

¿Es conveniente engañar al pueblo?

Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat

Marqués de Condorcet

Introducción de Miguel Catalán

Traducción de Javier de Lucas

sequitur

Índice

Introducción

Miguel Catalán

9

¿Es conveniente engañar al pueblo?

Condorcet

37

Introducción

Cada vez que la tiranía intenta someter a la masa de un pueblo a la voluntad de una de sus partes, cuenta entre sus medios con los prejuicios y la ignorancia de sus víctimas

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*

Marie-Jean-Antoine Caritat, marqués de Condorcet, o, simplemente, Condorcet, como hoy lo conocemos, nació el 17 de septiembre de 1743 en Ribemont, pueblo francés de la región septentrional de Picardía. El hecho de que el primero de sus nombres propios fuera el femenino de María obedece a la disposición de su madre, devota marianista que no sólo utilizó este recurso advocatorio para poner al niño bajo la protección de la Virgen, sino que, según alguno de sus biógrafos, también vistió a Condorcet de niña durante sus primeros ocho o nueve años de vida, en tanto otros afirman que sólo lo hizo de "blanca pureza", a fin de liberarlo de los peligros de la infancia.¹ Huérfano de padre al poco de nacer, su madre le asignó a los ocho años de edad un

preceptor jesuita y a los once lo ingresó en el Collège des Jésuites de Reims. Estas experiencias infantiles de Condorcet pudieron incubar, por reacción, su anticlericalismo posterior y su ateísmo militante. En el Collège de Navarre de París mostró tempranas dotes matemáticas que le permitieron presentar en la Academia de Ciencias con sólo veintidós años su elogiado *Ensayo sobre el cálculo integral* y publicar con veintiséis los *Ensayos de análisis*. Al año siguiente Condorcet ingresa en la Academia de Ciencias, de la que fue secretario vitalicio a partir de 1776.

Gracias a su profesor y después protector D'Alembert, trabó en la capital de Francia un estrecho contacto con los intelectuales de la Ilustración y contribuyó a la redacción de la Enciclopedia. En 1782 ingresó en la Academia Francesa, de la que llegó también a ser secretario vitalicio. En 1786 se casó con Sophie de Grouchy, muchacha aristócrata de extraordinarias belleza e inteligencia, lectora ferviente de Adam Smith, Voltaire y Rousseau, traductora al francés de su amigo Thomas Paine y dueña de una formación ilustrada e ideales republicanos. El interés de Condorcet por los problemas sociales y políticos se fue incrementando en esa época, cuando promovió y luego participó activamente en la Revolución francesa. En 1790 nace su única hija, Louise Alexandrine. Ese año funda con E. J. Sieyès la *Société de 1789* y dirige el *Journal de la Société de 1789*. Fue diputado de París en la Asamblea Legislativa en 1791. Republicano de tendencias moderadas, se

opuso a la pena de muerte decretada contra Luis XVI y defendió a los diputados girondinos caídos en desgracia. Su postura independiente quedó de nuevo manifiesta al criticar la propuesta de Constitución del jacobino Héroult, lo que le valió la condena a muerte de la Asamblea por traición. Huido de la justicia a partir de ese momento, Condorcet se refugió en casa de Madame Vernet, amiga que le brindaría amparo durante cinco meses con peligro de su vida. Es en esa época clandestina cuando escribe su obra más conocida, el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*; en ella traza el recorrido de la historia pasada, presente y futura como un progreso hacia las luces de la razón, la igualdad y la libertad gracias a los efectos de una instrucción cada vez más extendida. La nobleza de espíritu de Condorcet no desmereció a la de su protectora. Sabedor de que pesaba la amenaza de muerte sobre los encubridores, en marzo de 1794 abandonó la casa donde estaba escondido y buscó fuera de París un auxilio que ya no obtuvo bajo un anonimato que tampoco duraría más de unos pocos días. Descubierta en un mesón donde sospecharon de su disfraz de campesino, Condorcet fue detenido y encarcelado en la prisión de Bourg-l'Égalité, en Bourg-la-Reine. Dos días después, la mañana del 29 de marzo de 1794, lo encontraron muerto en su celda, seguramente por suicidio, junto al libro de Horacio que le había acompañado en su huida.

*

Científico, racionalista y convencido del progreso espiritual no menos que del material, Condorcet defendió la independencia de los Estados Unidos frente a Inglaterra y la aplicación de la doctrina de los derechos humanos en áreas como la educación de los niños, el voto de las mujeres y la manumisión de los esclavos. Su cruzada a favor de la igualdad y la libertad (puede considerársele sin temor a equívocos el ideólogo más liberal de la Revolución francesa) lo llevó a presentar a la Asamblea revolucionaria un proyecto de organización educativa para la nación que pretendía instaurar la enseñanza universal, laica, mixta, gratuita y obligatoria. El proyecto de transformar a los jóvenes de todas las extracciones sociales en ciudadanos conscientes de sus derechos y deberes, facultándolos para lo que hoy llamaríamos *competencia democrática*, se basaba en una idea optimista sobre la perfectibilidad indefinida del hombre.

En esta esfera ideológica, la disertación de Condorcet titulada "¿Es útil para los hombres ser engañados?" (1790) se opone con rotundidad a la llamada "noble mentira", es decir, al supuesto derecho del gobernante a mentir al pueblo en bien de este. Aunque la doctrina de la noble mentira se remonta a Platón, la disertación crítica de Condorcet presenta una interesante historia que comienza con la doctrina de Maquiavelo a favor de la mendacidad y la mala fe del príncipe. El monarca prusiano Federico II, escandalizado con las tesis de Maquiavelo y aconsejado por D'Alembert, auspició un

concurso de disertaciones filosóficas convocado en 1778 por la Real Academia de Ciencias de Berlín, al que se presentaron cuarenta y dos originales, sobre si era útil para el pueblo ser engañado, bien induciéndole a nuevos errores o bien manteniéndolo en los que ya estaba. Tal como rezaba el lema en dos lenguas: "*Est-il utile au peuple d'être trompé?*", o bien "*Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich sein?*". Condorcet escribió su disertación para este concurso, si bