política es inimaginable sin grandes dosis de ella, en particular durante las campañas electorales. Sea como fuere, Lakoff aconseja a los progresistas que utilicen los enmarques que expresen sus verdaderas convicciones morales. Y no sólo por consideraciones éticas; también porque de no ser así más tarde o más temprano puede rebotarles en su contra.

Ignoro si Lakoff cree que los valores de la izquierda se ajustan más a una supuesta verdad que los de la derecha, y que por eso basta con integrarlos en los encuadres adecuados para ganar, o que la veracidad y sinceridad es lo único importante y es lo que debe guiar nuestra acción política. Por convicción valorativa, pero también para evitar que la «realidad» acabe rebotándoles y cercene al final el logro de su objetivo. Si preguntáramos a los creadores de los enmarques de la derecha, seguramente nos dirían lo propio, que éstos también expresan sus convicciones y valores y son, por tanto, «sinceros». No es fácil creérselo, ni de unos ni de otros, ofuscados como están en lo que Jonathan Goldberg llama la «guerra de las ideas».

Dejando ahora de lado hasta qué punto es posible adaptar las metáforas o esquemas con los que filtramos la realidad a valores que se supone que se corresponden con nuestras convicciones, lo que no se acaba de ver claro es la diferencia entre esta idea de «enmarques» con respecto a eso que toda la vida hemos llamado los *clichés*, los prejuicios y, sobre todo, los estereotipos –por

cierto, el término ‘cliché’ es también el preferido por Jonah Goldberg, uno de los autores más tendenciosos de la derecha dura de Estados Unidos—. La única divergencia puede que resida en que estos últimos se entienden como ya cristalizados y tremendamente difíciles de alterar, mientras que el *framing* parece que se abre mucho más a una manipulación activa por parte de los actores políticos —de sus asesores, más bien—. Si nos preguntamos, por ejemplo, por cuáles son los estereotipos respecto a la derecha y la izquierda en España, podemos concluir que la primera satisfaría mejor la idea de ser más fiable para todo lo que tiene que ver con la seguridad, orden público y crecimiento económico, mientras que la izquierda respondería más a la imagen de buena gestora de los servicios sociales. Por simplificar, una fomentaría el crecimiento económico y otra la distribución de la riqueza. Los actores políticos conocen esos estereotipos y tratan de reforzarlos cuando así les interesa o, por el contrario, «re-enmarcarlos» para evitar su eficacia cuando existe una demanda social de algo para lo que el otro parece más preparado. Pero en esto lo ideal es recurrir a estrategias de *marketing* que redefinan la realidad de modo coherente con lo que en cada momento parezca más adecuado, y no necesariamente a los esquemas lakoffianos. Como es sabido, las opciones a estos efectos son casi infinitas, no se limitan a los enmarques.

Otra forma de construcción de la realidad que está cobrando una importancia creciente es el *storytelling*, presentado eficaz y críticamente por Christian Salmon (2008). El modelo en el que se apoya es distinto del de Lakoff. Lo que lo inspira no es una teoría cognitiva del lenguaje, sino algo en lo que han venido insistiendo durante siglos los filósofos dedicados a la hermenéutica, la importancia de las *narrativas* para dotar de sentido a nuestro lugar en la vida y para acceder a la comprensión del mundo social en general; las «mediaciones simbólicas de la acción» de que habla Paul Ricoeur, que tan bien enlazan con lo que antes veíamos expresado en el giro hacia el signo, el lenguaje, como sede central del significado.

De lo que se trata con este *storytelling* es, en efecto, de «contar historias», envolver la realidad en relatos que trasladen con eficacia lo que deseamos comunicar para que así, poco a poco, se vayan interiorizando en las mentes de las personas. Lo interesante de estas historias es que no surgen, como las

ideologías marxianas, de forma más o menos espontánea. Como los enmarques o el *spin*, son «fabricadas» para obtener objetivos concretos. Y una vez que han conseguido ser incorporadas en la cosmovisión dominante ejercen un magnífico mecanismo de control social. Si se da con la historia apropiada, se consigue formatear la opinión para adecuarla a cualesquiera que sean los intereses que se deseen promocionar. Desde la venta de una marca –un ejemplo exitoso sería Coca-Cola con su larga campaña de «la chispa de la vida»– hasta la creación de una o varias narrativas para justificar la implicación bélica de Estados Unidos en Irak. Es una estrategia que se utiliza con enorme éxito en la publicidad y desde allí se ha trasladado después a la política. Esta máquina de «fabricar historias» en que se han convertido las distintas instancias de poder económico y político deviene en un magnífico instrumento de poder que acaba ejerciendo, según Salmon, una verdadera «violencia simbólica». Y aunque explícitamente nos dice al final que no estamos en un momento orwelliano, después de la lectura del libro a uno le queda la impresión de que sí, que habría muchas razones para pensar que, en efecto, todo ese conjunto de relatos nos han envuelto ya en una especie de jaula de hierro narrativa. Lo que ya no queda tan claro es si dicha industria de relatar se integra o no en –por ponerlo en términos de Charles Wright Mills– una «élite de poder» cohesionada y conspirativa, o si, simplemente, nadamos todos en una «sopa de historias» sin orden ni concierto, carente de una pauta hegemónica.

Salmon se sumaría a la primera de las opciones y nos propone que frente a las «potencias que ambicionan controlar las mentes» seamos capaces de actuar en este «nuevo campo de las luchas democráticas» mediante la «reconquista tenaz de sus medios de expresión y narración». Y concluye: «asistimos en efecto a la emergencia de un nuevo orden narrativo. Pero también se afirman como resistencias unas prácticas simbólicas cuyo objetivo es detener la máquina de fabricar historias, “desenfocando”, desincronizando sus relatos» (2008:225). No es fácil saber en qué se concretaría eso, aunque detrás late el discurso emancipador de la vieja teoría de las ideologías marxiana, algo ausente en Lakoff. La cuestión, que por ahora dejamos en el aire, es ver dónde está la «verdadera conciencia», o si quienes pretenden representarla aspiran a

algo más que a una mera resistencia frente a las pautas de poder que todo este *storytelling* encubre; a otra forma de nombrar la realidad que pueda anhelar un orden social distinto, a desenmascarar los patrones de dominación del discurso hegemónico detrás de los cuales se «racionaliza» el mundo erigido por el discurso neoliberal que hoy campa a sus anchas sin encontrar un contrapunto.

¿Puedo ver lo que tú me ocultas?

Ya hablemos de *spin*, de enmarques o de *storytelling*, hay algo que parece incontrovertible, y es que cada una de estas estrategias de construcción de realidad se elaboran «en competencia» con otras. Siempre y necesariamente tienen que introducir una *diferencia* con respecto a las que son presentadas por el adversario, una definición del mundo alternativa. Ahí está la gran restricción a la que se ha de hacer frente, dado que la propia posición y perspectiva sólo puede fijarse, asentarse, gracias a la posible anticipación de la de su contrario; o como reacción frente a ella.

Es lo mismo que nos encontramos en la política democrática institucional, en la que la labor de la oposición se guía y se presenta a partir de lo que dice el gobierno; y a la inversa. Basta ver la política cotidiana para percibir cómo lo que aparentemente es la misma realidad –o remite a los mismos hechos o acciones– es contemplado después de forma distinta según donde se ubiquen los intereses o preferencias de las distintas partes de la pugna política. Resulta así que lo que para algunos es visto o enjuiciado como X, para otros responde a Y o a Z. La perspectiva del gobierno (casi) nunca coincide con la de la oposición; uno y otra hacen siempre lecturas contrapuestas de cualquiera que sea el tema sobre el que se pronuncian, hasta el punto de que muchas veces dudamos de que, en efecto, se refieran a la misma realidad. La propia forma en la que se presentan los hechos contiene ya evaluaciones larvadas que favorecen una u otra visión. Por volver a lo ya tratado, los hechos suelen ir acompañados de *palabras* que buscan provocar determinados efectos, los que

se consideran necesarios para sostener la posición de quien las emite. El tejido de lo que *es* se ilumina así desde ángulos diversos en un fascinante juego de focos en el que unas cosas se llenan de luz y otras de sombra. El resultado es que la realidad no puede expresarse como unidad. La democracia condena al mundo político a ser objeto de una multiplicidad de representaciones, a una «guerra de definiciones».

El poder de la oposición consiste en nombrar lo que oculta el gobierno, sus zonas de sombra; y el de éste en proyectar la luminosidad necesaria para atraer la vista del observador hacia lo que le interesa que vea. Lo más notable es que la mayoría de las imágenes, tanto de una como de otro, casi nunca se presentan como complementarias. Como en todo lo político, marcado siempre por el antagonismo de fuerzas, lo que predomina son las representaciones *excluyentes*: o algo es de una manera, o de otra; no puede ser ambas cosas a la vez. O algo es un elefante o es una jirafa, pero no puede ser un elefante y una jirafa en uno; o España fue intervenida o no fue intervenida. Lisa Abend, la corresponsal en España del *Time Magazine*, refiriéndose precisamente al debate semántico que se abrió en España al hilo del rescate a la banca, dio un gracioso título a su artículo del 9 de junio de 2012: «You say tomato; I say Bailout», con un guiño evidente a la famosa canción americana que juega con las palabras que son pronunciadas de forma distinta en el inglés británico y estadounidense. Hagan la prueba, casi todos los artículos de política nacional podrían llevar el mismo título, sólo tienen que cambiar *Bailout*, ‘rescate’, por cualquier otra palabra o palabras.

La política democrática funciona, pues, con un código binario: perspectiva del gobierno-perspectiva de la oposición –o de la observación mediática, que refuerza una u otra según su particular inclinación, o introduce su propia imagen de las cosas–. Lo que nos pide el cuerpo es decir, como de hecho hacemos, que una de estas perspectivas es necesariamente falsa o errónea. Pero reprimamos por ahora nuestra ansiedad cartesiana. Éste no es el tema. De lo que se trata en este momento es de sacar a la luz la función que cumple dicho código. Según uno de los sociólogos que más se han ocupado de él, Niklas Luhmann (2000, 99 y ss.), dicha distinción permite que el sistema político –y el público– se oriente a partir de un modo de comunicación que

presupone una «horizontalización» del poder, una división en su cima. En la política no democrática se producía una división entre «poder superior» y «poder inferior», una jerarquía que se asentaba sobre el monopolio de las visiones del mundo que emanaban «desde arriba». Cuando éstas se desenmascaraban, el rey aparecía, en efecto, «desnudo», como lo describía con ingenio Hans Christian Andersen en su cuento. Y esto es precisamente lo que ocurre con la democracia, que hace del ejercicio de desnudar al rey, de quien ejerce el poder, una parte del funcionamiento del propio sistema. Como en esos recortables con los que las niñas jugaban en mi infancia, lo que la democracia permite es ponerle los trajes que cada cual desee, contrastándose así el que él nos dice que lleva con el que nosotros lo vemos. Y esa multiplicidad de perspectivas se incorpora al sistema político como parte integrante del mismo, se «institucionaliza». «Produce continuamente informaciones internas al sistema, que regulan lo que se atribuye al gobierno y a la oposición. Esto se consigue gracias a una diferencia temporal: la posibilidad de que los partidos en el gobierno y en la oposición cambien sus puestos en las siguientes elecciones» (Luhmann, 1993: 164).

El código no sólo nos permite ver lo que el poder nos oculta, sino la misma *contingencia* de la decisión política, que ésta también pueda ser distinta o de otra manera, que no es *necesaria*; nos faculta así para encontrar alternativas a lo que se nos presenta como imprescindible o «lo mejor» dadas las circunstancias concurrentes. Y aquí les pido un poco de atención, porque vamos a suscitar algunas cuestiones fundamentales para el devenir de la argumentación posterior. La primera es que, si se fijan, y como antes aludíamos, el código de la política no funciona con criterios de *verdadero-falso*, como sí opera el sistema científico. Es más, si la verdad de los contenidos de la disputa política fuera el criterio que la ordena, carecería de sentido incorporar otras visiones de la misma sin incurrir en el principio de no contradicción. ¡No caben dos «verdades» concurrentes! De ahí que en toda democracia el único estándar público de verdad con capacidad para predicarse como tal es el que marca la verdad científica. La teoría de la evolución podría ser un buen ejemplo a este respecto, incorporada ya como una verdad con reconocimiento público con independencia de cuáles sean las

creencias privadas. Las supuestas verdades religiosas, por el contrario, aunque respetadas, no pueden aspirar a dicho estatus, quedan reducidas a meras «concepciones del bien».

La segunda cuestión es ya casi más peliaguda porque inquiera sobre los límites de lo que es capaz de desvelarnos el código gobierno-oposición. ¿Cuánta realidad se queda fuera; qué perspectivas no pueden acceder al espacio público; cuánto de lo que sería potencialmente posible queda sin nombrar? A nadie se le escapa que si la oposición aspira al gobierno no puede dejar de ser *realista* sin perder credibilidad; que esa labor de enmascarar y desenmascarar continua se ve constreñida por la necesidad de traducir después la propia visión en medidas de acción política concretas una vez alcanzado el poder. En otras palabras, Cayo Lara prácticamente no tiene techo en lo que pueda decir sobre el gobierno porque apenas tiene posibilidad de acceder a él. Pero no puede decirse lo mismo de Rubalcaba. Luhmann supo especificarlo bien: «El problema de la democracia reside en ver qué tan amplio es el espectro de temas que puede ser acogido de forma efectiva por el esquema gobierno-oposición y por la estructura de la diferenciación partidista» (2000: 102).

La actual coyuntura de la crisis nos ha obligado a tener que tomarnos esta cuestión más que en serio, ya que sobre todos nosotros pende la amenaza de convertir el juego gobierno-oposición en algo redundante. Al haberse trasmutado el ejercicio de la política en pura gestión sistémica, se nos oscurecen las formas alternativas que siempre deben de estar presentes cuando hablamos de política democrática, el abanico de posibilidades que se nos abren a la acción. Si la acción sólo responde a lo que «hay que hacer», el diálogo democrático acaba convirtiéndose en una mera conversación entre expertos. Éstos siempre podrán disentir, sí, pero es un diálogo del que los ciudadanos ordinarios están ausentes salvo como espectadores perplejos.

El código ha dejado de funcionar ya en lo fundamental, aunque, y esto es lo curioso, los políticos no pueden darse por enterados o, al menos, no pueden presentarse como meras correas de transmisión de lo que es necesario para *keep the system going*. Con el fin de evitarlo, el único recurso en su mano es centrarse en lo periférico, subrayar sus reformas sobre ámbitos ajenos a la

economía –cada vez menos, por otra parte, ya que toda reforma requiere alguna financiación–, la inevitable búsqueda de diferenciación respecto a sus adversarios, el diseño de imágenes y eslóganes con pegada, o la *moralización* de determinados asuntos políticos. Todo menos aparentar su impotencia. O sea, volcarse sobre lo retórico, expresivo o simbólico. O, si se quiere, acentuar su hipocresía. Sólo así pueden presentarse como «actores», como capaces de acción política. Para ello, como es obvio, no tienen más remedio que «actuar», ahora en el sentido de representar un papel. Como bien decía David Rogers refiriéndose a la política americana, «la cuestión no es ya que los presidentes se conviertan en actores o los actores en presidentes, sino que el espacio público, con buenas razones, sospecha de los presidentes que pretenden ser algo más que actores en el escenario público» (cf. Luhmann, 2000: 315).

Democracia y verdad: una pareja mal avenida

Nuestra habilidad para mentir –pero no necesariamente nuestra habilidad para ser veraces– es uno de los pocos datos evidentes y demostrables que confirman la libertad humana.

Hannah Arendt,
«Truth and Politics», 1968

Optimistas, escépticos e indiferentes

¿Es grave, como hemos dado a entender en el capítulo anterior, que la política democrática esté cada vez más dominada por la «ficción» o el engaño puro y duro? ¿Podemos habitar un espacio público en el que la inquisición por la verdad de los hechos y la búsqueda de un juicio político ilustrado estén ausentes o gravemente deformadas y seguir calificándonos de demócratas? ¿Acaso no existen importantes límites a la aparente imposibilidad de diluir los hechos detrás de tanta construcción de realidad, de tanto relato o «fabricación de historias»? En suma, ¿qué relación tiene la democracia con la verdad?

Estas preguntas, como otras similares sobre el mismo tema general, no son fáciles de contestar ni reciben habitualmente respuestas concluyentes. Entre otras razones, porque en ellas se suelen mezclar consideraciones normativas con descripciones empíricas. No es lo mismo decir cómo *debe ser* el funcionamiento de la política con respecto a la verdad, que reflejar la forma en la que, *de hecho*, se opera con ella en las democracias *reales*. Lo malo es que, aparte de la dificultad por objetivar qué hayamos de entender por

«verdad», una vez que nos adentramos en el espacio de la democracia resulta casi imposible disociar uno y otro campo, el normativo y el empírico. Lo característico de esta forma de gobierno es que no puede eludir una permanente tensión entre los ideales y principios que alienta y la forma en la que éstos son llevados a la práctica. Por eso mismo es tan central la conexión entre todo el racimo de contenidos normativos que anidan en el concepto de verdad –sinceridad, veracidad, confiabilidad, transparencia, fiabilidad–, y su incorporación a la vida política. Cuando nos lamentamos de su ausencia o indagamos, al modo sociológico, sobre su mayor o menor presencia en el espacio público lo hacemos, qué duda cabe, porque pensamos que son parte esencial del funcionamiento de la democracia, como puede serlo la división de poderes o el respeto de los derechos humanos. Así lo entienden también los ciudadanos.

En el capítulo anterior concluíamos observando que, en principio, sólo hay una *verdad* oficial o pública para las democracias, la verdad científica. Su manejo no compete a los políticos, sino a los científicos y a los «expertos» que trasladan después a la práctica el conocimiento científico-técnico. Luego veremos que esta distinción entre verdades científicas y otras formas de convicción no siempre es evidente, y que se hace un claro uso político de eso que podríamos calificar como «racionalidad científico-técnica». Pero es obvio que, por ejemplo, los dentistas, que es un gremio que por desgracia nos resulta cercano, no tienen ningún problema con la verdad relativa al tipo de conocimiento que se exige para llevar a cabo su oficio. Ni tantos otros profesionales que asientan su actividad sobre innumerables parcelas de la ciencia o de la técnica. La verdad es problemática –aparte de en el amor, claro, donde el autoengaño es casi la norma– para las ciencias sociales y humanas, siempre empapadas en valores, siempre en disputa en torno a los hechos y a los medios a partir de los cuales sea posible objetivarlos. Enseguida nos referiremos a eso. Por ahora asentemos esta idea de que la disputa en torno a la verdad que aquí nos interesa no va con los científicos.

Los usos de la verdad en la política democrática, lo que hace de ella un valor imprescindible, se refieren más bien a otra dimensión del concepto de verdad. Me refiero al juego congruente entre, por una parte, un valor moral, la

veracidad o sinceridad, y otro que tiene más que ver con el respeto hacia la naturaleza de los hechos, la *precisión*, la exactitud. Bernard Williams incluye a ambos en lo que denomina «las virtudes de la verdad» y los fundamenta sobre el interés humano, individual y colectivo, por «obtener y compartir información verdadera» (2006: 130). La complementariedad de estos dos elementos es evidente. No basta con desear ser veraz, o con pensar que uno lo sea simplemente porque no engaña, no tergiversa los hechos y afirma lo que parece lo correcto y lo *real*. Para serlo de forma efectiva hace falta tomarse la molestia de averiguar si las cosas son tal y como las pensamos, que no estamos cayendo presa del autoengaño, que atendemos a los hechos sin distorsionarlos, que cuando nos pronunciamos sobre algo hemos tomado las precauciones necesarias para confirmar que cuanto decimos «se sostiene», con independencia ahora de qué hayamos de entender por tal expresión.

Este mínimo de las virtudes de la verdad nos permite proseguir sin entrar en engorrosas disputas epistemológicas. Saber qué es la verdad de algo – insisto, en el mundo de lo social– es difícil, y por mucho que aspiremos a alcanzarla con todas nuestras fuerzas, su desvelamiento completo es imposible. Una cosa es, sin embargo, que sea inevitable vivir en el subjetivismo, el relativismo y la contingencia, algo ineludible en lo político, y otra que tengamos que tirar la toalla y renunciemos a inquirir por dichas «virtudes».

A este respecto, las respuestas que nos encontramos en la teoría democrática son de lo más variado. En primer lugar hay toda una cohorte de teóricos para los que este problema no es tal. Son los *indiferentes*. No porque no les preocupe personalmente la cuestión, sino porque, por imperativo metodológico, su observación del funcionamiento de la democracia excluye el contraste entre dichas virtudes y la práctica democrática efectiva. Un ejemplo lo acabamos de ver al referirnos antes a Niklas Luhmann, para quien lo decisivo de la comunicación política no estriba en sujetarla a pautas de verdad o falsedad; la clave para él es el funcionamiento del código gobierno-oposición, las diferentes maneras en las que se diferencian –y comunican– entre sí las distintas perspectivas de lo real en el espacio político. En buen espíritu posmoderno, excluye toda posibilidad de acceder a una realidad

objetiva detrás de lo que cada una de ellas sea o no capaz de nombrar; del mismo modo, para que opere con eficacia el código no es preciso que los políticos sean sinceros o veraces, eso se deja ya a las contingencias de la lucha política.

Otro grupo de «indiferentes» nos los encontramos entre quienes están menos concernidos por las estructuras de comunicación dentro del sistema político, y mucho más por la forma en la que en él se agregan y negocian preferencias y se establece una relación específica entre gobernantes y gobernados. Toda preferencia se subsume aquí bajo el concepto de «interés», con total indiferencia hacia qué tan justificados puedan estar estos éticamente o su mayor o menor «razonabilidad». El axioma es que nos importan más nuestros intereses que el «tener razón»; su «racionalidad» se mide exclusivamente por su capacidad para lograr ser satisfechos, por su instrumentalidad para la consecución del fin buscado. Es lo que, a grandes rasgos, entendemos como la «teoría económica de la democracia», representada ante todo por Joseph Schumpeter (1976). Para quienes participan de sus rasgos fundamentales, que, a la postre, equivalen a una traslación de la racionalidad de la economía a la política, la democracia es un mero «método» para proceder a la selección de líderes bajo condiciones de competencia entre ellos. Citando a un político, Schumpeter nos refleja bien en qué se concretaría esta idea desde la perspectiva de quienes compiten por el poder: «Lo que no entienden los empresarios es que, de la misma manera en la que ellos negocian con petróleo, yo negocio con votos» (1976: 285). A los ciudadanos, por su parte, de los que se presume una permanente maximización de sus intereses, este autor los ve carentes de una verdadera capacidad para razonar políticamente, para ocuparse con un mínimo de interés de lo público. Casi mejor, ya que para esta perspectiva lo importante de la democracia es su eficacia a la hora de resolver pacíficamente los conflictos políticos, no el que posea un valor moral específico o fomente la competencia ciudadana.

Los *optimistas*, por su parte, son todos cuantos sostienen la concepción estándar de la democracia liberal. Para ellos, la veracidad, la transparencia y otros de los rasgos normativos asociados al concepto de verdad tendrían el mismo carácter que cualquier otro principio moral asociado a esta forma de

gobierno. Ni más ni menos. Un espacio público en el que no fuera posible un mínimo de deliberación dirigido a la ilustración mutua y a la posibilidad de denunciar la mendacidad o el engaño en todas sus formas sería incompatible con los principios básicos de democracia. Y a este respecto no importa qué tan plural haya devenido una sociedad en sus valores o concepciones del mundo. Lo importante es que las instituciones del Estado de derecho garanticen la libertad de expresión, asociación e información, se ordenen a partir del principio de tolerancia y consigan alcanzar un consenso mínimo en torno a sus principios e instituciones básicas, aquellas encargadas de dotar de sustrato legitimador a la posterior gestión de los desacuerdos. A pesar de vivir en tiempos de la falibilidad de la razón, la *fundamentación* filosófica de este consenso básico no se ve como algo problemático, al menos para quienes mejor representan este punto de vista, John Rawls y Jürgen Habermas.

Ambos defienden sendas teorías *normativas* de la democracia, siempre difíciles de realizar en la práctica, pero, a decir del último de los autores citados, en toda democracia avanzada existen de facto los suficientes recursos comunicativos como para no excluir a priori importantes instancias de deliberación dirigidas al entendimiento mutuo, al ejercicio de la *razón pública* entre ciudadanos (Habermas: 2008). Habría, pues, los suficientes canales para hacer efectivo el contraste con los hechos de las diferentes pretensiones de validez y(o) para pasar por la criba ilusorias construcciones de realidad, maquinaciones o engaños de distinto signo. Lo queramos o no, la estructura de medios de comunicación libres y la competencia ciudadana son armas suficientes para poner coto a la mentira. Por ahora no es preciso añadir más, porque este grupo será el objeto fundamental de nuestros ataques. No porque no compartamos sus principios, sino porque, en efecto, pecan de optimistas.

Los *escépticos* serían, claro está, los posmodernos. Quien mejor los representa es Richard Rorty, quizá el más accesible e incisivo de todos ellos. Su tesis es que la democracia en realidad no tiene que ver con la verdad, sino con la *libertad*, con la posibilidad –como antes veíamos– de poder «re-describir» lo que se predica como «natural», «verdadero», «justo», «consecuente», etc. La *verdad* no está a la disposición de los seres humanos,

pero por eso mismo es liberadora la democracia, ya que permite diluir el engorro de esa nítida distinción filosófica entre «convencer» y «persuadir» que sostiene la distinción convencional entre lógica y retórica. Uno convence o persuade exclusivamente en función de lo que resulta plausible al público, al destinatario de nuestra «argumentación»; no puede establecerse a partir de un criterio objetivo ajeno a nuestras estrategias de justificación.

Con todo, Rorty no puede dejar de distinguir «los intentos de persuasión sinceros de los engañosos» (2005: 92), ni puede renunciar a la existencia de determinadas condiciones institucionales objetivas que hagan viable la defensa de cualesquiera que sean nuestras posiciones, el pluralismo de puntos de vista y la libertad. «No se trata, por tanto, de *tener* la verdad o de que la objetividad *exista*, sino de *poder* describir alternativamente la realidad, de tener la *libertad* para narrar un mundo alternativo» (cf. Del Águila, 2007: 28). Por eso Rorty hizo siempre suya la máxima de John Dewey, «cuida la libertad y la verdad cuidará de sí misma» (*take care of liberty and truth will take care of itself*). Lo importante es disponer de espacios en los que intercambiar opiniones, no el contenido de verdad de las mismas; poder acceder a nuevas audiencias, ejercer la crítica y el compromiso con los fines que cada cual sostenga, ampliar los medios cognitivos, introducir nuevos temas y sugerencias novedosas para confrontar las diferentes definiciones que se hacen de lo real. Como puede verse, sin embargo, esta actitud es posible que sea escéptica respecto a las posibilidades de alcanzar la verdad o controlarla, a lo Habermas, a través de rígidos formalismos procedimentales; pero no lo es en lo que concierne a la pervivencia de la democracia, o a las posibilidades de denunciar la mentira o el engaño. No, desde luego, a partir de supuestas verdades, sino recurriendo a nuestras estrategias de justificación. A fin de cuentas, Rorty siempre se declaró un decidido partidario de la «democracia liberal burguesa».

En este mismo grupo habría que incluir la posición que entre nosotros defendió el profesor Rafael del Águila (2007) en uno de sus últimos artículos. Comparte el mismo escepticismo rortiano sobre la dificultad de acceder a la verdad, pero –y esto no lo puede evitar– con mala conciencia. Lo que le preocupa es lo que pueda ocurrir «si la mentira prolifera de manera

incontenible». No es nada seguro que baste con la libertad, con gozar de espacios, prácticas y estructuras democráticas para combatir el engaño mediante el ejercicio de la crítica. La garantía no es la libertad en sí misma, sino el poder de la *reflexividad* y la autonomía, que son dimensiones de aquélla, sí, pero que requieren de su diligente ejercicio por parte del individuo y la comunidad. Aquí suenan los ecos de Hannah Arendt y John Stuart Mill. La primera, como promotora de un concepto de reflexividad entendido como la capacidad para pensar por uno mismo, «dirigir la propia vida, eludir la manipulación y la mentira interesada, oponerse a la coacción» (2007: 29). Sería algo así como tomarse la libertad en serio, hacer un uso de ella en el que el impulso por acceder a la verdad y al sentido de las cosas formen parte sustancial de la actividad humana:

Nuestra voluntad de verdad (modesta, experimental, tentativa, temporal, falsable, abierta a la crítica, generada por una reflexión sin término, pero nuestra...) constituye también nuestra impaciencia de libertad: la idea de vivir como uno decida, de elegir, de que nadie nos engañe o manipule, que nadie nos imponga su descripción de las cosas del mundo. La reflexividad está, pues, emparentada con la exigencia de libertad, con la lucha por un lugar en el mundo de las interpretaciones sobre la realidad, por la exigencia de voz (2007: 29).

En el mundo del pluralismo de valores y de la ensordecedora algarabía de opiniones de distinto signo hay que propugnar, y aquí es donde asoma Stuart Mill, el cultivo de la autonomía, la capacidad para decir no, para construir nuestro propio relato de las cosas y no subsumirnos pasivamente en el discurso dominante, por muy «plural» que nos parezca. No hay libertad sin su ejercicio responsable, sin una cultura cívica ciudadana «que forme ciudadanos autónomos y capaces, entrenados en la reflexividad, la crítica y la defensa de la libertad». La libertad no cuida de la verdad por sí misma; ocuparse de la verdad exige *reflexividad*, ¡esfuerzo y virtud!

La verdad como obstáculo para la libertad

Como vemos, tanto los optimistas como los escépticos encuentran en la

democracia una garantía para una vida en sociedad que nos aleja de la uniformidad, la tiranía y el engaño y nos aproxima a los beneficios de la pluralidad y la apertura a nuevas convicciones. Los primeros piensan, además, que la razón, por muy falible que sea, sí puede fundamentar cuando menos criterios suficientes para excluir «lo falso» y pronunciarse sobre determinadas reglas de juego dentro de las cuales encauzar las diferentes concepciones del bien o el pluralismo de las opiniones. «No todo vale», y el criterio sobre el que establecemos qué es lo que permite definir lo aceptable de lo que no lo es puede ser fundamentado racionalmente. Como vía transaccional entre ambas posiciones podríamos concluir, por tanto, que ya sea mediante las prácticas de justificación a lo Rorty o mediante la razón en sí misma, no se excluye la posibilidad de trazar dicha línea que nos permita distinguir lo admisible de lo que no lo es sin vulnerar los presupuestos de nuestra libertad.

Llegados a este punto conviene, sin embargo, que enfoquemos este problema desde otra perspectiva. La relación entre democracia y verdad es mucho más tortuosa de lo que aparece a primera vista. Si la democracia existe es, precisamente, porque la verdad objetiva no nos es accesible, sólo lo son algunos de sus fragmentos; porque el predicado «verdadero» no se deja aplicar sin más a valores, concepciones del bien u opiniones. Y menos aún a los intereses, que siempre se expresan, se regulan y se imbrican a lo político. Pero, sobre todo, porque hay algo en el concepto de verdad que nos resulta amenazante para la libertad, el gran valor de la democracia. Expresiones tales como «la verdad desnuda» o «verdades como puños» no pueden eludir una cierta fuerza coactiva. Por no hablar del hecho de que la aplicación de supuestas verdades ha sido siempre la causa fundamental de las mayores opresiones. Ya sea porque se nos imponen verdades en las que «se cree» – como en la Inquisición, el fascismo, el fundamentalismo islámico–, o porque se asocian a lo que supuestamente *es*, a lo que nos dicta la naturaleza del mundo. Y estas últimas son, al final, las más peligrosas de todas. No hay nada «coactivo» en la ley de la gravedad, por ejemplo, pero sí puede haberlo, como atestigua el devenir del «socialismo real», en una interpretación de la historia humana como sujeta a las leyes, *científicas*, del materialismo dialéctico. O en la creciente reducción del mundo humano a los dictados de la racionalidad

científico-técnica, algo de lo que necesariamente nos tendremos que ocupar con más detalle.

Lo fascinante del caso es que esta cuestión de la relación entre verdad y libertad nació con la misma filosofía política, en el mismo momento en el que la capacidad de reflexión entró en conflicto con la polis. Es el momento preciso en el que la democracia hace su primera aparición en la historia, en la antigua Grecia. Desde ese momento la comunidad comenzó a adoptar sus decisiones a partir de las *opiniones* de sus ciudadanos, no de un grupo de ellos, ni sujetas ya a los cánones que marcaban las concepciones del mundo tradicional. Ya no mandaban «los de siempre», los aristócratas o un tirano, ni había por qué orientarse a partir de los códigos de conducta tradicionales, entendidos hasta entonces como «verdades» autoevidentes. No, ahora se *decidía* entre todos, y esos mismos ciudadanos con capacidad para pronunciarse en nombre de la polis ponderaban lo real como les viniera en gana. Acababa de nacer «el gobierno de la opinión»; desde luego no, y esto es importante tenerlo en cuenta, el gobierno de los expertos –sólo se elegía a los tesoreros o generales del ejército entre personas con capacidades específicas– o de quienes tenían un acceso privilegiado a la verdad. El presupuesto era que *todos*¹ estábamos igual de capacitados para intervenir en la gestión de la polis. Fue, ¡qué duda cabe!, una de las grandes revoluciones en la historia cultural de la humanidad. Sobre todo porque dicha afirmación, a la que hoy estamos acostumbrados, tiene un carácter claramente antiintuitivo. ¿Cómo puede valer lo mismo, digamos, el voto o la opinión de Albert Einstein que la de Belén Esteban? Pues sí, esto es exactamente lo que se afirmaba. Puede que fuera por esto por lo que hizo falta blindar esta afirmación con la «solidez» de la explicación mítica, con una especie de *mega-storytelling*.

El mito del que nace la democracia no suele ser muy conocido y nos lo encontramos, curiosamente, en la obra de Platón, uno de los grandes enemigos de esta forma de gobierno. En su diálogo *Protágoras*, que lleva el nombre de uno de los más reputados sofistas de la época, lo introduce el personaje que da título al libro en su disputa dialéctica frente a Sócrates. El tema más general en el que aparece es el de si es posible enseñar la virtud y el de la igualdad del juicio político. Dice más o menos lo siguiente. Cuando los dioses decidieron

crear a los hombres, los moldearon «con tierra y fuego y cuanto se mezcla con el fuego y la tierra», y encargaron a Prometeo y Epimeteo que distribuyeran entre todos ellos los atributos naturales necesarios para valerse por sí mismos en la lucha por la vida. Y así lo hacen, aunque compensando lo que unos obtenían en exceso con carencias en otras habilidades. A quien no dotaban de fuerza le concedían rapidez, por ejemplo; o a la inversa. Y se cuidaron de que pudieran acceder a alimentación y cobijo. Con todo, Prometeo es consciente enseguida de que sin fuego para combatir el frío ni armas para defenderse sus posibilidades de supervivencia serían escasas. Como es conocido, roba entonces el fuego a Hefesto, y a Atena su sabiduría artística, algo que al pobre Prometeo le creará la ruina, aunque eso hará que los hombres se acerquen a los dioses en algunas de sus capacidades. Pero faltaba por proporcionarles algo fundamental, algo sin lo cual, aislados como estaban, les hacía presa fácil de las fieras y los elementos e impedía su convivencia no conflictiva. Carecían del «arte de lo político», la capacidad para instalarse en ciudades de forma estable y armoniosa. Temiendo que se extinguiesen, Zeus decide mandar a Hermes para que entregue «la honestidad y la justicia» a los hombres con el fin de que puedan convivir en paz. Y claramente especifica que no sean distribuidas sólo a unos cuantos, como las habilidades y las artes, que basta que las tengan algunos –como la medicina, por ejemplo– para que beneficien a todos; debería ser distribuida «de forma que *todos* tengan parte, pues no habrá ciudades si sólo unos pocos participan de éstas, como ocurre con las demás artes» (Platón, 1998: 322 d.).

El mensaje esencial que nos transmite el mito es, pues, que los hombres son iguales en competencia política. Mediante su socialización y educación en la polis todos pueden potencialmente alcanzar la virtud y participar en su organización y en la gestión de sus asuntos. La polis debe instituirse, por tanto, de forma que sea factible dicha participación entre iguales. Todos son llamados a velar por su esplendor y a conformarla a partir de su cooperación mutua. Dado, además, que tanto sus leyes como el orden que la constituye es producto de la convención –*nomos*–, no el resultado de algo que les viene impuesto por la naturaleza –*physis*–, en sus manos está el que se aproxime a la perfección y la justicia, o caiga en el desorden, la guerra y el caos. No hay,

por decirlo así, una polis *verdadera*, ésta siempre será lo que sus ciudadanos decidan que sea.

Los seres humanos podrán diferenciarse en todo, siempre se los podrá jerarquizar a partir de algún criterio, como de hecho se hace, pero no en su capacidad para pronunciarse, para *opinar*, respecto de lo que es de todos. El juicio político se nos distribuye por igual porque todos, en definitiva, formamos parte de la polis. Einstein será la cumbre de la física, igual que Belén Esteban la reina de la banalidad tertuliana, pero, en tanto que ciudadanos, como miembros de una sociedad que les es común –imaginemos que ambos viven ahora mismo en España–, ¿por qué habría que dotar al primero de una mayor capacidad para decidir sobre el orden político-social compartido, sobre nuestro mundo común? Sus opiniones respectivas podrán tener más *influencia* sobre unos u otros, pero no «valen» menos. Éste es el dogma de la democracia. Recuerden, además, que la excelencia en algunos campos no garantiza necesariamente el buen juicio político. Martin Heidegger, sin ir más lejos, uno de los más grandes filósofos del siglo XX, no tuvo el más mínimo inconveniente en participar de la locura nazi, y nunca dejó de ser, en palabras de Rorty, un *Schwarzwald redneck*, «un facha de la Selva Negra» (1989: 111). Y he de decir que las opiniones políticas de mi portero me parecen siempre más sensatas que las de muchos de mis colegas politólogos.

Como acabamos de ver, la igualdad del juicio político es algo más que un *frame* poderoso. Recordemos que más adelante entraría en el núcleo de los derechos políticos iguales de los que disfrutaban los ciudadanos. De ahí las dificultades de los filósofos de la antigua Grecia, en particular del osado Platón, por tratar de contrarrestarlo con un criterio de verdad objetivo, por pretender que la polis se ordenara, como especifica en su libro *La República*, colocando a los filósofos al mando. No por solidaridad corporativa, sino por su capacidad para conocer, «contemplar», los dictados de *la verdad*. Verdad y opinión, *episteme* y *doxa*, van a entenderse a partir de entonces como opuestos. Con un añadido esencial, allí donde no sea factible el juego de la opinión no cabe hablar de *libertad*. Por eso, como dice Hannah Arendt, desde la perspectiva de lo político «la verdad tiene un carácter despótico» (1968: 141). Pero ¿qué clase de «verdad»? ¿Hasta qué punto puede ser coactivo el

que, por ejemplo, dos más dos sean cuatro? En todo caso, lo que sería despótico es pretender que no lo fuera, que se pudiera imponer un resultado distinto. Recordemos que éste es precisamente el ejemplo del que se vale Orwell en su libro *1984*, cuando el protagonista, Winston Smith es torturado por O'Brian, el siniestro y malvado líder de la Policía del Pensamiento, para que reconozca que 2+2 son 5. Ésta es la auténtica tiranía, la posibilidad de borrar la presencia de *toda* verdad.

¿De qué «libertad» podemos hablar si el mundo o la sociedad queda desprovisto de toda posibilidad para pronunciarnos sobre él a partir de, al menos, el reconocimiento de que unos *hechos* son verdaderos y otros falsos, o una determinada concepción del bien es más *razonable* que otra? Expulsamos al filósofo de la ciudad, de acuerdo, porque no deseamos que sea él quien nos dicte cómo hemos de vivir, trasladamos las religiones y concepciones del bien al espacio privado, hurtándolas la posibilidad de que nos vinculen a todos; pero ¿hemos de reducir toda actividad política al libre juego de las opiniones sin someterlo a ningún tipo de «control»? El presupuesto sofista, que luego – con otro mecanismo de fundamentación– acabaría haciendo suyo el liberalismo, coincide con esa frase de Protágoras de que el bien no es uno, sino «algo variado y multiforme» (Platón, 1998: 334 b.). El objetivo sería hacerlo brotar en toda su pluralidad y someterlo al juicio de todos; siempre hay una multiplicidad de opciones posibles para cada asunto sobre el que discutimos y sobre el que acaba recayendo una decisión. El resultado, al menos para los sofistas, se medía sin embargo única y exclusivamente por su capacidad para imponerse después de la correspondiente «batalla verbal», no aspiraba, al modo socrático, a la búsqueda conjunta de la «verdad», racionalidad o a la eliminación del engaño.

La manipulación de los hechos

El texto en el que nos encontramos la mejor presentación del casi siempre inevitable engarce entre *política* y *verdad* es el de Hannah Arendt (1968) que

ostenta este mismo título. Desde entonces no ha habido forma de desprenderse de él, porque, junto con el de *Mentira y política* (1972), toca con gran sutileza todas las dimensiones fundamentales que concurren en lo que venimos analizando desde el principio. No se trata de resumirlo, no temen, sino de acercarlo a lo que nos inquieta en este capítulo, la conexión entre democracia, verdad y opinión, el papel de la mentira en la política democrática. La preocupación fundamental que obsesiona a nuestra autora, y que a todos nos debería afectar, es la distorsión *política* de la verdad de los hechos. Porque los hechos, lo que acontece en el mundo, es el sustrato inevitable sobre el que se sustentan después las opiniones, aquello que sometemos a juicio y sobre lo que hemos de decidir. Si estos se distorsionan, se ignoran o se manipulan, nos encontramos, lo queramos o no, con una especie de «mentira objetiva» que necesariamente habría de producir un juicio político erróneo. ¿De qué nos sirve entonces la capacidad para pronunciarnos sobre la realidad si ésta ya se ha violentado, enmascarado o filtrado por la mentira?

La tesis de Arendt es que hay dos tipos de verdades que no están a nuestra disposición, que *no* son, por así decir, «opinables». Algunas ya las habíamos visto, como eso que ella denomina las «verdades racionales» –ciencia, matemáticas, filosofía (algunos aspectos de ella, al menos, como la lógica)–. Su contrario no es la opinión, sino la ignorancia o el error. Y luego están las «verdades factuales», las verdades de hecho, cuyo opuesto sería la *ilusión* y la mentira –¡falsear un hecho es una mentira!–. Ninguna de ellas forman parte del espacio de lo político, nos dice Arendt, porque se escapan a la capacidad de acción humana, se ubican fuera de nuestra facultad para decidir políticamente. «En términos conceptuales podemos llamar verdad a lo que no podemos cambiar; en términos metafóricos es el suelo sobre el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas» (1968: 264). Estas verdades tienen, en efecto, algo «despótico», «tiránico», porque no las podemos alterar. Las opiniones no cuentan en lo concerniente a lo que no puede ser de otra manera ($2+2=4$, ¿recuerdan?, o la ley de la gravedad, o la teoría de la evolución). Las segundas, por el contrario, las que afectan a los hechos –el atentado del 11-M, por ejemplo– también se nos imponen sin que se pueda hacer nada ya para evitarlo. Pero, a diferencia de las verdades racionales, no excluyen la

posibilidad de ser manipuladas, ocultadas o definidas de forma que se favorezca una determinada acción al respecto; o se re describen, como en el caso del 11-M, para que provoquen un enjuiciamiento distinto. Desde el momento en que lo consiguen, pasan a integrarse en el espacio de lo político, adquieren el carácter de *opinión*, pueden ser «disputadas», instituyen ya una forma de *acción* política.

¡Atención!, para Arendt los hechos son objetivos, *verdaderos*, no es una posmoderna que relativice su contenido de verdad. Lo que ocurre con las verdades fácticas es que no se abren a una intelección inmediata, muchas veces nos generan dificultades a la hora de establecer su *validez*, y eso es lo que les hace susceptibles de ser ignoradas, alteradas, manipuladas. Recuerden el ejemplo del 11-M, o la discusión en torno a la memoria histórica, sobre la que llevamos años debatiendo en España. En general, todo cuanto afecta el pasado se enfrenta al problema de tener que depender de testigos –no siempre fiables–, documentos u otras evidencias. Y, como saben bien los historiadores, sobre esos materiales muchas veces no hay forma de concluir nada definitivo. Hablar de verdades de hecho en la historia es, cuando menos, arriesgado; siempre están expuestas a algún tipo de «interpretación». Con todo, algunos de los ejemplos que nos presenta la autora de negación de estas verdades, de mentiras sin más, hablan por sí mismos, como la eliminación de Leon Trotski de la historia oficial de la Unión Soviética, como si nunca hubiera existido, siendo borrado incluso de las mismas fotografías en las que aparecía junto a otros camaradas. Luego sería «eliminado» en el sentido literal del término. Esta práctica de subvertir la verdad es habitual en los regímenes totalitarios, donde los hechos quedan a la disposición del régimen para ser falseados sistemáticamente. Más graves son ya las mentiras que nos encontramos en las mismas democracias, como la insistencia en incluir a Francia entre los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, o la tesis del relativo apoyo de los alemanes al nacionalsocialismo hitleriano, o la postura profascista del Vaticano durante dicha guerra. «En la medida en que verdades factuales incómodas son toleradas en los países libres, a menudo, consciente o inconscientemente, se trasforman en opiniones» (1968: 236); ahí quedan y condicionan la forma en la que se percibe la vida social y se construye el

sentido del mundo que habitamos.

Sin negar la dificultad de mantener claramente escindidos los hechos de las opiniones y las interpretaciones, Arendt admite que no podemos tocar la *materia* de los hechos mismos. Y a este respecto pone un ejemplo magnífico. Cuenta que, ya cerca de su muerte, Georges Clemenceau tuvo una discusión con un representante de la República de Weimar, y en ella salió a relucir la cuestión sobre la responsabilidad del inicio de la Primera Guerra Mundial, y cuál sería la interpretación al respecto de los historiadores del futuro. La respuesta del estadista francés fue clara: «No lo sé, pero sí tengo toda la seguridad de que no dirán que Bélgica invadió Alemania» (1968: 239). Hay, pues, límites a la capacidad de manipulación, al menos en los sistemas democráticos. El engaño es fácil, pero «sólo hasta cierto punto»; al final el mentiroso «es derrotado por la realidad, para la cual no hay sustituto» (Arendt: 1972: 7). Como diría Ortega y Gasset, «toda realidad desconocida prepara su venganza» (2005: 526). Más tarde o más temprano, la realidad ignorada, como un corcho, sale a flote y nos muestra su rostro. Como les ocurrió a Blair y Bush, a Aznar –a pesar de las teorías conspirativas– y a tantos otros. Pero, por desgracia, todos sabemos que esto no es siempre así. A los estadounidenses les costó años estar al tanto de las manipulaciones de sus dirigentes sobre la guerra de Indochina, y los franceses aún siguen sin enfrentarse a los detalles de la guerra de Argelia, o los turcos a su genocidio en Armenia. Sea como fuere, para nuestra autora la cuestión sobre los hechos está clara: «El problema con mentir y engañar es que su eficiencia depende enteramente de una clara noción de la verdad que el mentiroso y el engañador desea esconder. En este sentido la verdad, incluso aunque no prevalezca en público, posee una insalvable primacía sobre toda falsedad» (Arendt, 1972: 31).

La política es el escenario en el que, como venimos diciendo desde el principio y nos recuerda Arendt una y otra vez, «se está en guerra con los hechos». La mentira es una forma de *acción* política porque cambia la realidad y la pone a nuestra disposición, nos permite actuar sobre ella, «manipularla» –«el mentiroso (...) quiere cambiar el mundo»; la verdad fáctica, por su parte, es lo que es, nos limitamos a reconocerla, aunque luego

sea, como es obvio, el objeto a partir del cual construimos nuestras opiniones, influenciadas a su vez también por valores, intereses, emociones, etc. Lo cierto es que las opiniones, como quiera que las hayamos constituido, las evaluamos a la luz de los hechos. De ahí la importancia de que éstos sean «verdaderos». No daba igual que ETA hubiera sido la autora del atentado del 11-M, como se nos quiso hacer creer; sus consecuencias políticas hubieran sido otras porque muy probablemente habría cambiado nuestra opinión sobre el gobierno de Aznar. Los actores políticos tienen, pues, buenas «razones» para esquivar hechos incómodos, presentarlos de otra manera, ignorarlos, doblegarlos, maquillarlos dentro de un *frame*, ningunearlos; en suma, no dejar que broten en su «verdad». El problema es, como decimos, que esta alteración de la realidad se traslada después a la opinión. Y, como bien dice nuestra autora, «la libertad de opinión es una farsa a menos que se garantice la información factual» (1968: 238).

La alarma que sufrió Arendt ante el desvelamiento de los *Papeles del Pentágono*, le hizo prestar más atención a lo que en el texto anterior, «Verdad y política», aparecía casi sugerido, no afirmado con la misma rotundidad, el nuevo fenómeno de la sistemática construcción de realidad en las democracias, la «fabricación de imágenes». Ahora, además, de forma explícita con el fin de embaucar a la población a través de campañas sistemáticas y ayudados por personas provenientes del mundo de las relaciones públicas, el *marketing* y la publicidad, los *proto-spin-doctors*. Se trataba de que el ciudadano «comprara» opiniones y perspectivas políticas. La política aparece así como «una mitad creación de imágenes, y otra mitad como el arte de hacer que la gente crea en esa imaginaria» (Arendt, 1972: 8). Por otra parte, se valen de «técnicos especialistas en solución de problemas» –tecnócratas, diríamos hoy–, para crear diversos «escenarios» para la acción y condensar la contingencia del mundo en sus «teorías». Como se vio en el caso de Vietnam, con consecuencias muchas veces desastrosas. Lo interesante del repaso de este texto no es ya la denuncia de las mentiras deliberadas a través de eso que llama la *defactualización*, la subversión de los hechos, o por otros medios; lo más sorprendente, es cómo, escandalizada, nos ofrece constancia de lo que hoy ya se ha convertido en una práctica habitual. En el caso del gobierno de

Blair, alcanzó incluso el carácter de verdadera obsesión patológica, como se deriva de esta frase de su ministro Peter Mandelson: «Nuestra tarea *–job–* es crear la verdad» (cf. Peter Osborne, 2005: 3). U, otra perla del mismo personaje, una vez «retirado» de la política activa en un puesto de comisario europeo: «en esta fase de mi carrera política no creo que tenga nada que perder siendo honesto».

Llegados a este punto, es importante, a efectos de proseguir el argumento más general, que atendamos al siguiente paso de la exposición. Si los objetivistas han conseguido tomar al fin algo de aire, me temo que ahora les vuelvo a defraudar. Para Arendt la verdad objetiva sólo se puede predicar de los hechos *–y ya hemos visto con qué dificultades–*, no de las opiniones. No hay un mecanismo de control que nos permita pronunciarnos sobre la mayor o menor racionalidad de los diferentes juicios políticos, algo así como una concepción de la verdad como validez intersubjetiva a lo Habermas. Parafraseando la máxima de Dewey-Rorty que antes veíamos, la consigna de Arendt sería: «Cuida la verdad de los hechos, que la libertad ya se cuidará de sí misma». Arrojar la verdad, en el sentido de «verdad racional», clausura el debate, y el debate es la sustancia misma de la política democrática. La dimensión de lo político es el ámbito de la libertad precisamente porque allí las cosas pueden ser también de otra manera, porque cabe la acción, la posibilidad de abrirnos a nuevas perspectivas, de transformarnos y emprender nuevos proyectos, de reinterpretarlo y redescubrirlo todo. Su meollo es la contingencia, no la necesidad, y el espacio público se abre siempre a la pluralidad de sus muchas voces.

Como vemos, aquí prima una visión de la política como una esfera de interacción libre donde el juicio político se construye a partir de la confrontación o la integración en cada uno de diferentes perspectivas particulares, a partir de los distintos «a mí me parece» *–dokeimoi–*, las distintas opiniones. Es lo que ella denomina asimismo el «pensamiento representativo». «Yo me formo una opinión considerando también las opiniones de los otros sobre un determinado asunto, es decir, cuando me hago presentes las opiniones o las perspectivas de los otros» (1968: 241). Para ello es inevitable gozar de un espacio público discursivo en el que fructifique la

posibilidad de preservar y pronunciarnos sobre nuestro mundo compartido. Y aunque no podemos evitar la mentira dada la contingencia y fragilidad de los hechos, al menos podremos elevar la denuncia de su manipulación. Lo que sí es ineludible es que en ese mundo en el que unos nos exhibimos ante otros, necesariamente actuaremos, representaremos un papel; o sea, seremos hipócritas, llevaremos máscaras y nos valdremos de estrategias retóricas; trataremos de persuadirnos, el «convencimiento racional» no está asegurado. La dimensión de la libertad para narrar un mundo alternativo, en suma, prevalece aquí sobre los constreñimientos de la verdad cognitiva. No hay un criterio objetivo para evaluar las decisiones políticas en sí mismas como verdaderas o falsas, como adecuadas o inadecuadas. Y las opiniones pueden aspirar a su justificación dentro de cada contexto específico, pero, como veíamos que era el caso de Rorty, no a la verdad.

El combate contra la mentira de Arendt no va dirigido, por tanto, a la afirmación de determinadas verdades, sino a la preservación de este espacio de lo político frente a una política dirigida a la pura gestión, que trata de cerrar en nombre de la racionalidad científico-técnica las posibilidades que se abren a la acción, y se envuelve en narrativas tramposas dirigidas a manipular la realidad de los hechos – el material con el que construimos nuestras opiniones–, y favorecer así los intereses particulares de los responsables políticos de turno.

Sale el intelectual, entra el experto

Antes señalamos que todas las opiniones *valen* lo mismo, pero que no todas tienen la misma *influencia*. En las democracias occidentales siempre ha habido, aunque cada vez con menor presencia, voces privilegiadas con la facultad de poner un poco de orden en la algarabía de las opiniones; pronunciamientos de determinados individuos con capacidad para distinguir, por así decir, las opiniones «buenas» de las «malas», las más de las menos fundamentadas. Y esto ha sido así porque, ciertamente, no podemos evitar la

idea de que existe, si no la verdad, sí al menos la capacidad para detectar contradicciones lógicas entre los valores que decimos sostener y su aplicación práctica; entre lo que nos dictan los hechos y la forma en la que los contemplamos; las fisuras y olvidos en la descripción dominante de una determinada sociedad; o las consecuencias de aplicar una política u otra. A los poseedores de esta capacidad para ser leídos o escuchados con atención les dimos el nombre de intelectuales. Desde casi el comienzo de la prensa libre – ya saben, a partir del famoso «*affaire Dreyfuss*» y la crítica que Émile Zola hiciera de su proceso judicial–, la figura del intelectual ha venido acompañando a los demócratas como los sacerdotes a los fieles de su religión. Siempre atentos a los momentos críticos de una sociedad, a los abusos del poder, a las vulneraciones cotidianas de sus normas y principios, a la necesidad de empujar en la dirección de un mundo más armónico, justo y emancipado. Eran los poseedores de un juicio acertado y bien fundamentado que no se podía descalificar como una «mera opinión más». Sus opiniones eran *Opiniones*, con mayúscula.

Jürgen Habermas, uno de ellos, ya casi el último de su especie, define el tipo ideal de intelectual como «aquel que detecta temas importantes, presenta tesis fértiles y amplía el espectro de las cuestiones relevantes con el fin de mejorar el deplorable nivel de los debates públicos» (2006). Su característica esencial sería el «olfato vanguardista para las relevancias», para saber lo que siempre está en juego, para distinguir lo esencial de lo superfluo. Debe tener cuidado en no *sobre-reaccionar*, aunque necesariamente tendrá que poseer un cierto arrojo y valentía para saber polarizar, para captar la atención valiéndose de argumentos chocantes, casi hasta caer en el panfleto si fuera preciso. Puede que este equilibrio entre mesura y capacidad para decir cosas con pegada es donde se encuentra el punto decisivo que hace que su acción pública sea más o menos escuchada y seguida, más o menos respetada. Posturas como las de Foucault cuando defendió a Jomeini y la revolución islamista de Irán no parecen otorgar excesiva credibilidad a quien las emite, pero tampoco el comentario poco comprometido con una toma de postura claramente perfilada y ambiciosa; se le exige, cuando menos, algo «original». En este sentido, la advertencia de Habermas de que han de tener un «poco de

fantasía» para el diseño de alternativas parece bien traída; un cierto sentido de lo que se echa en falta y «podría ser también de otra manera».

Los intelectuales solían ser personas que habían adquirido prestigio en su campo respectivo –literatura y artes, humanidades, ciencias sociales o de la naturaleza– y, valiéndose de él, se pronunciaban sobre el devenir de la cosa pública, hacían uso de un *engagement* sincero y –casi siempre como algo excepcional y dilatado en el tiempo–, irrumpían en el escenario compartido del mundo social y político para dar a conocer su opinión. Ésta era la forma de intervención del intelectual tradicional, movido la mayoría de las veces por motivos morales, por cuestiones de principios, y casi siempre dotado de la aureola de «sacerdote impecable» (Rafael del Águila, 2010). Siempre solía estar del lado de la «ética de la convicción» weberiana y mostraba un desdén distante por esa insistencia del mundo en no dejarse reconciliar, en sustraerse a lo que una razón más falible y pegada a los hechos exigía en cada situación concreta. Seguramente fue esta misma desmesura moral la que evitó que consiguieran asentarse en sociedades mucho más pragmáticas, como las anglosajonas, siempre recelosas de quienes se arrogan la capacidad de hablar en nombre de la razón o la moral.

El hecho es que, poco a poco, fueron extinguiéndose. Nombres como los de Michel Foucault, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Heinrich Böll, ya se apagaron, por no hablar de los de la generación anterior, los Raymond Aron, Jean-Paul Sartre o Albert Camus. Otros les han suplido, como el incombustible Noam Chomsky, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek o Peter Sloterdijk, pero ya no tienen el mismo impacto. Ahora ya apenas consiguen hacer oír su voz, y, si no gusta lo que dicen –como los recientes poemas de Günter Grass sobre Israel e Irán–, son inmediatamente tachados de seniles o de no estar a la altura de las circunstancias. Hacen un poco de ruido en un momento dado, pero sus opiniones son sepultadas después por un mundo crecientemente distanciado de la reflexión serena. Para poder ser intelectual en nuestros días hay que estar siempre en la brecha, como Bernard-Henry Lévy, Timothy Garton-Ash o Mario Vargas Llosa, no limitarse a pronunciamientos puntuales. Por eso, los que hoy reciben el calificativo de *public intellectuals* son personas que hacen también un uso público de su

prestigio, pero su presencia en los medios es casi constante. Son magníficos profesionales de lo suyo y a la vez mediáticos, casi «opinadores profesionales», aunque Richard Posner (2001) haya detectado que los académicos que forman parte de ese grupo no suelen encontrarse entre los más citados de su materia; quizá porque pierden demasiado tiempo en ocuparse de opinar.

El propio Habermas (2006) encuentra que la «nueva reestructuración del espacio público», que crea un escenario cada vez más fragmentado, impide concentrar la atención sobre temas y argumentos en los que la voz de los intelectuales pueda tener suficiente resonancia. Como en aquella canción de los ochenta en la que el vídeo mató a la estrella de la radio, el *iconicturn*, la cultura de la imagen, habría sido lo que les ha llevado a la tumba. ¿Qué pinta un intelectual en un *talk show*, en una tertulia televisiva? La función en la que destacaban era la de intercambiar argumentos, aportar razones, algo que exige una mínima capacidad de reflexión por parte de los destinatarios; ahora, en la televisión, se enfrentan a una «agregación de miradas escenificada». Ante la cámara se produce siempre una «autoescenificación», los personajes siempre se representan a sí mismos, generalmente por su popularidad, pero no por lo que vayan a decir. Y, añadiríamos, si por casualidad surge un intelectual telegénico, será escogido más por gozar de ese atributo que por ser intelectual. En todo caso, rellenaría una cuota entre los contertulios —la del «pensador», por ejemplo—, pero el rol de cada uno de ellos al final sería el mismo: ¿por qué habrían de fijarse en él?

El caso es que esta tribu languidece porque, al menos en el ámbito académico, la concentración sobre la especialización parece que ha devenido incompatible con lo que solían ser los pronunciamientos habituales de los intelectuales. Hay un problema de oferta. Ya no hay filósofos de la altura de un Derrida o un Foucault —Habermas es el último mohicano—; ni sociólogos de la talla de Bourdieu o Luhmann, y lo mismo puede predicarse casi respecto de cualquier disciplina. El campo del saber se ha extendido de tal manera que la excelencia se concentra cada vez más sobre parcelas más pequeñas, que exigen además una dedicación exclusiva para mantener el ritmo de la competitividad.

Y hay un problema de demanda. El espacio del intelectual tradicional se va reduciendo crecientemente. Ahora lo que se solicitan son *expertos*. En esta sociedad del conocimiento en la que vivimos no hay apenas noticias que no requieran ser ilustradas por algún especialista, alguien que nos ilumine sobre las consecuencias de esto o lo otro, que nos ofrezca una explicación técnica. La «reflexión» sobre la actualidad se puebla así de voces «científico-técnicas» que asoman brevemente para vestir la noticia desnuda con un mínimo de sentido. No diré que sobran, pero lo que sí se echa en falta es alguien que de vez en cuando nos permita detenernos a pensar, nos enfrente un poco al todo que se abre detrás de tanto detalle sobre las partes. «El todo es algo más que la suma de sus partes», como aprende enseguida cualquier alumno de primero de sociología. Y, por enlazar con lo que discutíamos arriba, no hay que olvidar que aquello que era el objeto propio del conocimiento científico-técnico se blindaba con el carácter de *verdad* y se excluía así a la deliberación de los ciudadanos. ¿Cómo pueden elaborarse éstos un juicio sensato sobre informaciones en las que la realidad les aparece ya formateada con el sello de la *necesidad*, donde la contingencia propia de lo político se ha desvanecido del horizonte y cada vez cuesta más elaborarse una *opinión* sensata sobre lo que pasa? Entre otras razones, porque ni los técnicos son tan sabios como creen, ni las soluciones se reducen imperativamente a cuestiones de conocimiento experto, aunque lógicamente también tienen que pasar por él.

No está de más que nos acerquemos, mediante un pequeño relato a modo de ilustración, a la situación en la que nos encontramos, la crisis económica.

La mejor metáfora de la crisis económica mundial es la de un enfermo que yace en la unidad de cuidados intensivos y no reacciona a ninguno de los tratamientos aplicados. Creemos saber qué es lo que lo ha llevado hasta aquí, un virus de origen estadounidense que acabó contaminando a todo el sistema financiero, ya de por sí maleado por una forma de vida descuidada y ajena a cualquier disciplina y(o) posicionamiento ético. Nos consta, pues, que el síndrome es producto de un mal degenerativo, antes visto como saludable y que recibía el pomposo nombre de «magia del mercado». Conocíamos muchos de sus efectos positivos, y algunos de sus efectos adversos, pero no esta nueva

sintomatología sin precedentes. Al sufrido paciente se le somete así a todo tipo de cuidados paliativos, pero hasta ahora en vano. Sus constantes vitales se colapsan. Con el agravante de que cada doctor tiene su propia receta, que aplica más por evitar que se muera que para promover su curación. Lo que nos falta, y cada vez somos más consciente de ello, es una mirada general que, a partir de lo ya ensayado, recomponga el rompecabezas.

¿Cómo es posible, se preguntarán, que en esta sociedad del conocimiento, con tantos y tantos institutos, expertos y técnicos, en realidad no sepamos qué hacer? Una causa posible, como decíamos antes, puede que resida en el mismo modelo del saber que ha promovido el sistema científico, con consecuencias no previstas para las ciencias sociales. En estas últimas se decidió que el progreso del conocimiento pasaba por una estricta especialización, la «ingeniería social parcializada» de Karl Popper. El presupuesto era que había que concentrarse en los estudios especializados y que a partir de la suma de estos análisis podríamos acceder al conocimiento de lo general. Craso error. Saber mucho sobre cosas muy concretas es, sin duda, positivo, pero no nos garantiza el saber sobre lo general. Estamos rodeados de expertos, pero nos faltan *generalistas*. Nadie cultiva el «generalismo», más que nada por su poca rentabilidad académica y profesional y el gran esfuerzo que exige. Nos cuesta incluso fomentar la interdisciplinariedad. Los expertos sólo encuentran el confort reuniéndose en el acogedor calorcillo de los de su misma tribu, los de su misma especialidad. El resultado es que nunca tantos *think tanks* han pensado tan poco, o han focalizado su conocimiento a espaldas de lo que realmente importa, el diagnóstico general.

En el caso que nos ocupa, la crisis económica, la cosa se complica aún más por la necesaria imbricación de la lógica económica a la de la política. Desde la revolución conservadora de los setenta, la economía no ha dejado de reivindicar su autonomía respecto de la política como la misma condición de posibilidad de su eficacia. O se liberaba del abrazo del oso de la política o el resultado era la ineficacia o el «desbordamiento» de las instituciones derivado del imperativo de atender a necesidades crecientes. Pero una vez agotado el modelo, no sabemos ya cómo enmendarlo echando mano del viejo paradigma intervencionista. Entre otras razones, porque el mercado se ha expandido ya

fuera de las fronteras, mientras que la política sigue siendo tozudamente local. También porque, aun sabiendo cómo atajar la crisis, la naturaleza de la decisión política obliga a pensar más allá de puros criterios de eficacia técnico-económica. Es responsable de la «gestión de los sacrificios sociales»; debe atender, sobre todo en tiempos de escasez, a toda la constelación de intereses, muchos de ellos contrapuestos, que hacen acto de presencia en cada sociedad. Y todo Estado, a su vez, no puede dejar de considerar sus intereses particulares, lo cual hace endiabladamente difícil –como vemos en la Unión Europea– llegar a los imprescindibles acuerdos supra y transnacionales. Nos falta, como enseguida veremos con más calma, el engarce entre estas dos lógicas, un enfoque más omnicomprendivo. Y, también, y con urgencia, análisis que sepan ponderar, como siempre han hecho los intelectuales brillantes, todo lo que está en juego más allá de lo que dictan las recetas técnicas.

Lo que nos encontramos hoy, sin embargo, es con un personaje público de nuevo cuño, el tecnócrata de postín que evalúa públicamente a los expertos o tecnócratas anónimos. De ahí que podamos definir a este nuevo sujeto como *metatecnócrata*, híbrido de experto e intelectual público. Es, desde luego, uno de tantos productos de la crisis. Si ésta provocó la disolución de la acción política detrás de la gestión sistémica, el problema deviene en ver hasta qué punto se está aplicando adecuadamente el conocimiento experto. Para estos nuevos personajes, no se trata ya, por tanto, de reivindicar la política frente a la economía, o los valores y logros sociales que estamos tirando por la borda en el afán por adaptarnos a las nuevas exigencias de estos tiempos, que es algo que se deja a los intelectuales públicos ordinarios; el objetivo es, más bien, el sujetar a control a otros expertos, a aquellos que están detrás de las decisiones políticas que se amparan en el conocimiento técnico.

Podemos pensar, por poner algún ejemplo, en economistas como Paul Krugman, Nubiel Rubini, Joseph Stiglitz o una mezcla entre economista y periodista, como es el caso de Wolfgang Münchau, que desde el *Spiegel* o el *Financial Times* se dedica a fustigar toda decisión económica que emane de cualquier instancia política. El efecto de su actividad sobre el público, e incluso sobre los propios políticos y los agentes económicos, es verdaderamente extraordinario. Al igual que los intelectuales se amparan en el

prestigio derivado de sus contribuciones científicas –aquí exclusivamente en el campo de la economía–, pero contrariamente a aquéllos, la retórica moral o de «principios» se sustituye por la supuesta *excelencia* de sus análisis. No pueden evitar, desde luego, como siempre fue el caso de los intelectuales tradicionales, buscar *épater les bourgeois*, dramatizarlo todo –algo en lo que son particularmente expertos Münchau o Rubini, o el propio Krugman cuando no tiene nada relevante que decir, que a veces ocurre– o llamar la atención sobre cuestiones que no se les ocurren a los tecnócratas de guardia al servicio de los gobiernos o de las burocracias europeas.

Su búsqueda de la omnipresencia les convierte, sin embargo, en puro ruido redundante, en animadores de la discusión pública colocándose muchas veces en posiciones más claramente políticas que técnicas –y aquí Krugman y Stiglitz se llevan la palma–, aunque su independencia respecto del sistema político con el que siempre han de negociar los expertos ordinarios sirve para dotarles de un plus de credibilidad. El caso es que, frente a estos personajes, el pensador tradicional se siente apabullado, no encuentra su espacio. Es como si ya no importara el sentido común, y apenas se atreve a meter baza en el calor de las discusiones técnicas. Entre el ruidoso jaleo de la política local, los tecnicismos del mercado y del nuevo orden económico mundial, está desconcertado. Como todos. Pero le necesitamos.

Democracia y tecnocracia: otra pareja conflictiva

La relación entre tecnocracia y política apunta directamente a una de las cuestiones centrales de la democracia, su conexión con el conocimiento experto. En principio, éste entraría como mero *medio* a la disposición de los políticos para llevar a cabo los fines que se propusieran implementar; ofrecería, por un lado, una adecuada visión de los problemas y, por otro, la capacidad para buscar formas de solucionarlos. El conocimiento experto, la «ciencia» –del signo que sea–, no puede decidir cuestiones de fines, sólo de

medios. No puede prescribir las acciones del individuo o de la sociedad, sino limitarse a formular las posibilidades para la acción. Del mismo modo que no hay una «creación científica de sentido», que es algo que habría que dejar al mundo de la interacción simbólica de lo social, tampoco existe algo así como una «dirección científica de la sociedad».

Las metas que se impone una sociedad son decididas *políticamente*, responden a valores y a la gestión de preferencias resultante de los procesos electorales y de la discusión pública, no a lo que puedan o no decidir los expertos. Qué duda cabe que son ellos quienes nos desbrozan el campo de las posibilidades que se abren a la acción colectiva, pero las decisiones últimas recaen sobre los ciudadanos y sus representantes. Esto es al menos lo que nos dicta la teoría de la legitimidad democrática. Si hay una respuesta *necesaria* ante un problema, ¿para qué someterlo a una decisión democrática? Un piloto no somete a discusión o a votación entre sus pasajeros cómo ha de aterrizar, se limita a hacerlo siguiendo los criterios que le dicta el ejercicio de su conocimiento técnico. Los pasajeros, por su parte, son quienes le han contratado –a su línea aérea, más bien– para que les conduzca al destino elegido. O, por poner otro ejemplo, podemos decidir si nos compensa o no mantener centrales nucleares una vez informados por los expertos sobre los riesgos que generan y el precio de las fuentes de energía alternativas. Pero la decisión final no es de ellos, es de la ciudadanía, que es la que está capacitada para ponderar los costes y beneficios sociales más generales que comporta una u otra opción.

Hasta aquí la teoría. El problema de la tecnocracia deriva, sin embargo, del fulgurante aumento de la complejidad, que ha provocado la disolución de las fronteras que separan fines y medios. Lo que es *factible* técnicamente remplazaría así a lo que es *deseable* políticamente, se hará «lo que se pueda hacer». La acción política, lo sabemos desde siempre, ha estado sometida a todo tipo de constreñimientos. Puede plantearse a partir del conocido *dictum* marxista de que los hombres hacen la historia, pero no bajo condiciones que puedan elegir. O, si se quiere, la contradicción consistente en afirmar que los hombres «hacen» la historia y sostener a la vez que la historia «hace» a los hombres. La *historia*, a los efectos que aquí nos interesa, sería todo ese

conjunto de imperativos sistémicos, fundamentalmente económicos, que restringen la libertad de acción de la política. Y bajo estas condiciones es imposible no suscitar la cuestión de la autonomía de la acción a la que antes nos referíamos. ¿Hasta qué punto puede imponerse la acción política sobre un previo enmarque técnico-científico —esto es, adecuado a la lógica sistémica— de una determinada realidad? ¿Qué opciones se abren a quien toma decisiones políticas frente a una realidad económica cuya «racionalidad» no puede ser domada por él? Por recurrir al lenguaje del que antes nos valimos, ¿acaso los *finés*, la recuperación del bienestar económico, la salida de la crisis, no depende de una adecuada implementación de los medios que nos aportan los economistas expertos? No tenemos más remedio que encomendarles la solución, o, al menos, negociarla con ellos.

Cuáles sean los daños colaterales —aumento temporal del paro, la destrucción de gran parte de la red de protección social, crecimiento de la conflictividad— no entrarían en la ecuación de los expertos. Eso ya correspondería gestionarlo a los políticos, no a ellos. Y aquí es precisamente donde nos encontramos el principal problema, en la confusión entre intereses políticos e imperativos sistémicos, que contribuyen a subvertir la supuesta legitimidad técnica o tecnocrática derivada de sus decisiones.

Si observamos las diferentes reacciones habidas ante la crisis, en todo momento han estado presentes consideraciones políticas larvadas que se escondían detrás de supuestas decisiones *necesarias*. El aplazamiento de la presentación del presupuesto de 2012 por parte del gobierno de Rajoy hasta después de las elecciones andaluzas podría ser un buen ejemplo de ello, o las dudas a la hora de abordar la reforma financiera; entre otras razones por la propia responsabilidad de relevantes miembros de su partido en el banco más afectado, Bankia; o las presiones de algunos banqueros para aplazar decisiones urgentes ante la amenaza de tener que abandonar su posición de poder dentro de determinadas entidades. Lo mismo cabe decir del propio tempo en el que se procedió a decidir los recortes. Aunque nunca sabremos con exactitud cuáles fueron las interferencias de quién o por qué motivos, y cómo han influido consideraciones de tipo político en su interacción con la persistente presión de los mercados, los más claros representantes aquí de la

lógica sistémica.

Resulta así, que la política se enfrenta a una doble restricción, la derivada de los condicionantes sistémicos –económicos, en este caso–, y la de los límites que establece la política democrática –necesidad de justificación pública, cortoplacismo electoral, afectación de intereses específicos de las clientelas electorales que sostienen al partido en el gobierno–. No habría, por tanto, una pura «subordinación» de quien toma decisiones políticas a los dictados de los expertos, pero tampoco una plena libertad para ajustar su acción a lo querido por la sociedad. En otras palabras, la sujeción sistémica de la acción política es doble: por un lado, a los requerimientos del sistema económico, pero por otro también a los del más propiamente político-democrático, reñido en su esencia con los constreñimientos radicales a la acción. Al final, como ya sabemos, está mandando la economía.

Lo que aquí me interesa resaltar, y me permito hacer un alto en el camino para recoger el hilo que abandonamos en una parte anterior, es que frente a esta situación de drástica limitación de la capacidad de maniobra de la política, poco ayuda lo que podamos pensar o dejar de pensar. ¿De qué sirve aquí nuestra «opinión»? Estamos en presencia de la «subversión técnica o tecnocrática» del supuesto «gobierno de la opinión», de la democracia misma. Recordemos que los expertos no *opinan*, se supone que aplican un conocimiento *necesario*, «verdadero», no el juicio político. La implementación de la racionalidad instrumental o medios-fines sigue su propia inercia sin control político alguno, deviene en su propio fin. Veámoslo desde otra perspectiva.

*Sale el político, entra el gestor,
desaparece el ciudadano*

Todo revierte al final sobre un aspecto de la política de hoy que la diferencia drásticamente de la política democrática tal y como la concebíamos. No es fácil pensar en una rúbrica que capte todas las dimensiones que están detrás de

este síndrome. Generalmente recibe el nombre de «crisis de la política» frente al imperialismo de la economía o el de la «colonización de la política por la economía». Sea como fuere, lo importante al final no es cómo lo llamemos, sino cómo lo describamos. Y la mejor forma de hacerlo es yendo al núcleo del problema. Para ello podemos elegir algunos ejemplos recientes. Uno puede ser el de Grecia, donde la elección del Partido Socialista de Papandreu no evitó que este país fuera gobernado por el directorio de los países centrales del euro. De nada sirvió su programa electoral ni la libre participación del pueblo griego en las elecciones. Al final, la política griega tuvo que sujetarse a los requerimientos de un «sistema» –aquí sí habría que escribirlo con mayúsculas– que trascendía las decisiones de aquél. Los líderes de Grecia ya habían perdido la autonomía para hacer la política que les pudiera reclamar su pueblo. Se sujetaban a otro tipo de imperativos distintos de los que objetivamente deseaban sus ciudadanos. Papandreu, en consecuencia, ya no respondía a los intereses objetivos que le reclamaba su electorado, sino a las demandas de sus acreedores. Como dijo el ministro de Economía alemán, nadie había obligado a que los griegos se endeudaran, pero es muy posible que nadie en realidad, como ocurrió en España, les advirtiera de los riesgos que estaban corriendo.

El segundo ejemplo ya es de nuestro país. En particular la explicación que ofreciera el presidente Zapatero después de recibir una abultada derrota en las elecciones municipales y autonómicas. Recuerden: el argumento era que la culpa del desastre obedecía a la crisis económica, como si la acción política no contara o fuera una mera comparsa que acompaña a lo que en cada momento «hay que hacer». La crisis adquiriría así el estatus de algo similar a una fuerza de la naturaleza, algo frente a lo cual no cabría intervenir salvo para evitar sus consecuencias más lesivas para el bienestar de todos. Cualquiera que estuviera en su lugar es posible que hubiera hecho lo mismo –o algo parecido– de lo que él al final no tuvo más remedio que decidir, las políticas de ajuste duro.

Pero, dejando ahora aparte la forma en la que se administrara la crisis en sus primeros momentos, lo que evitó que el argumento fuera convincente es que durante los años de bonanza nadie responsabilizó al «sistema» de que

todo fuera viento en popa. Todos los gobernantes, Zapatero entre ellos, se pusieron las medallas derivadas del éxito de la economía –un buen ejemplo de autoengaño, por cierto–. A nadie se le ocurrió felicitar al «sistema» por proporcionarnos tanta prosperidad. Si las cosas vienen mal dadas todo cambia, aunque lo cierto es que tanto en uno como en otro caso los imperativos sistémicos parecen regir y condicionar las decisiones políticas. La unión monetaria europea, algo que dicho gobernante no contribuyó a crear, sino que se lo encontró dado, fue la fuente del crecimiento económico que nos acompañó durante tanto tiempo al facilitarnos dinero barato con el que financiar y lubricar al sistema productivo. La quiebra del sistema financiero internacional, por su parte, fue la antesala de las desgracias que hoy padecemos todos. Lo cierto es que, tanto en un caso como en el otro, la política ha ido al arrastre de la economía.

Y el tercer ejemplo es ya la apoteosis de dicho condicionamiento, el reconocimiento expreso por parte de Rajoy y, sobre todo de su ministro Montoro, de que ya no queda nada por hacer que dependa de nosotros. Sólo les faltó por decir: «nos rendimos, mercados, habéis vencido, que Merkel se haga cargo del país». Fueron declaraciones que, aparte de reflejar la pérdida de soberanía de los países endeudados de la Eurozona, fulminan toda credibilidad de la política como algo más que mera administración. Con independencia ahora de que sirviera como magnífico argumento legitimador de carencias en la gestión inicial, la sensación que destilan es la de la más absoluta impotencia de lo político. Y eso viniendo de un partido con casi pleno control de la mayoría de las instituciones.

Es sabido que ello obedece a la existencia de un sistema económico global y a la creciente interdependencia entre estados derivada, en nuestra situación, de compartir políticas monetarias comunes y estar sujetos a las disciplinas de una unión supranacional. La causa es evidente para todos; lo que ya no lo es tanto es cómo debe operar la política democrática bajo estas nuevas condiciones. Tanto la naturaleza de la acción política, a la que siempre se le había presupuesto la capacidad para organizar de forma autónoma una sociedad, como la estructura de control político se nos presentan ahora hechas trizas. Por eso cobra total verosimilitud la acusación de que ya no se gobierna

para la gente, para los ciudadanos, sino para *administrar* los condicionantes sistémicos; incluso, que el sistema está por encima de la gente de carne y hueso y opera *contra* ella. El Roto lo supo reflejar de forma magistral en un chiste en el que aparecía un individuo contemplando un ordenador y diciendo: «Qué curioso, si miro mucho tiempo a los números luego veo borrosa a la gente».

Como seguimos siendo incapaces de alcanzar el suficiente nivel de abstracción para describir con detalle la constelación de fuerzas que se enhebran dentro de este mundo crecientemente complejo, la imagen que se proyecta es la de una alianza perversa entre poder económico y poder político. O, si se quiere, entre políticos y «banqueros». El problema a la hora de cobrar una verdadera intelección del fenómeno es que la política sólo nos es perceptible bajo el paradigma de la acción, y bajo el presupuesto de que tiene una capacidad real para imponerse sobre cualesquiera que sean las condiciones de la vida social. Tanto en su dimensión decisoria como en la comunicativa. Sólo así adquiere sentido la competencia del sistema de partidos y la presentación de alternativas, de formas distintas de gestionar lo dado, que se ofrecen a la libre elección de los ciudadanos. Si aquellas decisiones que más nos afectan se escapan a nuestro control democrático directo porque se adoptan en escenarios situados más allá de nuestra soberanía o responden a «necesidades» derivadas de la creciente complejidad, ¿para qué nos tomamos la molestia de acudir a las urnas?

El «localismo» que impregna todo lo político impide, sin embargo, que los gobernantes den el salto hacia el diseño de un discurso más cosmopolita o más acorde con la fuente de las contradicciones de las que estamos hablando. Es como si la política no pudiera extenderse más allá de las fronteras de los Estados. De ahí que todas las apelaciones a la «recuperación de la política» no dejen de suscitar una sonrisa. Es la *excusatio non petita* de los políticos de nuestros días, su reconocimiento implícito de que ya no están al mando. Si hay que recuperar la política es porque, en definitiva, ésta se ha desvanecido ya detrás de la mera administración de las cosas.

Todo esto nos lo reafirma, además, ese ejército de tecnócratas y expertos que hacen acto de presencia de forma permanente en nuestro espacio público.

Y, al menos desde que la crisis asomara con toda su virulencia, han conseguido meternos el miedo en el cuerpo y que proliferen dos reacciones contrarias. La de aquellos que tienden a creerlos y se someten solícitos a lo que se supone que no tiene alternativa, y la de quienes insisten en afirmar su voluntarismo en nombre de «lo otro» y niegan las premisas básicas que informan a este mundo sin alternativas aparentes. Otros estamos en una posición intermedia. Somos los que, bien conscientes de cuáles son los imperativos sistémicos, sospechamos, sin embargo, que determinados actores económicos se aprovechan de esta situación para presentar como «legítimas» –conformes a la reproducción eficaz del sistema, quiero decir– actividades que no lo son necesariamente. El problema reside al final en que carecemos de los elementos de convicción suficientes para elaborar un adecuado juicio político que nos permita sostener una posición política consistente. Entre otras razones porque, como ya hemos visto, dichas élites tecnocráticas, tan aparentemente sabias, llevan ya un buen tiempo tratando de resolver nuestros problemas económicos sin que se atisbe una solución. Es como si su capacidad de acción fuera al final tan limitada como la de los propios políticos. Quizá porque ya nadie controla en realidad a ese monstruo que se autorreproduce. Se ha ido cediendo tanto en este hermanamiento entre política y capitalismo que este último parece haber devorado toda posibilidad de pensar y actuar de manera distinta a sus requerimientos. Es el señor del nuevo *orden* –del desorden, más bien–, que acompaña siempre a su marcha por la historia. Y, en momentos en los que los especuladores se afanan por destruir economías más que por apostar por la prosperidad, nunca ha estado más a la vista esa dimensión del capitalismo que Schumpeter calificaba como «destrucción creativa».

Como antes decíamos, bajo estas condiciones de dificultad para elaborar un adecuado juicio político, nuestra decisión a la hora de ir a votar es como un acto de fe: votamos a quienes nos merezcan mayor confianza o más se ajusten a los rasgos de «personas como nosotros», aunque no sepamos verdaderamente si su posición ante los grandes problemas es en realidad sostenible o se adecúa a posiciones argumentadas de forma consistente. A este respecto no ayudan nada las simplificaciones de los discursos electorales y las

estrategias de *marketing* de las campañas electorales. Y, por volver a Schumpeter, que tanto denunció la incapacidad de los ciudadanos para guiarse por la racionalidad a la hora de adoptar decisiones políticas, el resultado es que nos sometemos con facilidad a la manipulación, a los «afectos» o a una «voluntad fabricada» no elaborada autónomamente por nosotros. La política expresiva y simbólica aparece así como el mecanismo más eficaz de movilización de la ciudadanía. El tipo ideal del «ciudadano vigilante», ilustrado y crítico, que había detrás de la imagen de la democracia en la que creíamos habitar, ha dado paso más bien al ciudadano indiferente, primario y reactivo, que sólo de mala gana abandona su espacio privado para ocuparse de las cuestiones públicas. Lo hace exclusivamente cuando algún interés suyo concreto se siente amenazado, o cuando se halla implicado emocionalmente.

Y ahora parece llegado el momento en el que ha de despertar. Sobre todo porque lo más preocupante de este proceso es que no sabemos qué hacer con los cada vez mayores sectores sociales que empiezan a ser desechados por el sistema y se enfrentan a nuevas formas de marginación social. Lo más desolador es que la pervivencia del sistema ha devenido en incompatible con la justicia social. Ésta siempre ha requerido políticas fiscales que permitieran una expansión de gasto. Pero esto es precisamente lo que hoy es anatema y revierte al final en una verdadera puesta en cuestión de la supervivencia del Estado de Bienestar. Incluso en países que parecen embarcados en una exitosa salida de la crisis económica, como Alemania, la cuestión social se ha exacerbado en los últimos tiempos. La nueva pobreza, la precariedad en el empleo y los salarios de subsistencia mínima aparecen como meras externalidades del sistema productivo, y su «solución» se aplaza para tiempos más propicios. Para entonces lo que cabe temer es que se haya malogrado toda una generación de jóvenes y se hayan hundido en la marginalidad grupos sociales enteros.

Como ya señalamos al final del capítulo anterior, para que el código de la democracia pueda funcionar, los actores políticos no pueden darse por enterados de estos condicionamientos de los que hablamos, o, al menos, los deben *disimular*. Lo malo es que el contraste entre ficción y realidad se hace cada vez más evidente. Hay que elegir: si el conocimiento experto que regula

la reproducción del sistema se nos impone como la «gran verdad», la democracia se convierte en el gran engaño, la gran mentira, en un mero simulacro arropado detrás de sus rituales de elecciones, debates parlamentarios, enfrentamiento entre alternativas, y toda su fanfarria de creación de imágenes, narrativas, hipocresía... Y si, en efecto, tenemos la capacidad para elegir nuestro destino y actuar políticamente más allá de la mera administración de lo que aquél nos impone, habrá que empezar a desenmascarar los muchos intereses que bajo él se cobijan y recuperar lo que es factible y contingente, la multiplicidad de opciones que se nos abren a la acción, y definir el tipo de sociedad que deseemos alcanzar. Lo que se corresponde con ciudadanos libres. Puede que, después de todo, nos hayamos fijado más en las «pequeñas mentiras sin importancia» de la política cotidiana y, casi inadvertidamente, se nos haya escapado el Gran Embuste.

1. Aquí este «todos» todavía se refería, desde luego, a los ciudadanos, que sólo incluía a los varones libres y originarios de Atenas, no a las mujeres, los esclavos o residentes de otros lugares.

Patologías de la opinión

Ya que no se puede establecer absolutamente, como un acto administrativo, qué es verdad y qué es opinión, la diferencia entre ellas se niega a mayor gloria de la opinión.

Theodor W. Adorno,
«Opinión, locura, sociedad», 2009

La mentira es bella cuando la elegimos; y una parte importante de nuestra libertad.

R. Varnhagen,
citada en Hannah Arendt, 1975

¿Somos capaces de convencernos unos a otros?

Aquellos que piensan que no todo vale, que hay formas de captar la realidad más apropiadas que otras —recuerden, los «optimistas»—, tienden a propiciar eso que entre los politólogos ha recibido el nombre de «democracia deliberativa». No porque el mundo se abra a una mejor intelección por el mero hecho de que *deliberemos* sobre él, sino porque —ésta es la tesis— la concurrencia de los muchos bajo determinadas condiciones que favorecen la razonabilidad y la adquisición de información contrastada nos permite una mejor ponderación de los hechos, una eliminación de los prejuicios y un método más adecuado para elegir las decisiones más pertinentes dadas las circunstancias de la acción. Y, como es obvio, emanciparnos del engaño y de formas distorsionadas y manipuladas de presentar y explicar la realidad.

No se trata de deliberar por deliberar o de discutir porque sí. La clave está en la búsqueda de la comprensión mutua, algo que se cree garantizado por los requerimientos básicos a los que sujetamos esta actividad, entre los que se encontraría el objetivo de alcanzar un consenso. A lo que aquí se aspira, pues, es a que las principales decisiones que se adopten en el espacio de lo político se orienten al entendimiento y al convencimiento mutuo entre los participantes –eso que Jürgen Habermas llama la «acción comunicativa»– y no sean el producto de la mera *agregación* de preferencias. En este último caso, lo importante no es ya tanto la ilustración recíproca a partir de razones, cuanto el pronunciarse por una u otra opción desde consideraciones que hemos elaborado *antes* de sujetarlas a la prueba de la intersubjetividad. Una vez confrontadas a las de los otros podremos *negociar* o regatear (*bargaining*) con ellos si no reciben el apoyo mayoritario, pero sólo por criterios estratégicos, no porque «nos convenzan». El cambio fundamental respecto de otras formas de democracia es que la legitimidad de la decisión política no se hace depender, por tanto, de la *voluntad* de todos, sino que deriva de la «*deliberación* de todos» (Manin, 1987: 352). Como decíamos, la razón es obvia: no es posible tener claras las preferencias políticas *antes* de someterlas al proceso deliberativo en el sistema político.

El objetivo de este ejercicio es, pues, que el proceso de ilustración recíproca, de auténtica *argumentación* entre libres e iguales, sea lo que informe la decisión, o la elaboración del juicio político, y no la pura *negociación* de intereses o puntos de vista ya cristalizados. La idea es incorporar eso que los filósofos denominan un principio de racionalidad *procedimental*; esto es, que los requisitos que introducimos en el proceso de la deliberación –una perfecta inclusión y simetría entre quienes deliberan, por ejemplo–, se transmite, por así decir, a la evaluación de los resultados de la discusión.

Como es obvio, si toda conversación da lugar a una deliberación sin otros requisitos que el que se celebre, sin exigencias procedimentales claras que fomenten la dimensión de la racionalidad, el concepto acaba resultando inútil, identificándose sin más a cualquier forma de comunicación política. De ahí que una de las grandes disputas entre estas teorías se haya concentrado en

definir cuáles deban ser estos requisitos, algo en lo que no entraremos.

Este proceso de «blanqueo» o «lavado» (*laundering*) de las preferencias presiona también para que se limiten los intereses más orientados a lo privado a favor de la expresión de otros más públicos o generales. No necesariamente porque se imponga en ellos la fuerza moral del «uso público de la razón», el «efecto moralizador de la discusión pública», sino también por algo menos pomposo, la aparición de eso que Jon Elster llama la «fuerza moral de la hipocresía». «La presencia de un público hace particularmente difícil aparecer sólo motivado por el autointerés», nos dice (1998: 97).

Algunos de estos presupuestos básicos de la democracia deliberativa se han trasladado después a estudios empíricos específicos para detectar si, de hecho, producían estos efectos de fomentar la racionalidad, restringir la persecución del interés propio y la sintonía con los dictados del bien público. Un buen ejemplo de ellos es la encuesta deliberativa de James Fishkin (1995, 2005), que ha sido replicada por numerosas instituciones en diferentes países, entre ellas nuestro Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). La tesis fundamental que subyace a sus estudios es que la gente contesta a la mayoría de las encuestas sin tener una opinión claramente contrastada; su opinión surgiría del mero hecho de someterse a las preguntas. Para poder verificar si, en efecto, estas opiniones cambian por sujetarse a una interacción con las de otros ciudadanos y recibir más datos o información por parte de los expertos sobre el tema a deliberar, Fishkin sugiere realizar el siguiente experimento. Se elige una muestra de la población general a la que se encierra un par de días para discutir a fondo las cuestiones sobre las que previamente se han pronunciado en una encuesta. Durante el encierro debaten entre ellos y se sujetan a las exposiciones de información relevante por parte de los expertos invitados. Al final de las discusiones se les vuelve a presentar la encuesta inicial y se contrastan sus resultados con los obtenidos después de la deliberación. Fishkin propone también que las discusiones sean grabadas y se exhiban después por televisión para hacer partícipe de las mismas a un público más amplio. De esta manera, estos grupos podrían influir sobre la sociedad más general.

A la luz de sus resultados, estas encuestas demuestran que la deliberación

funciona en la línea presupuesta por la teoría, pero hay que ser cautelosos a la hora de extrapolarlos sin más a condiciones reales. Por muchas razones. Porque la muestra es «representativa», algo que no se da generalmente en las instancias habituales de discusión deliberativa; por la propia situación de aislamiento en la que se encuentran los participantes, que favorece la tendencia a la cooperación e incluso crea vínculos emocionales positivos entre los participantes; o porque no son ellos quienes establecen la agenda de la discusión, sino que ésta les va siendo inducida «desde arriba» por quienes la han diseñado. La mayor crítica que cabe hacerle, sin embargo, es la relativa a que sus pronunciamientos no se traducen después en decisiones políticas *facticas*, no tienen un resultado empírico constatable, con lo cual cualquiera puede permitirse el lujo de opinar en contra de sus propios intereses o dejándose llevar, en efecto, más por la inclinación a la argumentación que por otros factores que suelen estar más presentes cuando sí cabe imputar un efecto palpable al resultado de la misma. Al final funciona como cualquier otro supuesto contrafáctico, sólo que esta vez no en la mente del teórico, sino en situaciones «reales». Es un gran avance, sin duda, pero sigue generando dudas importantes. La gran paradoja de la teoría de la democracia deliberativa puede que sea precisamente ésta, que escinde claramente el aspecto deliberativo del propiamente decisorio. Como reconoce el propio Fishkin, lo más a lo que puede aspirar la encuesta deliberativa es a tener «fuerza recomendatoria» (1995: 162), y a verificar, como antes decíamos, algunas de sus hipótesis teóricas.

Con todo, la intuición de base de esta teoría, y considero que esto es lo más relevante, es que, como dice Habermas, el modo de la argumentación se construye a partir de comunicaciones que están arraigadas en nuestra vida cotidiana, algo que no podemos evitar dado el potencial del lenguaje para la comunicación. Consisten en un constante ejercicio de dar y recibir razones, de intercambiar posiciones argumentadas sobre pretensiones de validez que continuamente elevamos en nuestra interacción social. Querámoslo o no, estas pretensiones contendrían ya *in nuce* los requerimientos mínimos de la argumentación, la aspiración de la veracidad de determinadas posiciones y la disposición a defenderlas racionalmente. «De esta forma trivial —dice—, en

nuestro comportamiento rutinario *anida* ya el vínculo hacia los discursos, hacia la competencia entre mejores argumentos» (2008: 149).

Habermas no ignora que este potencial cognitivo de la comunicación política puede ser subvertido por el inmenso poder de los medios de comunicación para seleccionar y conformar la información, e incluso para banalizar, polarizar o simplificar la realidad. La política de hoy, en efecto, habría sido absorbida y transformada ya por la comunicación de masas. Pero esta «algarabía babilónica» (2008: 159) que caracteriza su función mediadora en el espacio público no sólo contribuye a la dispersión de la información o la creación de «ruido»; posee también una «fuerza centrípeta» en tanto que condensa y sintetiza los torrentes de mensajes políticos en una «opinión pública» con capacidad para concretar lo que está en juego y seguir orientando y manteniendo su conexión con el sistema político. El problema sería evitar que las opiniones «degeneren en *meras* opiniones» y consigan enlazarse a las exigencias de una auténtica «toma de partido» (2008: 160), que el público se active en la línea de *talk back* –en inglés en el texto alemán– y entre en una relación reflexiva y deliberativa con las cuestiones que se le ofrecen desde dichas instancias comunicacionales.

En una debilitación o relajación de sus exigencias iniciales, Habermas reconoce que la comunicación apoyada sobre los medios no debe someterse necesariamente a los rigurosos criterios de comunicación de los discursos para realizar las pretensiones de una política deliberativa (2008: 163). O, en otras palabras, el que se encuentren o no discursos racionales en el campo de la comunicación política es, desde luego, una cuestión empírica que habrá que verificar en cada caso concreto; pero en principio no habría nada en el sistema de deliberación pública de una democracia avanzada que pueda interferir, anulándolo, todo este potencial.

El narcisismo de la opinión propia

Como hemos visto, uno de los presupuestos de la democracia deliberativa

consistía en afirmar que toda persona se plegaría al mejor argumento, que una vez enfrentada al conocimiento de nuevos datos sobre el objeto de la discusión y a las posiciones de otros, no tendría inconveniente en cambiar su perspectiva, se dejaría arrastrar por la fuerza de la convicción racional. No porque el «argumento ganador» fuera necesariamente «verdadero», sino porque, dentro del intercambio argumentativo, resultara ser más «fuerte» que otros. Como es obvio, esto puede ser cierto para situaciones ideales, pero no es, por lo general, lo que nos encontramos en la realidad. En las discusiones que habitualmente tenemos, y más si son de carácter político, suele imperar lo contrario, la imposibilidad de acceder a un consenso sobre cuál sea la «opinión correcta» en torno al tema debatido. Siempre, claro está, que la discusión no sea sobre cuestiones de hecho, que suelen ser fácilmente verificables si todos nos dejamos llevar por los mismos criterios de comprobación. Si, por ejemplo, no nos ponemos de acuerdo sobre cuántos habitantes tiene una ciudad o el número de plantas del Empire State Building, las discrepancias se esfuman en cuanto accedemos a la respuesta acertada en una enciclopedia. Si alguien se sigue aferrando a su posición anterior y no es capaz de aportar una prueba fiable que lo sustente, es inmediatamente descalificado, deja de verse como un interlocutor sensato. Otra cosa es ya, como veremos más adelante, cuando los datos de una determinada realidad no se abren tan fácilmente a una comprobación indiscutible.

Ocurre, sin embargo, y todos tenemos miles de ejemplos, que casi siempre aparecen resistencias a la hora de dejarnos convencer por argumentos mejores que los nuestros, que nos aferramos a la opinión propia a pesar de que, desde la perspectiva de, digamos, un observador imparcial, no supera la prueba de la confrontación racional con otras; que muchos se cierran en banda, se niegan a «ceder», a cambiar sus prejuicios o la opinión que en ese momento hayan considerado como la más correcta. ¿Hay alguna razón que lo explique, que sepa dar cuenta de por qué no funciona en la realidad esa supuesta fuerza epistémica de la argumentación?

Una de las explicaciones que se han buscado a esta tendencia a blindarse en la propia opinión nos la encontramos magistralmente expuesta en un autor que ya no es apenas leído, aunque fuera un icono intelectual a finales de los

años sesenta y primeros de los setenta. Me refiero a Theodor W. Adorno, uno de quienes –junto a Max Horkheimer y Herbert Marcuse, sus compañeros de la escuela de Fráncfort– antes comprendieron la dinámica de la nueva sociedad de masas. Su reflexión, a los efectos que aquí nos interesa, se contiene en un pequeño trabajo, «Opinión, locura, sociedad», donde atribuye esta propensión a afirmarse en la opinión propia a un impulso narcisista. «Quien tiene una opinión sobre una cuestión que no está todavía resuelta (...) tiende a instalarse en esta opinión o, dicho en el lenguaje del psicoanálisis, a cargarla con emociones» (2009: 507). La opinión deviene en su «propiedad», se convierte en un componente de su persona, en una parte de su yo, de tal forma que todo lo que parezca amenazarla o debilitarla se percibe como un daño propio. Y esta predisposición a la autoafirmación nos dotaría de una especial astucia para defender hasta lo más disparatado. Aquí funcionaría así un mecanismo de racionalización, «la razón al servicio de la sinrazón» como diría Freud, que «ayuda a la opinión y la endurece hasta el punto de que no se puede modificar ni se puede ver su absurdidad». El yo se moviliza en su defensa y para ello instrumentaliza todo el bagaje de recursos racionales o supuestamente racionales. Y estas opiniones «endurecidas» emocionalmente no parecen ser propicias para ponerse en juego en una argumentación. ¿Cómo puede convencerse a alguien de la racionalidad u oportunidad de algo si no está listo para abandonar a priori su posición previa? Nuestro interlocutor debe estar al menos predispuesto a escuchar, que es justo lo que no va a hacer si no quiere «contaminarse» por las opiniones de los otros.

En una sociedad como la nuestra, tan profundamente individualista y tan cargada de narcisismo –y esto no le dio tiempo de verlo a Adorno, aunque sí supo intuirlo–, las opiniones propias son parte del aparataje con el que el sujeto afianza su subjetividad, con el que se «etiqueta a sí mismo» y busca diferenciarse de los otros a los que a la vez precisa como confirmación de lo que es. Erich Fromm (1948), otro testigo de los tiempos en que comenzaba a afirmarse esta tendencia, conecta esta idea con la presión hacia la *mercantilización* de la persona. El objetivo del sujeto ya no es la felicidad, nos dice, sino hacerse «vendible», entrar en un mercado en el que los individuos compiten por ver quién destaca más por cualesquiera que sean sus

atributos. Las «personalidades se ofrecen a la venta» igual que cualquier otro bien de consumo. Dondequiera que se desenvuelva, la necesidad que siente es la misma, «ser demandado». No ya sólo por las capacidades de las que dispone para ser competitivo en su especialidad o trabajo, sino por su *personalidad*. Y ésta se afirmará o no en función de qué tan elevado sea su valor de mercado. «Dado que el éxito depende en gran manera de cómo vende cada cual su personalidad, uno se experimenta a sí mismo como una mercancía; o, más bien, simultáneamente como el vendedor y el bien que se pone a la venta» (1948: 70). Esta personalidad proyectada hacia los demás subvertiría al final a la «identidad genuina». Ya no tenemos más identidad que aquella que vendemos a los otros, somos lo que ellos han comprado de nosotros.

Lo interesante del caso es que al final acabamos siendo rehenes de aquella parte de nuestro yo que hemos proyectado con éxito. Nuestra individualidad es así, paradójicamente, lo que ya no es nuestro, lo que hemos alienado a los demás y rebota después sobre nosotros como confirmación de lo que somos; devenimos en dependientes del rol —o las opiniones— por las que otros nos han valorado. Para hacernos más gráficas las consecuencias de esta idea, Fromm se vale del personaje de Peer Gynt de Ibsen, quien al buscar la esencia de su ser acaba descubriendo que éste es como una cebolla, un mero conjunto de capas que después de ir pelándolas observa que carecen de núcleo que las sostenga.

Esto que en los tiempos de Fromm se veía como una patología de la sociedad mercantil es celebrado hoy como el no va más. La consigna es *brand yourself*, que literalmente significa «crea una marca de ti mismo», conviértete en alguien con valor de mercado, aprende a saber venderte. El sujeto es lo que es por lo que vale para otros y debe perseguir activamente su originalidad, lo que lo hace especial y digno de ser demandado. Hay incluso una nueva especialidad, la *egonomía*, dirigida a facilitar que las personas expresen su *unicidad*, la posibilidad de que sus elecciones sean personalizadas. Se manifiesta ante todo en bienes de consumo que ya no se ofrecen en serie a compradores potenciales; cada cual puede adaptarlos a las peculiaridades con las que le apetece adornarse. Y esto vale tanto para los complementos de un

automóvil como para la forma en la que bebemos el gin-tonic o cómo nos gusta el café, y si no que se lo digan a Nestlé, que con las variedades que presenta con su marca Nespresso ha conseguido personalizar lo que antes, como bien saben los camareros, se limitaba a establecer meras diferencias en el juego entre leche y café.

Adonde quiero llegar con esto es que en esta época del *brand-yourself*, las opiniones son como los modos de vida, medios para conformar la identidad subjetiva e impactar a otros. Y lo característico es que se selecciona libremente entre ellas, muchas veces más por su ajuste a impulsos esteticistas que por satisfacer criterios de consistencia lógica. Una opinión se *elige* de forma similar a como se compra un bien de consumo, porque encaja con nuestro «estilo», por su adaptación a una determinada visión que tenemos de nosotros mismos. Y en la sociedad de las opciones plurales, la característica de las elecciones que adoptamos es que son «nuestras», responden a la propia *elección* de nuestra identidad. Lo que aquí importa, además, ya no es tanto que sean el producto de una decisión libre, cuanto la imagen de nosotros mismos que proyectan hacia fuera. No olvidemos que el término griego *doxa*, opinión, significa también «fama», «esplendor»; la opinión que otros tienen de nosotros. Igual ocurre con el aspecto físico, que ya no se ve como un destino, sino como algo susceptible de ser conformado por el gimnasio o la dieta; o, si eso no ayuda, por las manos de un cirujano. Lo importante es no perder esos atributos, físicos o de otro tipo, que nos dotan de nuestro «valor de mercado» y nos permiten aparecer como una marca específica; ser *deseados*, aunque – ¡ay!– no lo sea ya en sentido estricto.

Hoy, sobre todo gracias a las redes sociales, hemos dado una nueva vuelta de tuerca a eso que Christopher Lasch (1979) tan agudamente supo percibir hace ya más de treinta años en su libro *La cultura del narcisismo*. No ya porque, como él afirmaba, el individualismo hace que interpretemos el mundo de forma creciente como una mera proyección de nuestros deseos y nos subvierta las obligaciones. Lo novedoso es que la gratificación del yo ha encontrado un nuevo espacio en el que sustanciarse, en el que ponerse a la venta. Obviamente, en los Facebook, Twitter, YouTube o mediante cualesquiera de los otros nuevos medios que circulan por internet. Su diseño

encaja como un guante con el espíritu de nuestro tiempo. De ahí su inmenso éxito. La posibilidad de *publicitarnos*, de ofrecernos a la observación de los otros a partir de un perfil propio en el que nos sentimos representados, funciona como una magnífica confirmación de nuestra supuesta «originalidad», expresada en la forma en que elegimos presentarnos ante los demás para que nos «compren». Aunque, claro está, en la mayoría de los casos no se recojan más que perfiles banales. O, salvo importantes excepciones, se emitan opiniones sin sustancia en los 140 caracteres de *Twitter*. De lo que se trata es de hacer realidad la idea del «soy especial», miradme y lo confirmaréis. Y este juicio que emito no tiene nada de nuevo, ha sido objeto de análisis por parte de innumerables estudiosos de esta «cultura del mirón» (Hal Niedzviecki, 2009), en la que la anterior interacción cara a cara se ha trasmutado en puro voyerismo y exhibicionismo *online*. Lo cierto es que se está produciendo un silencioso cambio cultural ante nuestros ojos, provocado por la aparición de novedosas formas de sociabilidad a través del ciberespacio, un tema sobre el que luego volveremos.

Pero retornemos a la perspectiva más propiamente política. Una de las características de la desideologización habida en los últimos lustros ha sido, precisamente, que ya no nos sentimos inmersos en la lógica comprensiva de las «grandes doctrinas» que hasta ahora nos ofrecían una verdadera cosmovisión adaptable a cualesquiera que fueran las situaciones políticas, un filtro que permitía acceder a lo que en cada momento había que opinar. Cumplían una función similar a la de las religiones. Una vez adscritos a una de las grandes ideologías, sus dictados servían para orientarnos en el mundo de lo político, y también en el más general de lo social; ofrecían un Gran Relato que nos daba respuestas específicas ante casi cualquier disyuntiva de orden colectivo. Nuestras opiniones eran, por así decir, las opiniones de la ideología incorporadas como propias. Luego fueron los partidos políticos quienes pasaron a desempeñar esa función. Sus respuestas ante los desafíos de la vida política, ante lo que había que pensar en cada caso, pasaban a ser automáticamente las de sus seguidores. Cumplían la tarea de reducirnos la complejidad ante un mundo crecientemente inabarcable. Ellos opinaban por nosotros. No hacía falta tomarse la siempre costosa tarea de estudiar lo que

estaba en juego detrás de cada opción política concreta o cómo debíamos pronunciarnos sobre la multiplicidad de aspectos diferentes de la política cotidiana. El vínculo con los partidos, al menos mientras gozaron de nuestra confianza, nos permitía descargarnos de esa tarea. Es como si les hubiéramos trasladado nuestra dimensión de ciudadanos para que la gestionaran por su cuenta. Al final, en el momento de las elecciones, la recuperábamos de nuevo para ajustar cuentas. Si sentíamos que habían quebrado la relación de confianza previa les retirábamos el voto; si no, reanudábamos el pacto otorgándoselo de nuevo.

Con el fraccionamiento ideológico y la individualización, que ha favorecido la volatilidad del voto y una menor centralidad de los partidos políticos en las actitudes políticas de la mayoría de la población, se ha producido también el acceso a una mayor y, sobre todo, más dispersa e incoherente gama de opiniones y valores. Ahora, más que verse como producto de la tradición o de las convenciones heredadas, se presentan como seleccionadas por nosotros, como producto de nuestra voluntad. Ésta es la idea básica que está detrás de eso que algunos sociólogos llaman «modernidad reflexiva» o «sociedad posconvencional» (Anthony Giddens, 1990, 1993). Las tradiciones, aunque sigan presentes en el cuerpo social, son reinterpretadas constantemente desde instancias individuales. Ya no nos vinculan como antaño, su pervivencia se manifiesta a través de la forma en la que cada cual hace un uso de ellas. De este modo, una institución como el matrimonio, por ejemplo, sigue bien viva, pero no dentro de las pautas tradicionales. Hoy se puede elegir hasta el sexo del cónyuge. O, como se ve por las encuestas, podemos declararnos católicos y a la vez prescindir de un buen número de creencias y prácticas que antes venían estando asociadas a esa religión. Las contradicciones llegan a ser de lo más sorprendente, dado que, en nuestro propio país, un buen número de personas que se dicen católicas dudan incluso de la existencia de Dios o de la vida más allá de la muerte. Y en política ocurre algo similar. La distinción izquierda-derecha sigue viva y coleando, pero carece de un referente claro.

Como acabamos de ver, una vez disueltas las grandes ideologías, ya sólo quedan fragmentos de ellas que luego combinamos de una manera de lo más

caprichosa. Al menos no con la coherencia de antaño. Lo característico de esta época es, precisamente, que cada opción política se integra en un menú ad persónam, que nos vamos confeccionando picando de aquí o allá. Las opciones políticas son entendidas así casi como *gustos*, que perfilamos del mismo modo en que lo hacemos con las preferencias musicales. Por ejemplo, sonatas de Schubert, música de Big Bands de los años treinta y de alguna estrella de rap pueden figurar unidas sin problema en algunos de los 900 millones de perfiles de Facebook. Si hubiera uno específico de política no sería extraño encontrar en una misma entrada opciones como «ecologismo, las políticas de libre mercado y François Hollande». Ocurre, sin embargo, que lo que es casi natural respecto de la música, que según el momento nos apetezca escuchar una de un tipo u otro, chirría cuando se refiere a elecciones que, se supone, sí deberían tener algo más de coherencia.

El narcisismo de la identidad

No está clara, sin embargo, la diferencia entre el «bloqueo deliberativo» narcisista y el derivado de consideraciones más propiamente identitarias. La dimensión narcisista parece vincularse a una asociación íntima entre la opinión propia y la personalidad o carácter, mientras que en el segundo caso la resistencia a dejarse convencer obedece a no poner en peligro los vínculos *de grupo* sobre los que se sostiene el yo. Imaginemos a un ecologista «identitario» discutiendo sobre la pertinencia o no de aprobar la construcción de centrales nucleares. Dado el actual estado de la tecnología, por muy grande que fuera el consenso entre los científicos o expertos implicados en la discusión sobre la ausencia de riesgos asociados a dicha energía –en el caso de que esto fuera cierto, claro–, es fácil colegir que nuestro ecologista, bien adoctrinado a este respecto por su grupo, se cerraría en banda antes de adoptar también esa posición. De no hacerlo dejaría de verse a sí mismo como lo que *es*, perdería uno de los atributos fundamentales de su identidad. Esto ocurre también con los fundamentalistas religiosos con quienes, como ya sabemos,

hay temas sobre los que más vale no discutir, como la existencia de Dios o la legalización del aborto; o, en general, cualquier asunto que pudiera poner en peligro sus creencias religiosas. O el de los miembros de cualquier grupo que ha producido alguna «absolutización de su identidad», ya sea ésta étnica, nacional, de género u opción sexual. Ésta no parece ser la situación del narcisista, quien, salvo excepciones patológicas, no posee tan intensa vinculación con su idealizado yo. En su caso, además, el del narcisista individual, el mundo exterior existe en la medida en que puede valerse de él e instrumentalizarlo para satisfacer sus propias necesidades —y entre ellas está, como no, el impulso por publicitarse e impactar sobre él, «venderse y ser comprado»—. Ahí no se da una *integración* del sujeto propiamente dicha. La persona con fuertes vínculos identitarios, por el contrario, sólo puede imaginarse como parte del grupo, busca enraizarse en él como si de un macrosujeto se tratara. Su identidad, la del grupo, *es* la suya. Y aquí el lazo se suele recubrir además con todas las gamas posibles de la emocionalidad, que será todo lo cálida que se quiera, pero que no es precisamente propicia para facilitar el recurso a lo racional.

Cuando cualquier persona se siente inmersa en alguno de estos grupos de identidad y se enfrenta discursivamente a otros que pueden poner alguno de sus rasgos en cuestión, la reacción tiende a ser visceral y cierra las posibilidades de acceder a un acuerdo. Es difícil, por no decir imposible, no ya sólo deliberar, sino «negociar» algo. Para ellos rige en general lo que Alfred Hirschman (1994) calificaba como conflictos «indivisibles». Su diferencia respecto a los «divisibles» es que éstos tienen que ver con la distribución de algún bien; su característica fundamental es que son puros «conflictos de interés» y suelen incidir, por tanto, sobre «un más o un menos» de algo, mientras que los primeros, que afectan sobre todo a consideraciones sobre la *identidad* o el *ser* de alguien, lo hacen sobre «una cosa u otra», «o esto o lo otro» —«o se es vasco o se es español», por poner un ejemplo que nos es próximo—. La idea es que unos, los «divisibles», son «negociables», se prestan al compromiso y la componenda, mientras que los otros impiden cualquier tipo de transacción, ya que lo que se piensa que está en juego es la propia identidad.

En sociedades con graves fracturas étnicas, religiosas o lingüísticas, cada una de las partes se ve a sí misma y a sus adversarios con todo un conjunto de características o rasgos adscriptivos que se conectan de modo decisivo a la propia experiencia de la auto-identidad. Son, pues, prácticamente impermeables a la lógica de «un más o un menos». O se *es* de una manera o de otra. Aunque el problema de este tipo de conflictos es que quienes reivindican una identidad muchas veces se resisten a clarificar qué es lo que desean en realidad; o, lo que es lo mismo, en qué se concreta en la realidad empírica una identidad que casi siempre aparece mistificada. ¿Y cómo vamos a poder negociar algo sobre la propia identidad cuando no sabemos bien en qué consiste lo que «somos»? O lo vamos redefiniendo de forma que nunca sea posible llegar a una «transacción». Su característica, como la del yo narcisista, estriba en poder mantener siempre viva la *diferencia*, las fronteras entre nosotros y ellos; no lo que nos une, sino lo que nos separa. Desde el mismo momento en que nos acercamos demasiado y amenazamos con «comprenderlos» o «reconocerlos» dan marcha atrás y redefinen lo que *son* de forma que se mantenga viva su excepcionalidad.

Si esto es cierto respecto a la negociación (*bargaining*), lo es también, como es lógico, respecto a la deliberación (*arguing*), y ya sabemos cuál es la diferencia entre ambas. Amy Gutmann y Dennis Thomson (1996, 2003), dos autores expertos en democracia deliberativa, no ven sin embargo ningún problema en afirmar lo contrario. Lo que nos dicen no deja de tener interés. Su tesis es que la deliberación posee un efecto terapéutico sobre las personas que participan de ella, incluso para quienes tienen vínculos identitarios fuertes. Su consecuencia más importante es que permitiría reforzar la predisposición moral hacia los otros, fomentaría en quienes en ella intervienen un máximo «respeto moral» hacia las posiciones que no se comparten. Sobre todo en lo referente a la discusión sobre valores. «La deliberación no puede compatibilizar valores que son incompatibles, pero sí puede ayudar a los participantes a reconocer el mérito moral de las pretensiones de sus oponentes cuando éstas tienen mérito». Esto equivale a decir que durante el proceso deliberativo no sólo se propiciaría la aportación mutua de razones, o el que las referencias a hechos se apoyen sobre métodos de investigación fiables,

sino que quienes deliberan acabarían adquiriendo dicha habilidad moral. O, lo que es lo mismo, se transmutarían en personas tolerantes.

El problema aquí, como en tantas otras ocasiones, es el de ver qué viene antes, el huevo o la gallina. No se puede negar, en efecto, que dicha conclusión podría imputarse a aquellos grupos que, aunque plurales en lo referente a sus valores, participan de un consenso normativo de base que propicia –e incluso celebra– la pluralidad. Esto es algo difícil de presuponer, sin embargo, entre los miembros del Tea Party, por ejemplo, o incluso entre aquellos que hoy votan a partidos populistas de extrema derecha en los países escandinavos, por mencionar sólo a fuerzas políticas de países donde dicho consenso podría presumirse. Lo que solemos encontrarnos en el enfrentamiento valorativo arropado en los vínculos identitarios es, por desgracia, lo contrario, la afirmación de los valores propios como excluyentes respecto a los de los demás. Ya se sabe, valores no hay más que unos. No deja de tener su gracia ese mantra tan extendido entre el pensamiento conservador de que «ya no hay valores». Como si los suyos fueran los únicos posibles. En realidad deberían decir que lo que hay son *otros* valores, no que las guías morales hayan dejado de existir; incluso cuando no se tiene ninguna. En este último caso sus valores consisten en no tener valores.

Por ser del todo justos con los autores citados, en realidad lo que nos quieren transmitir es que los desacuerdos morales persistentes no se disuelven automáticamente por el hecho de deliberar, pero que estas prácticas a la larga contribuirían precisamente a ir tejiendo ese consenso de base. Aunque después se mantengan las discrepancias valorativas. O sea, que cuanto más nos ejercitemos en el arte de la discusión pública tanto mayor será también la capacidad que tendremos para convivir con identidades morales distintas o con diferentes grupos identitarios. Por decirlo con John Rawls, solamente así acabaríamos entrando todos en un «consenso entrecruzado», en un *overlapping consensus* sobre los fundamentos morales mínimos. Hasta aquí podríamos estar de acuerdo. El problema, aparte de las consideraciones epistémicas ya vistas, es que, como enseguida veremos, escasean los espacios en los que dichos grupos se confrontan deliberativamente, no se cumplen los requisitos objetivos para que reúna las condiciones mínimas de una deliberación

racional –inclusión, libertad, reciprocidad–, y se tiende a caer con frecuencia en un tipo de comunicación puramente expresiva, sin contenido de racionalidad alguno.

La deliberación entre afines

Uno de los principales problemas que tenemos cuando analizamos la multiplicidad de instancias deliberativas presentes en nuestra sociedad es que la mayoría de ellas acogen a personas afines, a gente que comparte ya de entrada las posiciones o los valores básicos sobre los que se discute. La predisposición a la deliberación está más presente, por tanto, en grupos que son homogéneos. Dado que las discrepancias son menores, el debate deviene así en algo circular, porque no hay nada de lo que en realidad tengamos que convencer a nuestros contertulios o con-deliberantes. No hay un verdadero contraste de opiniones. Lo que nos impele a buscar la deliberación no es, de facto, el aclararnos sobre algo respecto de lo que nos sentimos inseguros, sino, por el contrario, la confirmación de lo que ya sostenemos. Más que de una confrontación de opiniones de lo que se trata es de confirmarlas.

A este respecto es fundamental el trabajo de Cass Sunstein (2002), un conocido constitucionalista estadounidense, que denomina «enclaves deliberativos» a estas unidades de deliberación entre personas afines en cuanto a posiciones políticas, valores, problemas u otros datos objetivos. Algunos ejemplos que ofrece, todos estadounidenses, son grupos de profesores progresistas a favor de la discriminación positiva, mujeres conservadoras, asociaciones en contra del control de armas, etc. Entre nosotros podríamos incluir otros, como los diferentes colectivos que se integran dentro de esa franquicia que lleva el nombre de 15 M, grupos de vascos o catalanes nacionalistas o no nacionalistas, consumidores, simpatizantes de partidos y un larguísimo etcétera. Como es sabido, sólo una minoría se adentra en campo contrario, en territorio hostil a sus propios puntos de vista. Y si se hace, siempre suele predominar la propensión a provocar, a enseñar las garras o a

ironizar sobre las posiciones de la mayoría. A los más agresivos de entre ellos se les ha dado el nombre de *trolls*. Son aquellos que entran como elefante en cacharrería en toda la plétora de coloquios que ofrecen las páginas web, insultando o utilizando descalificaciones gratuitas. Generalmente les ampara el anonimato, aunque no es extraño encontrarse a algunos de carne y hueso en los debates que siguen a las conferencias u otros actos públicos.

El ya mencionado Sunstein recoge algunas de las conclusiones de estudios empíricos llevados a cabo en diferentes instancias de deliberación. La más interesante es la que confirma que las distintas personas que se integran en estos enclaves deliberativos propenden a favorecer después de la discusión posiciones más radicales que aquellas que sostenían antes de la misma. Es lo que Sunstein llama la *ley de la polarización de grupo*. Por decirlo en plata, cuando grupos con posiciones similares se reúnen para «deliberar», se van jaleando o calentando mutuamente hasta acabar consensuando posturas más drásticas de las que cada uno de ellos hubieran adoptado antes de reunirse y sentarse a hablar. Aunque normalmente no concluyen nada, basta observar las tertulias políticas de algunos de los nuevos programas de debate televisivo que nos encontramos en los canales de extrema derecha de nuestro país. Suelen comenzar con afirmaciones fuertes, pero con el paso del tiempo y una vez expuestos cada uno de los tertulianos a la opinión de los demás, parece como si empezara una carrera por ver quién es el más radical de todos, el más sarcástico, el de la crítica –o la defensa, según el tema– más audaz y categórica. Y hay que imaginar al público que los contempla reafirmandose en sus posiciones, endureciéndolas, dogmatizándolas, para acabar yéndose a la cama plenamente reconciliado con sus prejuicios anteriores y en éxtasis emocional. Lo mismo podría decirse de las de izquierda, aunque lo cierto es que, hoy por hoy, sólo hay un par de programas en nuestra televisión generalista que se aproxime mínimamente a algo similar desde dicha perspectiva. Para el autor antes citado, que no estudia tertulias, claro está, sino reuniones de diferentes grupos de la sociedad civil, la polarización se produciría porque en estos enclaves actúan dos mecanismos que favorecen dicho resultado, el efecto de la influencia social sobre el comportamiento, y el deseo de la gente por preservar la visión que tiene de sí misma, su autoimagen.

Necesitamos que los que son como nosotros nos vean como miembros de la misma tribu, nos reconozcan como parte de la hermandad, del mismo modo que requerimos esa expresividad como un elemento imprescindible para afirmarnos en lo que somos, para sentar nuestra identidad particular.

Las consecuencias más relevantes de este estado de cosas es que favorece una mayor fragmentación social y, por ende, amenaza la estabilidad política, e incluso, en el caso de grupos fanáticos o fundamentalistas, propicia la propia violencia. Es bien sabido que internet se ha convertido también en un instrumento idóneo para ofrecer un hogar a los extremistas, un sitio donde su extravagancia o su radicalismo es escuchado y compartido por otros. La marginalidad a la que antes estaban expuestos deviene ahora en algo llevadero porque siempre pueden encontrar a quienes piensan como ellos y les reafirman en sus opiniones o actitudes. Lo cierto es que el uso masivo de internet refuerza esta tendencia a unir a grupos afines en torno a temas e informaciones que se aíslan de otros argumentos y posiciones diferentes de las de los suyos. Más que tenderse puentes entre las diferentes perspectivas, lo que resulta al final es precisamente lo contrario, que el debate público se organiza en un archipiélago de posiciones, siempre plural y crecientemente atomizado. En el próximo capítulo nos ocuparemos de ello con más detenimiento.

Lo que aquí nos interesa resaltar es que esta comunicación en enclaves no podría ser considerada como una deliberación propiamente dicha, ya que para ello «requeriría de un determinado nivel de desacuerdo» (Sunstein). Si no hay discrepancias sustanciales, un mínimo al menos, la deliberación carece de sentido. Sorprende, sin embargo, que en los grupos heterogéneos, donde hay un verdadero intercambio de posiciones y se enfrentan opiniones encontradas sí cabe hallar mejores resultados en lo referente a la posibilidad de introducir cambios en las preferencias de los participantes. Pero no cantemos victoria todavía, ahí también nos encontramos con una importante distorsión; a saber, que en ellas acaban teniendo una voz preeminente los grupos de mayor estatus socioeconómico, las personas más versadas en el arte de la conversación y con más recursos retóricos o más información. El requisito de la simetría e igualdad que debe acompañar a este tipo de prácticas se subvierte después una vez que se pone en marcha el proceso de intercambio dialógico.

A la vista de estos resultados, Sunstein hace dos observaciones que son bastante relevantes. En primer lugar, no ve ningún problema con la deliberación en enclaves si ésta sirve para dotar de identidad y reafirmar a grupos excluidos; a través suyo estos grupos adquieren conciencia propia y les faculta para empezar a actuar en una línea política. En segundo término, llega a una conclusión que debería merecer una consideración atenta. Si lo que hemos de buscar es una «adecuada heterogeneidad» en la conformación de los grupos, una predisposición a entendernos y el saber cuáles son las cuestiones sustantivas que merecen ser abordadas, lo que resulta imprescindible no es ya tanto el que toda postura sea tenida en cuenta, sea escuchada, «sino asegurar que ninguna posición sea tan extensamente oída y reforzada, que la gente sea incapaz de implicarse en una evaluación crítica de sus competidoras razonables» (2002: 193). O, lo que es lo mismo, evitar que la capacidad retórica o argumentativa de una de las posiciones eclipse a las demás. En un hipotético espacio público razonante y deliberativo, siempre mediado por intereses específicos que se trasladan sin esfuerzo a los medios de comunicación, las «opiniones» de los más poderosos encuentran un mayor eco que aquellas que representan a quienes tienen menor capacidad para dejarse oír.

Mucha comunicación, poca deliberación

Éste es precisamente el punto sobre el que Iris Marion Young (1996), una de las grandes filósofas feministas, focaliza su crítica, las *exclusiones* a que da lugar la supuesta racionalidad de los procesos deliberativos. Los estilos de argumentación dominantes serían un perfecto reflejo de las estructuras de poder social, y, en consecuencia, no una fórmula para «dar voz» a los excluidos sino un mecanismo más entre los que favorecen la marginalización. Ahora no ya por causas «estructurales», cuanto por la conexión existente entre poder social y formas de comunicación. La democracia deliberativa tiende a privilegiar el modelo de comunicación dominante entre las élites; deja fuera

las relaciones de poder que, de manera soterrada, siempre se incorporan en las situaciones comunicativas. La «razonabilidad» deviene así en una «construcción social». De ahí que, anticipando algo que después observará Sunstein, ese uso de la forma argumentativa-racional favorezca más a quienes ya están familiarizados con él. Más que aspirar a una democracia deliberativa –«racional», se entiende– deberíamos tratar de incorporar una «democracia comunicativa». En tanto que «democracia», debería ser lo más inclusiva posible de quienes se van a ver afectados por las decisiones y bajo condiciones de «igualdad y no dominación»; y el aspecto «comunicativo» necesariamente habría de incorporar otro tipo de manifestaciones no estrictamente «argumentativas», como saludos, narrativas, emociones, recursos retóricos, poéticos, irónicos, siempre mucho más accesibles a los representantes de grupos no elitistas. Además, «las personas no solamente escuchan, admiten y discuten la validez de las expresiones lingüísticas. Más bien, nos vemos afectados, de forma inmediata y sentida, por las expresiones del otro y por su forma de dirigírsenos» (1986: 462). Esto es evidente, el *body language* y el uso que hacemos de las palabras también impactan y provocan reacciones emocionales, no somos máquinas atentas exclusivamente a lo racional. Quien habla no sólo dice lo que quiere. Lo dice de una forma enfática, ofendida, excitada; el tono de voz cambia también el mensaje del estricto argumento, condiciona su carácter performativo. Quizá por eso inventaron los *emoticones* de los ordenadores, como un medio para acompañar elementos no estrictamente lingüísticos a las palabras cuando no se pueden oír, para sugerir emociones detrás de ellas.

Aquí nos encontramos, sin embargo, ante el problema de que, en efecto, todas esas manifestaciones comunicativas permiten una mayor inclusión de puntos de vista, pero romperían con el presupuesto de que la participación política que favorece la democracia deliberativa presuponga que las decisiones acabarán estando «mejor argumentadas». La inclusión de más voces nos asegura una mejor representación, una mayor inclusión, de las diferentes sensibilidades, pero no garantizaría necesariamente un resultado más «racional». ¿Qué diferencia habría aquí entre deliberación y comunicación política a secas?

Es cierto que en nuestra sociedad individualista el recurso a la deliberación, en sentido general, no técnico, es un hecho. Nunca se ha discutido tanto, privada y públicamente, ni se ha recurrido a tantas instancias en las que la predisposición al diálogo haya estado tan presente. Hay que pensar que la introducción de la Web 2.0 nos permite además una interacción casi permanente con personas de fuera de nuestro entorno inmediato. Vivimos en la sociedad de la comunicación constante, la conversación y el debate, pero no ya porque a través de él podamos acceder a una opinión más sustentada por argumentos, sino como el escenario idóneo para *exhibir* nuestras opiniones. Sin ese escenario el sujeto no tendría posibilidad de proyectar su propia originalidad, lo que lo distingue de los demás. Una sociedad individualizada requiere la posibilidad de crear entornos en los que impacten las pequeñas diferencias entre las personas, ya sean en la vestimenta, los gestos o en los matices de las opiniones que sustentan. Cada cual tiene su opinión y la defiende como parte de su identidad en tanto que sujeto con atributos propios y variados; como parte de su *libertad*.

La confirmación de los otros

La libertad comienza a entenderse así como la posibilidad de pronunciarnos libérrimamente sobre el mundo. No hay ya un mundo objetivo del que haya que dar cuenta, que *discipline* y condicione nuestra capacidad para expresarnos sobre él; ni, como estamos viendo, tampoco parece que a este respecto ayuden demasiado los procesos de deliberación racional. El sujeto siempre tiene una opción de *exit* si no le *gusta* la dirección que está adoptando la discusión; la fuerza de la razón que supuestamente emana de ella la percibe incluso como una coerción, como una limitación a su «libertad de opinión». Lejos de buscar esos elementos de referencia compartidos que permiten hablar de un «mundo común» que creamos y recreamos entre todos, lo que hace es precisamente lo contrario, «subjetivizarlo», individualizarlo, adaptarlo a cualquiera que sea la visión que adopte. En suma, la idea de verdad se cancela. Como bien dice

Adorno, «aparece la idea cómoda de verdad para nosotros, ya sea para todos o al menos para muchos», o, añadiríamos, «para mí» (2009: 514).

Un inciso. No cabe duda alguna de que muchas de las opiniones que circulan por nuestro espacio público no son opiniones «individuales» propiamente dichas. Como hemos visto, a mucha gente le gusta sumarse a la *communis opinio*, a la opinión de la mayoría –*Thirteen million Americans can't be wrong*, como dice el eslogan de un anuncio que recoge Adorno–; o bien a aquéllas del grupo «de modo de vida» –clase social, tribu urbana, opción política, etc.– en el que cada cual se siente inmerso, como los que acabamos de analizar bajo el rótulo «La deliberación entre afines». Y esto puede verse como una importante enmienda a la anterior afirmación de que hoy de lo que se trata es de tener una opinión *propia*. Pero esto es así sólo en apariencia, ya que la opinión común que hoy prevalece es precisamente ésa, que uno de los rasgos fundamentales de lo que debe ser una persona está en el disponer libérrimamente de sus propias opiniones, de ser libre para conformarlas como le venga en gana; esta es la *communis opinio*.

Son los otros, pues, quienes nos confirman en el subjetivismo que lo penetra todo. Casi podríamos decir que ésta es la pauta cultural dominante en nuestros días. Por eso algunos de mis alumnos se quedan perplejos cuando les suspendo por, digamos, reflejar erróneamente el pensamiento de Maquiavelo. «Pero es que ésa es mi opinión sobre Maquiavelo», replican con total sinceridad. Confunden así –como grandes sectores de la sociedad general, por otra parte–, *interpretación* –que presupone un conocimiento a fondo del personaje– con *opinión*. La omnipresencia de las encuestas contribuye a su vez a reforzar la idea de que las opiniones no precisan ser fundamentadas; uno elige en ellas a qué opción se adscribe en cada pregunta y ya está, no tiene que dar más explicaciones. Luego, cuando las ve publicadas, no percibe ninguna contradicción en las visiones del mundo tan dispares que proyectan. Ese mundo común que trasladan las acoge a todas, claro, porque ya ha perdido toda autoridad para ser de una única manera; es como a nosotros nos plazca que sea, aunque se trate de *hechos*, que, como ya discutimos al ocuparnos de Hannah Arendt, sí parece que deberían gozar del estatus de verdad.

Lo fantástico de vivir en una realidad en la que se ha cancelado ya toda

posibilidad de hablar en términos de verdad es que tampoco podemos decir que vivamos en la *mentira*. Quizá por eso mismo alguien como Harry Frankfurt (2011) encuentra nuestro mundo social dominado por lo que llama la «charlatanería», *bullshit*. Lo que distinguiría a la charlatanería de las mentiras es que estas últimas exigen que quien las dice esté al tanto al menos de que hay una realidad específica que es la que se trata de ocultar, y esto exige cuando menos tomársela en serio, saber que existe un mundo en el que los hechos son como son. El charlatán, por el contrario, despacha olímpicamente establecer la más mínima cautela hacia la objetividad del mundo. «No rechaza la autoridad de la verdad, como hace el embustero, ni se opone a ella. No le presta ninguna atención en absoluto. Por ello, la charlatanería es peor enemigo de la verdad que la mentira» (2006: 74). Azuzado por una sociedad que exige tener opiniones sobre casi cualquier cosa, hablar y pronunciarse sobre lo divino y lo humano, por falta de tiempo o por la razón que sea, el sujeto al final acaba sustentando sus opiniones a partir de una descuidada atención sobre la realidad, sobre prejuicios, frases hechas, de todo menos desde un enfoque cauteloso con lo dado. Más que vivir en un mundo de mentiras, para él viviríamos en el mundo de las «chorradas», que creo que es la mejor traducción de *bullshit*.

Al siempre ingenioso Alfred Hirschman (1995) podemos incorporarle a este debate porque subraya otra distinción que es fundamental, la que diferencia entre opiniones *fuertes* y opiniones *débiles*. Y la pregunta retórica que nos plantea es la siguiente: ¿es preferible estar firmemente convencidos de lo que sostenemos o, por el contrario, estar siempre abiertos a cambiar nuestra opinión si nos enfrentamos a otras más justificadas? No es una cuestión baladí, ya que en nuestra tradición intelectual la solidez de las opiniones se ha venido asociando siempre a la «firmeza, plenitud y coherencia de la opinión» de los mejores, mientras que lo propio de las masas sería su «indiferencia y falta de convicción», el disponer sólo de opiniones «ya hechas» (*ready made*), convencionales, o «instintivas» (*knee-jerk*). Su pretensión es darle la vuelta a este prejuicio y ubicarse en un punto medio entre estos dos polos. Lo importante, nos dice con sentido común, no es ya tanto el tener o no opiniones propias ni qué tan importantes sean éstas para conformar nuestra

individualidad, sino la forma en la que las hemos constituido, el cómo hemos llegado a adquirirlas. Cuanto más *autónomamente* las hayamos interiorizado, tanto mejor. En esto coincidiría con John Stuart Mill, quizá el primero que, muerto de miedo, supo lo que se nos venía encima con la sociedad de masas y la democracia, tan indisolublemente unida al «gobierno de la opinión», en la que predominarían aquellas no reflexivas, primarias, sustentadas sobre los «placeres de orden inferior». O con Alexis de Tocqueville, cuando se refería a la «tiranía de la mayoría», con su siempre presente tendencia a arrogarse la razón, a presentarse como el poder moral supremo. Y la consecuente presión sobre el sujeto hacia la conformidad con las elecciones de los muchos, la anulación del juicio individual diferente, la homogeneización de los gustos y la imposibilidad de imaginar algo distinto de lo dado, de lo que se nos ofrece como «normal».

En las opiniones, como en la distribución de bienes económicos, nos dice Hirschman, hemos de considerar el beneficio que tengan para el individuo junto al beneficio que proporcionen a la comunidad como un todo. Y para Hirschman hoy predominaría la idea de que en un bien como el de las opiniones propias rige el principio de que cuanto mayor sea su número y más fuertemente las sostengamos, tanto mejor. Desde una perspectiva colectiva la cosa cambia. Lo importante aquí debería ser su funcionalidad para fortalecer una sociedad libre y democrática. Para ello sería necesario «combinar estos desiderata –las virtudes de la individualidad, personalidad e identidad– con cualidades democráticas tales como apertura intelectual, flexibilidad, y la predisposición a apreciar un nuevo argumento, quizá incluso el placer de abrazarlo» (1995: 82). Las opiniones no adquiridas autónomamente no son de modo necesario la clave para la individualidad y el autorrespeto; importa más el modo y el proceso a través del cual nos convencemos de que aquellas que al final elegimos lo son por algo más que por puro capricho.

Con todo, la mayor o menor presencia de estas predisposiciones dependerá al final del nivel argumentativo de la vida pública de una sociedad, de los rasgos de su cultura política, de cómo se conforma su espacio público. Aquellas exigencias que la democracia deliberativa impone sobre los ciudadanos sólo las encontramos satisfechas, si acaso, en sociedades donde la

vida pública esté sintonizada a criterios de racionalidad comunicativa, al menos en un número suficiente de instancias; y, desde luego, en la esfera pública más general. Sin la disposición o la motivación para *arguing*, en vez de *bargaining*, o de la afirmación irredenta de las propias posiciones, es difícil que puedan asentarse dichas arenas o espacios de intercambio racional. Como ahora veremos, justo aquello de lo que precisamente carecemos.

El bazar de los disfraces

¿Qué ha trastornado tanto a los hombres? No las cosas, no las opiniones sobre las cosas, ¡sino las opiniones sobre cosas que no existen!

Friedrich Nietzsche, Göttliches,
allzugöttliches, en
Nietzsche zum Vergnügen, 2011

You don't want to come in contact with reality when you're here for a
fantasy

John D'Agata, Jim Fingal,
The Lifespan of a fact, 2012

Intermedio

Recapitulemos. La democracia no puede vivir sin libertad, sin imaginar que el mundo es contingente, que las cosas pueden ser también de otra manera, que lo vamos construyendo y reconstruyendo a través de nuestra *acción*. O, al menos, que todo lo que nos rodea es susceptible de ser ordenado a partir del diseño que *decidamos* darle entre todos. Si no, ¿para qué reclamar la participación de los ciudadanos en lo que nos es común? Como decíamos al final del capítulo II, ocurre, sin embargo, que aquello con lo que nos encontramos es justamente lo contrario. Parece como si fueran nuestras condiciones objetivas, los requerimientos sistémicos, los que nos dictan cómo hemos de organizarnos, cuál sea el rumbo que sigamos. El mundo de la libertad da así paso a una situación en la que las cuestiones propiamente políticas acaban planteándose

como problemas técnicos. No es ya la comunicación abierta y la libre deliberación lo que decide cómo hemos de vivir, sino las necesidades de reproducción del sistema. Hoy hemos despertado al convencimiento de que, en efecto, es la «historia» la que «nos hace», que ya no estamos al mando, que el margen de maniobra que nos ofrece un mundo tan complejo y tan reactivo a dejarse moldear por la acción humana es escaso. Carecemos del «lugar de la acción».

Ha hecho falta que ese sistema material tan complejo diera señales de fatiga, que enseñara sus disfuncionalidades, para que al fin cayéramos en la cuenta. Las recientes muestras de rebeldía de los *indignados* de distinto signo o país reflejan bien esta contradicción entre las dependencias de diferente naturaleza a las que estamos sujetos y la promesa de libertad que, lo queramos o no, siempre encontramos en el orden simbólico democrático. Su pacífica revuelta, espoleada quizá por la nueva menesterosidad y falta de expectativas que ha provocado la crisis, fue de carácter puramente *político*, y ha sacado a la luz la gran contradicción derivada de afirmar que nos autogobernamos, y descubrir a la vez que hemos sido arrojados a la más radical de las heteronomías. Su reivindicación de «¡democracia real ya!» iba claramente en esta línea, proceder a una crítica de la democracia realmente existente enfrentándola a sus «promesas incumplidas» (Bobbio). Fue un perfecto acto de desenmascaramiento, o, si se quiere, de escenificación plástica de que, en realidad, vivimos en la mentira.

También cabe entenderlo como un ejercicio de la política en esos momentos en los que, de repente y de forma excepcional, su curso ordinario se suspende y nos encontramos deliberando en libertad en la línea que nos sugería Hannah Arendt, compartiendo nuestras opiniones con otros y sin buscar otro fin que el propio entendimiento mutuo, tratando de ejercer exclusivamente nuestro «juicio político». Recordemos que para esta autora, la capacidad del juicio es la capacidad política decisiva, ya que nos permite trascender nuestra visión de meros espectadores incorporando de forma anticipada la posición de los otros. Nos habilita para un continuo adiestramiento en las virtudes del recíproco intercambio de perspectivas, de la intersubjetividad, la imparcialidad y la inmediatez; el poder arribar a una

instancia de espectador participante. Pero también porque *juzgar* implica acceder a una realidad en ausencia de un criterio de verdad frente al cual medir nuestra decisión; hacerse un juicio sobre algo es bien distinto a limitarnos a aplicar un conjunto de reglas, como ocurre con el conocimiento científico-técnico.

Lo más interesante de este fenómeno asociado al 15-M fue, sin embargo, su efecto inmediato. A decir de algunas encuestas, una amplia mayoría de la población apoyaba el diagnóstico básico de estos grupos, el secuestro de la vida política por parte de los grandes partidos y la reducción de la democracia a un ritual vacío orquestado por ellos y los medios de comunicación. Pero a la vez, y eso es lo fascinante, la inmensa mayoría de los ciudadanos siguió otorgando su apoyo al sistema de partidos tradicional poco después en las siguientes elecciones. Quizá por el horror al vacío, el vértigo que significaba la suspensión de la garantía de un «orden», por su dimensión *utópica*. Seguramente porque nos sabemos presos ya de este «sistema» y bastante tenemos con evitar sus consecuencias sociales y políticas más dramáticas. Las utopías las vamos ingiriendo con precaución, como especias exóticas con las que espolvoreamos el plato principal, el pragmatismo.

El caso es que todo es reconciliable en este mundo nuestro en el que pensamos una cosa y hacemos otra, o somos capaces de pensar dos cosas incompatibles entre sí. A esto último George Orwell le dio el nombre de «doblepensar» *-doublethink-*, el «poder, la facultad de sostener simultáneamente dos opiniones contrapuestas, dos creencias contrarias albergadas a la vez en la mente». Y añadía que para ello es imprescindible «decir mentiras a la vez que se cree sinceramente en ellas, olvidar todo hecho que no convenga recordar, y luego, cuando vuelva a ser necesario, sacarlo del olvido sólo por el tiempo que interese, negar la existencia de la realidad objetiva sin dejar ni por un momento de saber que existe esa realidad que se niega» (1977: 214).

Como veíamos en el capítulo anterior, ésa es precisamente la característica del «gobierno de la opinión», el lugar donde se enfrentan las opiniones y a la vez nunca chocan, jamás producen un resultado dialéctico generador de una síntesis; «conviven» como si lo más normal fuera que se

puede afirmar una cosa y la contraria sobre algo. Y el mejor ejemplo de esto nos lo encontramos en algunos programas de «debate», como *La noria* de Telecinco, donde el telespectador puede ver a las *mismas* personas aplaudiendo a rabiar a un tertuliano que dice blanco y luego, con el mismo énfasis, también a otro que dice negro sobre el mismo tema. Y cuanto más «convicción» ponga el interlocutor tanto más estruendosos serán los aplausos. Da igual, el principio de no contradicción hace años ya que no rige. Quizá, porque se opone al nuevo concepto de libertad que domina en nuestros días, la posibilidad de decidir cómo son las cosas; éstas son como a cada cual le parece que sean. Ante una realidad cuya *verdad* es administrada por los expertos y gestores y se parcela en innumerables áreas de especialidad, el concepto de libertad asociado a lo político se sublima a través de la *mera* opinión, que se proyecta tanto sobre la política como sobre cualquier otro campo de lo social. Tal es la añoranza de que el mundo pueda ser también de otra manera y de que cada uno de nosotros pueda impactar sobre él.

Donde se negocia el mundo común

Recordemos también que fue en la antigua Grecia donde surgió esa «extravagante» idea de que todas las opiniones valen lo mismo. En un momento en el que aún no existía la concepción de los derechos individuales, algo que no aparecerá hasta el liberalismo, lo que la fundamentaba era de sentido común. Ser miembros de la polis significaba estar inscrito en una realidad compartida sobre la cual todos se podían pronunciar en igualdad de condiciones porque era *experimentada por todos por igual*. No hacía falta confirmar los hechos, los conocían directamente. Se sabía quién era Sócrates y que su madre fue una comadrona, quién actuó cobardemente en esta u otra batalla, los vicios y virtudes de cada cual. En una sociedad cara a cara –lo que Michel Foucault (1992) llama el «sueño rousseauiano»–, la «precisión» que hoy exigimos a los hechos allí se daba por supuesta, aunque se mezclaran con las opiniones –«las palabras sobre los hechos»–. Y era una sociedad donde la

acción política nunca era posible en aislamiento, siempre se representaba en lo público porque se participaba en ella sin intermediaciones. El espacio público, el ágora, lo era en sentido literal, el lugar físico donde todos se encontraban y deliberaban sobre lo común amparándose en una plena libertad de habla y expresión.

Hoy, sin embargo, lo político está, como es lógico, sujeto a una multiplicidad de *mediaciones* que conducen también a una pluralidad de formas de representárnoslo y de acceder al conocimiento de lo que ocurre. Ya no existe la experimentación ni la observación directa del mundo común, ni mucho menos aún la participación conjunta en él. Aparte de aquello a lo que tenemos un acceso directo, el único reflejo de la realidad es el que nos transmiten los medios de comunicación. Y, como sabemos, lo que de ellos extraemos es polimorfo, contradictorio, tendencioso; y también fugaz, provisional, interrumpido. Estamos lejos aquí de la inmediatez de la experiencia de la realidad vivida, y de la estabilidad en la conformación del tiempo en el mundo de las comunidades tradicionales. Ahora aquélla se nos presenta siempre filtrada y, casi en todos los casos, «opinada». La parte que se corresponde con las noticias propiamente dichas —«La prima de riesgo sube 30 puntos en una mañana»— es mínima comparada con las que, por decirlo en lenguaje luhmanniano, se corresponden con «observaciones de segundo orden» —«El gobierno sostiene que la subida de la prima de riesgo le obligará a hacer nuevos recortes»—. En otras palabras, casi toda la información consiste en proporcionar la observación de observadores que observan lo que ocurre. Observamos al gobierno observando —y reaccionando— a la subida de la prima de riesgo, pero también las observaciones sobre el mismo tema de la oposición, los expertos y otros que entran en cascada a pronunciarse, a opinar, sobre dicha noticia.

Perdonen este lenguaje tan poco habitual. Adonde quería llegar es a que, al final, el *hecho* casi desaparece detrás de tanta observación recursiva, porque las noticias se fijan más, a la postre, en cómo se opina o se reacciona a los hechos que en los hechos en sí mismos. La consecuencia es, como se pueden imaginar, que son «las palabras sobre los hechos» las que al final acaban poseyendo el carácter de «realidad», no los hechos en sí. El *espacio público*,

al menos en su dimensión política, deviene así en un campo de lucha por hacerse con la hegemonía sobre lo que sea la realidad, que *nuestra* observación sea la que al final se imponga. En eso y no en otra cosa consiste el *spin* y el *contra-spin* y cualquier otra pretensión por «enmarcar» lo que acontece. Eso en sí mismo no tiene nada de malo. Ya dijimos que la «realidad objetiva» no se abre a una fácil intelección, lo importante es, en todo caso, que aquélla no sea suplida por la pura ficción o que exista la posibilidad efectiva de hacer frente al engaño y la mentira. O, y esto es lo decisivo, que los grandes poderes económicos y sociales –cuando sus intereses se traducen a imágenes del mundo que lo racionalizan y encubren– puedan ser compensados por una presentación de la realidad alternativa. Y, como dijimos al final del capítulo II, porque nuestra opinión sobre lo que ocurre alcance una mejor intelección mediante instancias de deliberación pública con capacidad efectiva para «limpiar» distorsiones y preferencias, dejar brotar alternativas a lo que se nos presenta como *necesario*, y controlar desde abajo a los actores políticos.

El espacio público es, en definitiva, el lugar donde se negocia el mundo común. Es aquí, por lo tanto, donde se juega la batalla por intentar que, junto a las de los grandes intereses sociales y políticos, puedan acogerse también otras voces. No puede aludir ya, como es lógico, a esa ubicación inmediata donde cuanto acontecía se «experimentaba por todos por igual», porque no deja de ser una abstracción a la que es difícil ponerle rostro. Por un lado apunta a la idea de *escenario*, el lugar con la capacidad de recoger todas las miradas, al que potencialmente todos podemos acceder como espectadores. Ahí se *escenifica* lo común, lo que compartimos y, por tanto, se diferencia claramente de lo privado, aunque eso no significa que sólo se asomen a él las cuestiones públicas, las que nos afectan a todos, lo que tiene que ver con lo político, por ejemplo. Pero asume también los rasgos de una «esfera de comunicación», del conjunto de relaciones comunicativas que se enhebran a través de los innumerables foros o medios en los que se debaten o ventilan cuestiones públicas y son más o menos accesibles a la ciudadanía general. El que se abran a un mayor o menor conocimiento depende, desde luego, de que los medios tradicionales les doten de un mínimo de resonancia. No en vano,

ellos son quienes tienen la llave maestra para entrar en dicho escenario.

Por otro lado, el espacio público designa también a un actor colectivo, a un sujeto, al *público*. Cuando todo ese conjunto de diferentes opiniones, voces, ruido, en que consiste la esfera de la comunicación se condensan al final en una pauta mínimamente consolidada, le damos el nombre de *opinión pública*. Ésta –así, en singular– acoge al común denominador del pluralismo de las opiniones, aquello en lo que un suficiente número de ellas puede converger. Hoy en España lo han conseguido respecto de algo muy concreto, el desprestigio de la política y los políticos, pero se le pueden atribuir otro tipo de posicionamientos ante distintos temas siempre presentes en la vida política –escándalos de corrupción, tendencias electorales, apoyo o crítica al gobierno de turno, etcétera–. La opinión pública permite que los actores políticos puedan «observar cómo son observados» (Luhmann, 2000: 312) y actuar en consecuencia; ver si sus «escenificaciones» –por no aludir a sus manipulaciones– alcanzan un determinado efecto o no, y, en consecuencia, cuáles serían los cambios que habría que introducir en la estrategia de comunicación: si conviene cambiar de enmarque, si es o no eficaz la narrativa de la que se valen, si un determinado miembro del gobierno o un líder de la oposición se han «quemado», etc.

Más que los datos de la «realidad», lo que fundamentalmente les preocupa es cómo impactan esos datos fácticos sobre la conformación de la opinión pública, en particular a quienes, como vulgarmente se dice, «gobiernan con encuestas». Al final casi todos lo hacen. Más importante que enmendar un determinado problema cuando éste aparece es ver cómo ocultarlo, cómo prever las reacciones, cómo crear otros «acontecimientos» o decisiones que llamen la atención y sirvan como cortina de humo, cómo lograr que sus interpretaciones calen poco a poco. Y ya sabemos que eso tienen que hacerlo en competencia con la oposición, que tratará de poner todo de su parte para conseguir frustrarlo, para que su visión de las cosas sea la que los ciudadanos acaben «comprando». Desde luego, el punto fundamental es que estos ciudadanos estén lo suficientemente *distráidos* como para que no sean ellos quienes lleven la iniciativa. O los propios medios, siempre encantados de poder desenmascarar o, en su caso, de echar una mano cuando se trata de

defender a los grupos políticos afines.

La cuestión fundamental aquí es ver hasta qué punto este espacio público satisface los requerimientos normativos que supuestamente lo informan. Es decir, tenemos un escenario, un conjunto de redes de comunicaciones, un público, que no se han conformado de una determinada manera –al menos en una democracia– porque sí. Su objetivo es el control permanente sobre los que ejercen el poder; facilitar el acceso a las informaciones imprescindibles para orientarse en la vida de la sociedad y dotarla de sentido; asistir al intercambio de opiniones y(o) participar en ellas. Y hacerlo sin exclusiones, permitiendo también la entrada a sectores de la opinión pública informal, las organizaciones cívicas y, en general, a cuantos desde fuera desean influenciar, evaluar y criticar la política. Los dos grandes ideales a realizar aquí son, pues, el de la transparencia y el de la deliberación más o menos racional, ambos siempre precarios.

Lo adecuado es, desde luego, que el espacio público esté libre de interferencias de poderes políticos y económicos, que sea capaz de acoger a la máxima espontaneidad social. Lo malo es que, como en todos los ideales, siempre tenemos el problema de saber cuándo se encuentran *suficientemente* realizados. Depende, por tanto, y como hemos visto, de qué entendamos por deliberación, de cuáles sean las exigencias deliberativas con las que podemos darnos por satisfechos, así como del grado y la calidad argumentativa que observemos en nuestra cultura pública. Pero también de la robustez que posea la sociedad civil en su capacidad para problematizar y procesar públicamente todos los asuntos que afecten a los ciudadanos. De poco sirve una conformación de voluntades democrática si no tiene los adecuados canales de expresión institucionalizados constitucional y jurídicamente. La existencia de esos procedimientos no garantiza, sin embargo, por sí misma la «conformación informal» de opiniones. Unos y otros se requieren mutuamente en un juego conjunto. Por utilizar una metáfora que parece adecuada al tema, la energía liberada por los procesos comunicativos precisa de conducciones que eviten pérdidas y favorezcan su eficaz transmisión a todos los sectores sociales; de poco sirven, sin embargo, esas conducciones si la energía destinada a pasar por ellas desfallece o es incapaz de regenerarse.

Nuestra tesis es que tenemos un problema tanto con las «conducciones», casi exclusivamente reducidas al sistema de los medios de comunicación, como con la fuente de energía, los ciudadanos, poco atentos en general a lo que debería concernirles. Esto es posible que esté cambiando con la crisis, pero hasta ahora, y a decir de las encuestas, ha sido siempre la pauta en nuestra democracia. No se trata aquí de hacer un elenco de qué es lo que no funciona. Pero hay síntomas preocupantes. Veamos algunos.

La política como espectáculo

Cierre un instante los ojos y piense, por ejemplo, en Barack Obama. Ábralos. ¿Qué ha visto? Probablemente una de tantas escenas del presidente americano durante la campaña electoral, en alguna entrevista formal o en algún acto de Estado; o bien, otra de las miles en las que aparece, distendido –e incluso bailando–, en algún *show* en la televisión. En el primer caso habrá elegido inconscientemente esas imágenes porque forman parte de la dimensión más mediática de la política, aquello que la hace atractiva y la dota de un valor en sí misma con independencia de cómo sea reflejada. Una campaña electoral, con toda su competitividad, los rituales de masas, la indefinición del resultado, es (casi) siempre entretenida y tiene audiencia garantizada. También una cumbre de jefes de Estado o similares. En todos estos supuestos es la propia atracción de estas manifestaciones de la política la que llama a los medios, que la reflejan encantados.

Si por el contrario las imágenes son las propias de la aparición de este personaje en un *show* televisivo o similares, estaríamos ante el caso contrario. En estas situaciones son los mismos políticos quienes se prestan a entrar en la lógica del entretenimiento de masas. En el primer supuesto son los medios quienes parasitan los acontecimientos políticos sugerentes o importantes, en el segundo ocurre lo contrario: es la política la que se adapta a las necesidades de comunicación formal de los medios, muy en particular las de la televisión. En un caso estaríamos ante ejemplos de algo que podemos llamar «política

seria y atractiva», en el otro ante formas de «entretenimiento político», *politainment* o *infotainment*. Esta última dimensión es la que aquí nos interesa, ya que cuando hablamos de la política como espectáculo estamos haciendo referencia a la creciente dependencia de los actores políticos respecto de toda la fanfarria que acompaña a la industria del entretenimiento de masas. Y la tendencia en nuestros días va, precisamente, en esta dirección, en la cada vez más acusada subordinación de lo político a estos requerimientos de la cultura del espectáculo.

La razón es bien sencilla. Como ya sabemos, no hay más realidad que la que aparece en los medios. A ellos compete instituir y desplegar el escenario en el que se representa casi toda la vida de una sociedad. Bajo las condiciones de una fiera competición por «aparecer» en este espacio, por gestionar la «economía de la atención» pública, los actores políticos no tienen más remedio que abrirse un hueco y hacerse presentes en él. Salvo en situaciones de excepción, el escaso valor como entretenimiento o espectáculo de la política democrática hace que su presencia pública deba desenvolverse hoy en competencia con toda una industria dedicada a fomentar la «excitación» y el esparcimiento bajo las condiciones de una permanente rivalidad por aumentar las cuotas de audiencia. La consecuencia es, o bien la creciente eliminación de los programas de debate político, o su reducción a las necesidades del nuevo lenguaje. En ese mundo vende considerablemente más un programa de entretenimiento cualquiera que un «aburrido» debate parlamentario.

El resultado es, desde luego, el ejercicio de una política menos discursiva y mucho más emocional; menos cerebral y más atenta a lo retórico; una política que pierde densidad abstracta y se imbuye de la ligereza de lo cotidiano. Pero sirve también para popularizar y extender valores y significados que, si no, serían del consumo exclusivo de determinadas élites sociales. Lo político se acerca así a ciudadanos «relajados», que desde su sillón contemplan, casi sin solución de continuidad, el desfile más o menos frívolo de políticos, muchas veces mezclados con otros famosos, o la discusión, casi siempre vociferante y banal, de opinadores de todos los colores. El *talk show*, las tertulias, forman parte de un espectáculo sobre el que proyectamos nuestras propias discusiones privadas sobre lo público, y

que luego sirven a su vez para alimentarlas.

Los políticos y sus asesores de imagen saben que todas estas dimensiones son ya imprescindibles. Hoy y en el futuro inmediato no hay liderazgo si aquéllos no consiguen acoplarse a estas nuevas lógicas, ya sea mediante intervenciones de calculada frivolidad, o acentuando lo personal y emotivo. Y hay versiones para todos los gustos. Desde la «proximidad» mediática que despliega un Obama hasta esa especie de centauro de presidente-*anchorman* que nos encontrábamos en el Hugo Chávez del programa *Aló, Presidente*, o la campechanía de George Bush. El éxito relativo de unos y otros pasa, en todo caso, por una adecuada adaptación a este nuevo escenario del cotidiano consumo de esparcimiento. Quien fracasa en su intento por estar ahí presente pierde pie en la lucha por conseguir la atención popular.

Los asesores mediáticos, esos a quienes tanto temía nuestra Hannah Arendt, se conocen todos los trucos al dedillo, y gran parte de sus esfuerzos van dirigidos a adaptar la imagen de los políticos a los requerimientos de esta nueva cultura. Con Mariano Rajoy lo tienen difícil, pero Soraya Sáenz de Santamaría ya hizo un posado interesante en un dominical. Lo más apreciado es cuando «se sinceran», hablan de cosas distintas a la política, cuando son *auténticos*. Entre nosotros no es demasiado habitual porque siempre están pensando que, en el fondo, van a pillarlos por otro lado, pero en los países de nuestro entorno está a la orden del día. Les baja de su pedestal, les «democratiza», les permite fingir que ellos también son parte de la masa, o, como dirían los estadounidenses, *middleclass*. En estos momentos de crisis está claro que tienen que representar otro papel. Pasan de la comedia al drama. No está la cosa para bailes o risas. Caras serias, voz engolada. Mirada y gesto responsable. Y, lo más importante, empatía. Hay quienes lucen mejor en una cosa que en otra –Zapatero daba mejor en situaciones de comedia y Rajoy en las de drama, si es que da bien en algún género–, pero los hay multifuncionales, como el ya tan referido Obama. Lo peor, como está pasando con nuestra clase política durante la crisis, es encerrarse en la seriedad, no hacer de ella parte del espectáculo. Porque uno de los valores fundamentales de la política de hoy, la *credibilidad*, se gesta en gran medida en estas estrategias por aproximarse a ciudadanos que sólo se reconocen ya dentro de

estos lenguajes mediáticos de una sociedad de masas. Curiosa paradoja, para que lleguemos a apreciar a los políticos necesitamos verlos en su cara más hipócrita, disfrazados de «personas normales».

Sin embargo, esta fusión de política junto con la inmensa industria del entretenimiento y la diversión en algunos lugares acabaría teniendo un sorprendente efecto sobre la política. El modelo a este respecto es la Italia de Silvio Berlusconi, donde el propietario de los principales medios llegó a ser también primer ministro. Pero es obvio que no se dio solamente allí. El resultado fue la progresiva infantilización, «idiotización» y despolitización de la sociedad, que se convirtió en una sociedad de la *distracción*, en su doble sentido, el de esparcimiento y el de la falta de atención, sobre todo en lo que debiera importarnos como ciudadanos. Y el reflejo de ello se resume maravillosamente en un grafiti de Carlos Motta: «Me gusta cuando votas porque estás como ausente». El caso es que el escenario público se llenó de trivialidades; se fomentaron los tópicos y todo lo que alimenta el morbo.

Lo malo es que, por el camino, estas lógicas del espacio público televisivo acabaron colonizando al final a la discusión política misma e impidió el desarrollo de una cultura pública crítica y exigente. Poco a poco consiguieron laminarse así las fuentes que mantenían vivo lo poco que quedaba de la cultura política tradicional, casi de la cultura a secas. Y con ello se dio un paso de gigante hacia la desaparición en nuestros sistemas políticos de una pausada y reflexiva argumentación pública, provocándose asimismo el aumento del cinismo y la hipocresía. Aquí sí que cobra relevancia eso que dijera Friedrich Nietzsche en su día: «pertenece a una época cuya cultura está en peligro de sucumbir a los medios de la cultura» (1980: 516).

El actor sobre el escenario

Al despliegue de este estado de cosas contribuyó también, claro está, la disminución del papel de la prensa escrita en la conformación de la opinión, con el consiguiente aumento de los medios visuales sobre los impresos, —con

una televisión, además, multiplicada en su capacidad para acoger todo tipo de canales–; el hermanamiento entre publicidad, propaganda y políticas de imagen, lo que Jürgen Habermas llama la «redefinición de las cuestiones políticas en categorías de la publicidad» (2008: 186); la progresiva simplificación en los análisis, cada vez más esquemáticos –con artículos y columnas crecientemente menguantes–, y un enfoque más sintonizado hacia el sensacionalismo y el negativismo que hacia la búsqueda de la objetividad y la opinión serena. El fin no es ya contribuir a fomentar el desarrollo del juicio político, sino «impactar», irritar la realidad para extraer de ella lo que fomenta la excitación, el asombro, el escándalo; hacer brotar la disputa, el conflicto, algo cada vez más difícil dada la tendencia de los partidos a converger sobre el centro. A medida que las alternativas *reales* entre propuestas políticas se van desvaneciendo van acentuándose también las discrepancias en «lo simbólico». La máxima que puede aplicarse aquí sería la siguiente: a menor distancia ideológica más crispación. Cuanto más se tratan de ubicar todos en el centro del espectro político mayor es la necesidad también de «diferenciarse», de cobrar un perfil propio. Y esto lo encontramos, casi en clave de farsa, en la escenificación sistemática de campañas de desprestigio personal del adversario que proliferan en Estados Unidos.

Aquello de lo que Habermas abominaba, que el ciudadano se trasmute en un mero *consumidor* de noticias, diseñadas además al efecto, hace tiempo que ya se ha producido. La pasividad que muestra este ciudadano correlaciona bien con lo que se le oferta. Y dado que (casi) nadie se le dirige como si de un interlocutor racional se tratara, tampoco siente que haya de comportarse como tal. Según estudios empíricos, el alto consumo televisivo, más generalizado entre clases medias-bajas, favorece la despolitización e incentiva actitudes privatistas, de apatía, desapego y desconfianza hacia los políticos como un todo. Con el peligro de que son presa fácil para los líderes populistas, una de cuyas características es, precisamente la rebelión frente a las élites dirigentes, políticas y económicas –y la prensa seria–, su apelación a «lo auténtico», y a erigirse en representantes del «hombre común». Pero, sobre todo, la comunicación llana y directa, simple y accesible a cualquiera.

Por cambiar de enfoque, y como bien dice Bernhard Peters, el problema

más general hay que verlo en la misma «estructura triádica» de la comunicación pública: gobierno, oposición y público. Como observábamos arriba, los distintos interlocutores se comunican entre ellos para convencer al *público*, no para convencerse entre sí (2007: 199 y ss.). Y, podríamos añadir: aunque no lo parezca, el destinatario de sus interacciones no es nunca quien lo parece, el adversario –¡otro engaño! –, sino siempre y necesariamente el público. Quienes «deliberan» ante los ojos de la ciudadanía no lo hacen, por tanto, para argumentar entre ellos y eventualmente llegar a un consenso sobre algo. No hay un diálogo racional entre los políticos, no puede haberlo, porque en ningún momento está presente el potencial para alcanzar un acuerdo o para que su elocuencia impacte sobre el otro. Lo que nos encontramos, en consecuencia, es un simulacro de deliberación en la que el incentivo reside más en la diferenciación que en la convergencia, en buscar la uniformidad hacia su propia tropa y sus simpatizantes –la cohesión hacia dentro– que el acoger o intercambiar razones con quien se tiene enfrente. Tanta actividad comunicativa es puramente instrumental para escenificar y captar la atención del público en torno al perfil o el rol que deseen transmitir. Como en el teatro, cada acto está pensado para que la audiencia «suspenda la incredulidad» y se deje llevar por la trama, las historias que el actor (*hypokrites*) político va improvisando para seguir manteniendo al público entretenido y a su favor.

Gran parte del escepticismo hacia la política deriva, precisamente, de la capacidad del ciudadano medio para abandonar la credulidad en cuanto capta que el grueso de lo que se le escenifica es más representación que otra cosa. Pero también cuando empieza a dudar de que quienes ponen el tablado, los medios, no se limitan a ser la cadena de transmisión entre ciudadanía y clase política. No sólo diseñan muchas veces el *script*, sino que entran continuamente en una relación parasitaria mutua con aquélla. Y, con las excepciones de rigor, se imbrican también de forma poco transparente con los grandes intereses económicos o con *lobbies* de distinto signo. El caso que se ventiló recientemente en el Reino Unido sobre las oscuras conexiones entre el conglomerado mediático de Rupert Murdoch y el ex *premier* Tony Blair y el propio David Cameron atestigua lo lejos que aún estamos de introducir claros criterios de separación entre cada uno de estos intereses, y lo difícil que es

sustraernos a la sospecha de todo tipo de confabulaciones. La superposición de intereses privados y medios de comunicación se ha visto favorecida sin duda por la creciente concentración de los grupos mediáticos, más predispuestos a dejarse guiar por consideraciones de rentabilidad que por ejercer su labor de crítica. Como dice Ignacio Ramonet (2003), han olvidado ya que son el cuarto poder al convertir la información en mera mercancía. Mercancía, además, que se ofrece cada vez más de forma gratuita al entrar en competencia creciente con internet y su apabullante oferta. Y para aquellos que no pueden sostenerse por quedarse al margen de los grandes grupos mediáticos, mantener su independencia respecto de grupos u organizaciones de interés económico bajo estas condiciones de espantosa crisis del sector ha devenido cada vez más en una tarea imposible, casi titánica.

Con todo, si no podemos confiar en los medios por sus múltiples lazos con esa red de intereses tan opaca, ni tampoco lo hacemos –ya desde hace tiempo– en los políticos o la política, ¿qué nos queda? Todas las respuestas, todos los ojos se dirigen ahora a internet como la gran esperanza blanca, el nuevo Eldorado para la digna supervivencia de la democracia.

La nueva comunidad virtual

No es fácil saber cuál es el aspecto de la vida social más afectado por la revolución introducida por las nuevas tecnologías. Es una decisión que seguramente habremos de dejar a los investigadores del futuro. Sí es cierto, sin embargo, que desde el horizonte actual todas las miradas se dirigen a internet. En ello coinciden prácticamente todos los observadores, aunque no haya un acuerdo claro a la hora de definir qué es lo que hace a este invento tan especial. Quienes nos dedicamos a las ciencias sociales tendemos a poner el acento no tanto en lo que significa internet como fuente casi ilimitada para acceder a la información o a lubricar y facilitar la comunicación social en general, cuanto en su dimensión en tanto que *espacio* o *comunidad*, que funciona de forma paralela a las comunidades o espacios no virtuales. Es la ya

clásica distinción entre internet como instrumento, el uso que hacemos de este medio en empresas o en el ámbito privado para comprar, informarnos, comunicarnos puntualmente con alguien, etc., y su utilización como *ciberespacio*.

En la primera dimensión internet aparece como uno de tantos inventos que nos permiten *potenciar* prácticas que desde siempre se llevaban a cabo, facilitándolas, haciéndolas menos costosas y accesibles. Lo característico de la segunda, por el contrario, es que ha dado origen a una nueva forma de comunidad a través de la creación de redes fuera de espacios nítidamente delimitados en los que la dimensión territorial está del todo ausente. Hablar aquí de «espacio» no deja de ser irónico, ya que su rasgo más característico es, precisamente, su «desespacialización», el poder traspasar todos los límites geográficos conocidos. Es, sin embargo, un «lugar» de encuentro, como ocurre en las así llamadas «redes sociales», pero también en todas las demás páginas webs en las que «coincidimos» con otros –o los buscamos– y nos comunicamos con ellos.

La aparición de la Web 2.0, con sus inmensas capacidades para la interacción permite hablar así de una nueva comunidad, una comunidad virtual con rasgos propios, diferentes de los ya característicos de las interacciones cara a cara –la «comunidad», en su sentido técnico de *Gemeinschaft*–, o las más abstractas de la «sociedad» o *Gesellschaft*, por valernos de la famosa distinción de Ferdinand Tönnies. Ha creado una nueva forma de sociabilidad, aunque no sepamos bien todavía cómo conectarla a los dos tipos ideales anteriores. De la «sociedad» parece tener en común la «frialidad» y la «distancia» del tipo de comunicación que genera, muchas veces anónima; también la «voluntariedad» de las conexiones, menos dependiente de vínculos en los que uno nace; no es *adscriptiva* como suele ser el caso de la *Gemeinschaft*. Pero esto sólo es así en parte. Muchas de las comunicaciones dentro de esta comunidad virtual sirven para dotar de una mayor consistencia, pregnancia y durabilidad a vínculos *intensos* –de amistad, sentimentales, de afinidades–, algo que antes, por separación geográfica u otras razones, se perdían en el devenir de la vida. La inmersión en los nuevos espacios que nos ofrece la web no prejuzga, pues, el grado de intensidad que hayan de tener los

contactos, y por eso mismo tampoco se subsume claramente dentro de una u otra categoría. Constituye una nueva forma de sociabilidad, un *tertiusgenus*, cuyo rasgo más característico puede que sea el facilitar la vida social en tiempos del individualismo, aunque a la postre contribuya a potenciarlo. Eso sí, a un individuo *deformado*, incapaz de *ser* sin su conexión a otros sujetos en red a los que va informando casi en tiempo real de cuanto va aconteciendo en su vida.

El diagnóstico que habitualmente se hacía de la sociedad informacional, sujeta a una cultura banal y sin raíces, era el detectar en ella una dialéctica entre dos poderosas fuerzas, la más «ligera» de la cultura de la globalización comercial, eso que Benjamin Barber (1995) calificó como *Mc-World*, y la más «densa» de las fuertes ligazones identitarias, la *Yihad*, por seguir con la distinción de este autor. Cuanto más nos enfrentamos a la ligereza del mercado y de la comunicación global –ésta era la tesis–, tanto más precisaremos compensarlo con los vínculos fuertes asociados a la religión o a otras identidades «pesadas», aquellas que nos arraigan en el mundo. La realidad de la puesta en práctica de las comunidades virtuales ha provocado, sin embargo, que no tengamos que caer fatalmente ni en una ni en otra de estas opciones. Ambas pueden ser digeridas de forma simultánea, como cuando nos conectamos con grupos que compensan nuestras necesidades de «pertenencia» a asociaciones en una determinada red de personas que comparten nuestros rasgos identitarios específicos, ya sean éstas grupos religiosos, de nacionalistas radicales o de militantes de extrema derecha. Virtualmente conseguimos sublimar así nuestra «necesidad de comunidad», del mismo modo que ello no excluye nuestra participación en otras redes que satisfacen las demandas del hiperconsumo o de la cultura popular de la sociedad globalizada, o nos facilitan nuevas formas de comunicación lúdica, como entrar en chats buscando pareja o encuentros sexuales, o comentar un partido de fútbol. En cierto modo puede afirmarse, pues, que se superpone a otras formas de sociabilidad, con independencia de su «calidez» o frialdad. Pero, al mismo tiempo, no equivale exactamente a ellas. El hecho de que el punto de conexión sea el individuo y que sea él quien establezca los contactos o «se vincule» a una u otra comunidad virtual, pone el acento y desplaza la carga de

la pervivencia de las mismas en el compromiso, más o menos laxo, sobre quienes se unen a ellas, sobre cada sujeto. No hay comunidad virtual sin continuidad y sin la existencia de un núcleo de personas activas que contribuyen a su mantenimiento, y eso las diferencia también de las formas de sociabilidad que beben en el paradigma anterior. Su rasgo distintivo parece ser el facilitar redes comunicativas bajo el modelo de las «afinidades electivas». Cada cual elige a sus «vecinos» de la red, del mismo modo que en ella cada uno puede desempeñar el rol que le venga en gana, o el grado de anonimato que desee, con lo que ello significa para potenciar una continua reinención del yo.

Lo más sorprendente de algunas de estas comunidades –y esto es lo que aquí nos interesa– es, sin embargo, la nueva dimensión de que ha dotado a la relación entre realidad y virtualidad. Puede que aquí se encuentre el aspecto más revolucionario y asombroso de esta nueva «sociedad» emergente. Si uno observa, por poner un ejemplo, la influencia de las redes sociales en el comportamiento de muchos usuarios, llega enseguida a la conclusión de que ya casi se ha convertido la vida en virtual y lo virtual en real. Más que la vivencia inmediata de algo parece que importa su reflejo en la red. Sobre todo entre los más jóvenes, se «vive» para poder dejar constancia de ello ante los «amigos» con los que se interacciona en internet. No importa tanto la experiencia de algo, sino la forma en la que después será plasmado –mediante fotos o comentarios– en su página; y esto, la comunicación de la experiencia, es anticipado en el mismo momento en el que es vivida. Es un tipo de acción muy similar al de tantos turistas que parecen más interesados en fotografiar monumentos o paisajes que en contemplarlos. De forma similar, la gente prefiere sincerarse más en el chat que en persona, con lo cual se crean nuevas pautas de sociabilidad que son completamente distintas a las de épocas anteriores. Por no hablar de la facilidad con la que se entra en nuevas relaciones a través de un mero clic del ordenador. Al final, la vida tal y como la veníamos entendiendo es secundaria, lo primero y fundamental es *comunicarla*. Ya no hay personas que se encuentran o se citan y se cuentan sus cosas, sino individuos en red que viven para comunicar.

Eva Illouz (2011: 413 y ss.) pone un interesante ejemplo de estas

transformaciones fijándose en su efecto sobre las relaciones de pareja. Cuando parejas que se han conocido y «enamorado» por internet quedan al fin para conocerse «en persona» –las fotos ya las han visto miles de veces–, caen en la cuenta de repente de que ya lo saben todo sobre el otro(a), incluso que les gusta el vino tinto o que sólo beben agua. Justo lo contrario de lo que ocurre en los encuentros de la realidad no virtual, cuyo encanto consiste precisamente en ir descubriéndose poco a poco –desde el «estudias o trabajas» hasta el olor corporal y de ahí en adelante– a través de una interacción cara a cara; o, cuando se ven obligados a comunicarse a distancia, en todo caso lo hacen siempre con el trasfondo de la experiencia del conocimiento físico. Las dos novelas de Daniel Glatauer (2006, 2009), que tratan de una historia de amor por internet, perdieron la ocasión de haber explorado literariamente las decepciones, conflictos o ventajas de la vida *real* de sus dos personajes después de haberse encontrado en persona al final de la historia. En el libro de Illouz, apoyado sobre estudios empíricos, las cosas no son tan simples.

Homo interneticus

¿Cuáles son las consecuencias de internet para la vida política? ¿Cómo puede afectar la nueva realidad virtual al despliegue de la democracia? ¿Facilita el ejercicio de las virtudes cívicas o las subvierte? ¿Será capaz de dotar de contenido a las inmensas esperanzas puestas en ella o, por el contrario, las acabará frustrando? Son demasiadas preguntas para tan poco espacio. Pero una cosa sí parece más que evidente, a partir de ahora la política, como otras esferas de la vida, es ya inimaginable sin todo el potencial que somos capaces de realizar a través suyo.

El papel de las redes sociales, en particular, como hemos visto profusamente a lo largo de los recientes movimientos de la Primavera Árabe, el 15-M u otros como los que tuvieron lugar en Grecia, Israel y otros países, ha sido formidable como medio de movilización social y política. Se afirma, incluso, que sin ellas no se hubiera producido una convocatoria popular tan

amplia en cada uno de los distintos países donde acontecieron. Desde luego, no es el único precedente de esta dimensión política de lo que hasta ahora se había pensado más como una forma de fomento de las relaciones estrictamente personales. Su potencial para el activismo político ya se había experimentado en otros lugares y para otros fines, como quedó meridianamente claro en la anterior campaña electoral de Obama, o por el uso que se hace de ellas en diferentes ámbitos de *e-government*.

Su utilización como arma de acción política, o como punto de conexión entre administraciones públicas y ciudadanos, no es ya, por tanto, una mera posibilidad de futuro, sino una realidad indiscutible. Ello se debe a su enorme utilidad como instrumento que amplía el protagonismo de determinados grupos de la sociedad civil que hasta ahora tenían una gran dificultad para establecer vínculos comunicativos entre sí y con el público en general. Las redes sociales han devenido en una nueva esfera pública capaz de emanciparse de muchas de las restricciones que nos encontramos en aquellas que dominan en la mayoría de las democracias nacionales, excesivamente dependientes de la organización del sistema de los medios de comunicación tradicionales o de los procedimientos santificados por los habituales cauces de comunicación entre ciudadanos y gobernantes. Hoy parece confirmarse la impresión de que las nuevas tecnologías permiten nuevas formas de comunicación entre sociedad y política en las que los instrumentos tradicionales, los partidos y los medios de comunicación, ya no son imprescindibles a la hora de conectar al ciudadano con los políticos o la política. Aunque no esté tan claro que puedan convertirse en una alternativa al sistema tradicional de intermediación que ofrecen los sindicatos y los grupos de interés.

Desde luego, es todavía pronto para hacer un balance real del lugar que las redes sociales acaben ocupando en el funcionamiento de las prácticas democráticas. Y esto guarda relación con la cuestión más general relativa a la forma en la que –como acabamos de ver– internet como un todo está reorganizando nuestro mundo social, e incluso nuestra manera de pensar. Estamos aún al comienzo de una revolución cuyas consecuencias últimas nos son todavía desconocidas. En lo que aquí nos ocupa, la gran pregunta que se abre es si dichas redes serán o no capaces de alterar *significativamente* la

forma en la que viene funcionando la democracia tal y como la conocemos, si acabarán teniendo un efecto *cualitativo* sobre ella o se limitarán a «facilitar» sus prácticas; y cuál sea su impacto específico sobre qué aspectos de la democracia en particular. No es lo mismo, en efecto, ayudar a movilizar a determinados sectores del público, algo que ya sabemos que consigue con eficacia, que promover su dimensión deliberativa. Para extender y comentar cuestiones puntuales se muestra imbatible, como demuestran los *trending-topics* de Twitter, que son recogidos con veneración por los medios tradicionales. Facilitan enormemente la expresividad, que no es poco en estos tiempos que corren.

La primera conclusión a la que podemos llegar a este respecto es que sus consecuencias son *ambivalentes* y dependen de cómo valoremos su gran potencial. Como en todo lo que afecta a internet, aquí también nos topamos con la clásica distinción entre entusiastas y escépticos. Entre estos últimos nos encontramos, con sorpresa, a un viejo conocido a quien hasta ahora siempre habíamos calificado como «optimista», Jürgen Habermas (2008: 161 y ss). Lo curioso es que no tenía ningún inconveniente en reconocer que, una vez establecidas ciertas garantías –como la supervivencia de la «prensa seria», por ejemplo–, el intercambio de posiciones y argumentos a través de los medios de comunicación tradicionales constituía una fuente fiable sobre la que edificar la opinión pública. Este estatus es el que ahora retira a la comunicación por internet. Y, a mi juicio, con razones que merecen ser discutidas. Su acusación se dirige sobre todo a su tendencia a *fragmentar* el público de masas en «esferas públicas desorganizadas». Lo problemático aquí es que, contrariamente a lo que ocurre en el espacio público ordinario, resulta casi imposible que éstas se agrupen al mismo tiempo sobre los mismos temas y preocupaciones sociales del momento, provocando un alejamiento y dispersión que impide después concentrarse sobre las cuestiones que merecen una evaluación y ponderación entre toda la ciudadanía. Favorece, pues, la dispersión en una pluralidad de *issue publics* o *chat-rooms* donde se reúnen los afines, quienes comparten intereses y objetivos. Salvo quizá en momentos específicos como las campañas electorales, lo que impera son las actitudes centrífugas y la ausencia de filtros eficaces que seleccionen las informaciones

fiables. Como sabemos, la creación de filtros se da ya, de hecho, en las webs de naturaleza *wiki* o en una multiplicidad de blogs, donde los participantes establecen sus propias reglas de entrada y de conducta específica.

Hay una perspectiva, dentro del bando de los escépticos, que sí hay que tomarse muy en serio. Está bien descrita por Eli Pariser en su nuevo libro, *The Filter Bubble* (2011), que coincide parcialmente con Habermas, y donde subraya la tendencia a que los internautas sólo accedan a aquellos contenidos que reafirman sus propias posiciones o gustos e ignoren los de quienes no piensan como ellos. En parte por el propio funcionamiento del algoritmo de Google, que nos jerarquiza la información en función de nuestras preferencias habituales. Pero también por la predisposición a agregarnos comunicativamente con quienes tenemos afinidad. Al final, internet nos ofrecería un espejo de lo que ya somos o pensamos y acabaría por introducirnos en distintos guetos comunicativos, alejándonos del ideal democrático de la sana confrontación de opiniones. Las razones de los otros no estarían presentes en la conversación que emprendemos o se mostrarían en sus puntos débiles, arrojadas en sus imperfecciones.

Con todo, el problema es esta dialéctica entre dispersión y concentración. Algunos medios tradicionales *online* tratan de salvarla o compensarla abriendo sus noticias y artículos a comentarios de los lectores, así como poniéndose siempre alerta hacia lo que merece ser traído de la red para proyectarlo después sobre un público «generalista». Esfuerzos no faltan, pero se percibe también una cierta estrategia de ensayo y error, y, en particular, un cierto vértigo hacia la inmensidad de la oferta. La gran ventaja de las marcas periodísticas con prestigio es que podemos confiar en sus filtros. Cuando amplían ilimitadamente la oferta se produce, sin embargo, la subversión de aquello que eran los únicos que podían evitar, la caída de nuevo en la dispersión por la incapacidad de acceder a todo, la selección de los que encajan con nuestro perfil, el inevitable fraccionamiento.

Giovanni Sartori (1998) se refirió al *homo videns* como a aquel sujeto educado a través de la televisión que, precisamente por eso, pierde capacidades cognitivas a la hora de evaluar críticamente la realidad. Su tendencia es a evitar la abstracción, a ser presa fácil de la desinformación y,

en general, a no hacer el uso de la autonomía que suponía la participación en los más elitistas supuestos de la prensa moderna y la galaxia Gutenberg. Se correspondería con esos ciudadanos que describíamos arriba bajo el rótulo de la política del entretenimiento. Hoy nos enfrentamos a otro *homo* al que todavía habría que dar nombre. He sugerido lo de *interneticus*, porque he visto por Google que ya se le ha otorgado, pero perfectamente se podría llamar también *webensis* o algo por el estilo. Lo importante no es cómo lo nombremos sino cómo lo definamos, cómo acertemos a perfilar sus características principales. Porque, sea lo que se piense de internet, hay algo que ya está claro y que no hemos dejado de subrayar: su uso transformará al individuo y sus actitudes y capacidades cognitivas, sociales y políticas. Ya hay algunos datos no excesivamente optimistas, como los recogidos por Nicholas Carr (2010), que van más en la línea del *homo ludens* de Sartori que de los ciudadanos ilustrados habermasianos. Me permitirán, sin embargo, que en esto no sea categórico, que al final deje abierta una mínima puerta a la esperanza.

Pero ¡jojo! No olviden que internet, como el espacio público, es el bazar de los disfraces. Cualquiera puede ser quien no dice ser, permite crear realidades paralelas, identidades falsas, visiones del mundo propias que no se corresponden con ninguna realidad. Es, sí, el reino de la mentira, pero también el de la libertad.

Epílogo: Grecia al comienzo, Grecia al final

¿Se ha autoliquidado la democracia?

Como habrá observado el lector, a lo largo de este trajín de ideas, de este constante zarandeo de un tema a otro, en algunas ocasiones nos hemos detenido en la antigua Grecia. No es nada extraño, allí tuvo su origen la democracia. Fue en ese contexto específico, y no en sus posteriores encarnaciones históricas, donde surge la idea-fuerza, el núcleo normativo que hoy ha alcanzado ya el rango de máxima inamovible, la igualdad en el juicio político y la capacidad del individuo para pronunciarse libérrimamente sobre la realidad. El gobierno de la opinión.

Ya vimos algunas de las patologías a las que ha conducido. La que más nos ha preocupado es la que tiene que ver con la evaporación de toda realidad objetiva detrás de lo que cada una de las partes de la lucha política, o los propios ciudadanos, libremente deciden. La «opinión» sobre lo que sea lo real ha acabado por suplir a la realidad en sí misma, que pierde así todo componente de «verdad» y queda al albur de lo que cada cual disponga que es. En lo que se refiere a la política, por tanto, ha dejado de funcionar la distinción entre verdadero o falso, esfumándose también la posibilidad de establecer un mínimo medio de control racional del discurso político mediante una pausada y reflexiva argumentación pública.

La ausencia de un mecanismo que permita ponderar sobre una base racional las plurales lecturas de lo real provoca la creciente pérdida de un «mundo común» en el que todos podamos encontrarnos, reconocernos como una de las partes que lo habitan, un mundo *compartido*. La distorsión de los hechos factuales, acelerada por la dispersión que facilita internet, deviene así en la construcción de sociedades «perceptivas» paralelas sin ánimo de reconciliarse y huérfanas de la capacidad para establecer puntos de referencia

comunes, por escasos que sean, a partir de los cuales dejar que fluya después el inevitable pluralismo de las opiniones.

Esta constante reafirmación de diferentes visiones sobre la realidad ha derivado en una verdadera obsesión de los actores políticos, sobre todo desde el momento en el que la acción política propiamente dicha se ha transmutado en mera gestión sistémica. Los políticos ya no *representan* a los ciudadanos y sus supuestos intereses y expectativas, se limitan a administrar los imperativos, casi siempre técnicos, de un sistema económico –aunque no sólo de éste– sobre el que han perdido la capacidad de iniciativa. Esto les obliga a ocultar su acción –su falta de acción *política* más bien– detrás de un lenguaje en el que predomina lo retórico, expresivo o simbólico. Se recubren de disfraces para disimular su propia impotencia. Al mismo tiempo, sin embargo, echan mano de discursos técnicos para presentar como imprescindibles decisiones respecto de las cuales sí cabría una decisión «no necesaria», discutible, susceptible de ser debatida.

Para que cobre verosimilitud el engaño, las imágenes y construcciones que se proyectan deben introducirse en el circuito de la comunicación pública, sin ella no pueden fungir como «hechos». Y para eso son imprescindibles los medios de comunicación, que hoy han entrado ya en una relación parasitaria mutua con la política. A partir de ese momento es cuando la realidad acaba ya por convertirse en ficción. Lo más interesante del caso es que «nos gusta» vivir en la ficción; es más, esta cultura individualista de las opciones plurales ha acabado por convertirse en una seña de identidad de nuestra *libertad*. Al no haber un mundo real frente al cual contrastar nuestras opiniones y al facilitarse la posibilidad de pronunciarnos libérrimamente sobre casi todo, el camino queda expedito para que podamos construirlo «a pesar de los hechos», como parte de nuestra «libertad».

Todo es discutible, todo es debatible, sí. Todo, menos, curiosamente, aquello que más nos afecta, el orden sobre el que se sostiene el sistema económico. En claro contraste con todo lo que tiene que ver con las acciones humanas, su contingencia, a dicho orden lo hemos recubierto con el blindaje de la *verdad*, de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera. Y, en consecuencia, lo más que podemos hacer respecto de él es *gestionarlo* como

buenamente podamos, como hacemos con los desastres naturales. El problema es que al hurtárenos toda capacidad para poder decidir sobre él *políticamente*, la democracia se convierte en mero simulacro. ¿Cómo expresar, si no, que aquello que más afecta a nuestras vidas tenga la capacidad de gozar de inmunidad absoluta frente a nuestra capacidad de acción democrática? Como elemento compensatorio, nuestra libertad de acción la sublimamos sobre lo periférico, lo que aún sigue estando en nuestras manos, cayendo en el autoengaño de que otro mundo es posible; ¡no!, de que otros mundos, en plural, son posibles en *este* mundo, tal y como lo conocemos. Lo son, pero no bajo las condiciones en las que están organizados hoy los sistemas democráticos.

Y esto nos permite volver a Grecia, ahora a la Grecia contemporánea. Porque es en ese mismo lugar donde hemos descubierto el final de ese sueño sobre el que se montaba la democracia, el de que éramos dueños de nuestro propio destino. En efecto, como observamos en ese pequeño país, y sean cuales sean las responsabilidades de sus diferentes gobiernos en colocarles en la situación en la que se encuentran, el hecho es que es allí donde se ha destapado el gran embuste. Ya no es posible «la democracia en un solo país» – salvo quizá en aquellos que equivalen a continentes enteros–. Se nos ha caído un modelo y necesitamos urgentemente otro. Y eso pasa por recuperar el lugar de la acción política, recobrarla ampliando el ámbito sobre el que se pueda ejercer, haciéndola más cosmopolita y capaz de oponerse a los grandes intereses que se cobijan detrás de ese orden que impera sin alternativas.

Hasta que no llegue ese momento me temo que seguiremos viviendo en la mentira. En la peor de ellas, además. La de imaginarnos libres sin saber que hemos perdido la capacidad de hacer un uso efectivo de la libertad.

Bibliografía citada

- ADORNO, Theodor W. (2009): «Opinión, locura, sociedad», en *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, pp. 505-523.
- ARENDT, Hannah (1968): «Truth and Politics», en *Between Past and Present*, Nueva York, Viking Press, pp. 227-280. [Traducción española: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.]
- , (1972): «Lying in Politics», en *Crisis of the Republic*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace Yovanovich, pp. 3-47. [Traducción española: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998.]
- , (1976): *Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Munich, Piper. [Traducción española: *Rahel Varnhagen, la vida de una mujer judía*. Barcelona, Lumen, 2000.]
- BARBER, Benjamin (1995): *Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy*, New York, Ballantine Books.
- BARNES, J. A. (1994): *A Pack of Lies. Towards a Sociology of Lying*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BUTLER, Judith (2009): *Lenguaje, poder, identidad*, Madrid, Síntesis.
- CARR, Nicholas (2010): *The Shallows. How the Internet is changing the way we read, think and remember*, Londres, Atlantic Books. [Traducción española: *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Madrid, Taurus, 2011.]
- D'AGATA, John, FINGAL, Jim (2012): *The Lifespan of a Fact*. Nueva York, W.W. Norton.
- DEL ÁGUILA, Rafael (2007): «Mentira y libertad», en *Claves de razón práctica*, n.º 173, pp. 22-29.
- , (2010): «Sacerdotes impecables», en *Foro Interno*, n.º 10, pp. 13-28.
- DERRIDA, Jacques (1971): *De la gramatología*, Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI.
- ELSTER, Jon (1998): “Deliberation and Constitution-making”, en Elster, J. (ed.) (1998): *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, pp. 97-122.
- FISHKIN, John (1995): *The Voice of the People: Public Opinion and democracy*. New Haven, Yale University Press.
- FOUCAULT, Michel (1966): *Les mots et les choses*, París, Gallimard. [Traducción española: *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires-Madrid, Siglo XXI, 2010.]
- , (1992): *Vigilar y castigar*, Buenos Aires-Madrid, Siglo XXI.
- FRANKFURT, Harry (2011): *On Bullshitt. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona, Paidós.
- FROMM, Erich (1948): *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Londres: Routledge&Kegan Paul. [Traducción española: *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.]
- GLATAUER, Daniel (2006): *Gut gegen Nordwind*, Viena, Paul Zsolnay Vlg. [Traducción española: *Contra el viento del norte*. Madrid, Alfaguara, 2010.]

- , (2009): *Alle sieben Wellen*, Viena, Paul Zsolnay Vlg. [Traducción española: *Cada siete olas*. Madrid, Alfaguara, 2010.]
- GOLDBERG, Jonah (2012): *The Tyranny of Clichés: How Liberals Cheat in the War of Ideas*, Nueva York, Sentinel.
- GIDDENS, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press. [Traducción española: *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.]
- , (1993): *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press. [Traducción española: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Ventanitas, 1995.]
- GUTMANN, A., THOMSON, D. (1996): *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- , (2003): *Why deliberative democracy?*, Princeton, Princeton University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vols. I y II, Fráncfort, Suhrkamp. [Traducción española: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010.]
- , (1992): *Faktizität und Geltung*, Fráncfort, Suhrkamp. [Traducción española: *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998.]
- , (2006): «Der Intellektuelle», en *Cicero*, abril. <http://www.cicero.de/berliner-republik/der-intellektuelle/36896>.
- , (2008). «Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie», en *Ach, Europa*, Fráncfort: Suhrkamp, pp.138-191. [Traducción española: *¿Tiene la democracia todavía una dimensión epistémica?: Investigación empírica y Teorías Normativas*, Madrid, Trotta, 2010.]
- HIRSCHMAN, Albert (1994): «Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society», en *Political Theory*, vol. 22, mayo, pp. 203-218.
- , (1995): *A Propensity to Self-Subversion*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- ILLOUZ, Eva (2011): *Warum Liebe weh tut*, Fráncfort, Suhrkamp.
- JAY, Martin (2010): *The Virtues of Mendacity. On Lying in Politics*, Charlottesville-Londres, University of Virginia Press.
- LAKOFF, George (2004): *Don't Think of an Elephant. Know your Values and Frame the Debate*, White River Junction, Chelsea Green Publishing Company. [Traducción española: *No pienses en un elefante: Lenguaje y Debate político*, Madrid, Editorial Complutense, 2007.]
- LASH, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism*. Nueva York, Norton. [Traducción española: *La cultura del narcisismo*, Buenos Aires, Andrés Bello, 1999.]
- LUHMANN, Niklas (1993): «El futuro de la democracia», en *Teoría política en el Estado de bienestar*, Madrid, Alianza, pp. 159-179.
- , (2000): *Die Politik der Gesellschaft*, Fráncfort, Suhrkamp.
- MANIN, Bernard (1987): «On Legitimacy and Political Deliberation», en *Political Theory*, n.º 15 (3), pp. 338-368.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1961): *Lettere*, a cargo de Franco Gaeta, en *Opere*, vol. VI, Milán, Feltrinelli.
- NIEDZVIECKI, Hal (2009): *The Peep Diaries. How we're Learning to Watch Ourselves and our Neighbours*, New York, City Lights Books.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980): *Menschliches, allzumenschliches*, en *Werke*, ed. de Karl Schlechta, vol. II, Munich-Viena, Carl Hanser Vlg. [Traducción española: *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996.]
- , (2001): *Nietzsche zum Vergnügen*, ed. de Lüdger Lüthaus. Stuttgart, Reclam.
- OBORNE, Peter (2005): *The Rise of Political Lying*. Londres, Free Press.

- ORTEGA Y GASSET, José (2005): *Obras completas*, vol. IV, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset.
- ORWELL, George (1977): *1984*, Nueva York, Signet Classic.
- PARISER, Eli (2011): *The Filter Bubble*, The Penguin Press.
- PETERS, Bernhard (2007): *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Fráncfort, Suhrkamp.
- PLATÓN (1998): *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, Madrid, Alianza. Traducción de Javier Martínez.
- POSNER, Richard (2001): *Public Intellectuals: A Study in Decline*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- RAMONET, Ignacio (2003): «El quinto poder», *Le Monde Diplomatique*, octubre.
- ROTH, Philip (2000): *The Human Stain*, Nueva York, Houghton Mifflin Co. [Traducción española: *La mancha humana*, Madrid, Alfaguara, 2001.]
- RORTY, Richard (1989): *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press. [Traducción española: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.]
- , (2005): *Cuidar la libertad*, Edición de Eduardo Mendieta, Madrid, Trotta.
- , y PASCAL, Engel (2007): *What's the Use of Truth?*, Nueva York, Columbia University Press.
- RUNCIMAN, David (2008): *Political Hypocrisy. The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton, Princeton University Press.
- SALMON, Christian (2008): *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*. Barcelona, Península.
- SARTORI, Giovanni (1998): *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus.
- SCHUMPETER, Joseph (1976): *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, George Allen & Unwin. La primera edición inglesa es de 1943. [Traducción española: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1952.]
- SHKLAR, Judith (1984): *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. [Traducción española: *Vicios Ordinarios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.]
- , (1998): *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, Chicago University Press.
- SUNSTEIN, C. (2002): «The Law of Group Polarization», en *The Journal of Political Philosophy*, n.º 10 (2), pp. 175-195. Se contiene también en Fishkin, James, y Lasslett, Peter, eds. (2003), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 80-101.
- WILDE, Oscar (2012): *La decadencia de la mentira*, Madrid, Siruela.
- WILLIAMS, Bernard (2006): *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets.
- YOUNG, Iris M. (1996): «Imparcialidad y lo cívico público: Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política», en R. del Águila, F. Vallespín y otros, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, pp. 445-467.

Agradecimientos

Este texto está dedicado a Rafael del Águila, quien fuera mi gran amigo y colega durante varias décadas. Su último proyecto antes de fallecer era escribir un libro en torno a las relaciones entre mentira y política, tema sobre lo que nuestros intereses fueron convergiendo en los últimos años y al que dedicamos innumerables conversaciones informales y no pocas lecturas comunes. Es obvio que lo que el lector tiene entre las manos es un pálido reflejo de lo que él hubiera acertado a plasmar, seguro que algo mucho más profundo, literario y filosófico, quizá también menos pesimista. Pero pienso que este texto al menos puede servir como revancha de una labor interrumpida y como homenaje póstumo a esas conversaciones y lecturas comunes, una forma de evitar que no permanezcan atrapadas en la atmósfera del pasado, en la siempre inestable textura de los recuerdos.

Un agradecimiento muy especial se lo debo a Javier Pradera, que tanto hizo por empujarme a escribirlo, por evitar que sus temas se limitaran a servir de entretenimiento en una tertulia de sobremesa. Confieso, sin embargo, que sólo pensar que ya no podría leerlo, que no podría enfrentarme a su crítica y a sus siempre acertados comentarios, me sumió a ratos en la melancolía. Nunca conocí a nadie tan comprometido con los valores de la democracia ni, desde esa distancia escéptica tan suya, tan interesado en la política y sus patologías. De él aprendí la fidelidad a una democracia bien entendida y a no guardarme mi opinión, a reflejar lo que pensaba. Igual que a Rafa, a Javier lo he echado de menos casi en la redacción de cada página.

Con María Cifuentes, mi editora, tengo una deuda muy difícil de expresar en palabras. Prueba de ello es que le he sido tan fiel como a mi equipo de fútbol. Su recorrido editorial es también el mío. De no ser por sus ánimos y su

capacidad de persuasión, un irresoluto como yo difícilmente hubiera cumplido con los plazos o se hubiera perdido en proyectos imposibles. Pero sobre todo le agradezco lo que más valoro, su amistad y su cariño, con el que siempre he podido contar más allá de las labores editoriales.

Sin mi equipo de investigación de la Universidad Autónoma de Madrid¹ este texto me hubiera sido difícil de entregar en plazo. Su ayuda, como la de mis compañeros de la Fundación Ortega-Marañón, ha sido decisiva en la última parte de su elaboración. Una mención muy especial merece Máriam Martínez Bascuñán, quien me descargó de importantes compromisos y supo darme hábiles consejos a la hora de resolver mis muchas dudas sobre algunos contenidos del libro.

Sin la paciencia, los ánimos y la comprensión de mi familia no hubiera podido sacar el tiempo necesario para finalizarlo. Aunque a ellos les debo sobre todo el que estén ahí.

1. La redacción de este libro se vio beneficiada por el Proyecto de Investigación CSO 2011-28041.

Índice

Advertencia inicial

1. La decadencia de la mentira política
 - «Mentiras sinceras»
 - La política como el reino de la mentira
 - El desvanecimiento de la verdad
 - «Las palabras sobre los hechos»
 - Construir relatos
 - ¿Puedo ver lo que tú me ocultas?

2. Democracia y verdad: una pareja mal avenida
 - Optimistas, escépticos e indiferentes
 - La verdad como obstáculo para la libertad
 - La manipulación de los hechos
 - Sale el intelectual, entra el experto
 - Democracia y tecnocracia: otra pareja conflictiva
 - Sale el político, entra el gestor, desaparece el ciudadano

3. Patologías de la opinión
 - ¿Somos capaces de convencernos unos a otros?
 - El narcisismo de la opinión propia
 - El narcisismo de la identidad
 - La deliberación entre afines
 - Mucha comunicación, poca deliberación
 - La confirmación de los otros

4. El bazar de los disfraces

Intermedio

Donde se negocia el mundo común

La política como espectáculo

El actor sobre el escenario

La nueva comunidad virtual

Homo interneticus

Epílogo: Grecia al comienzo, Grecia al final

¿Se ha autoliquidado la democracia?

Bibliografía

Agradecimientos

Edición al cuidado de María Cifuentes

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 1.º 1.ª A
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: septiembre 2013

© Fernando Vallespín, 2012
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2013

Conversión a formato digital: María García
Depósito legal: B. 25547-2012
ISBN: 978-84-15472-51-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, a parte las excepciones previstas por la ley. Diríjase a [CEDRO](http://www.cedro.org) (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)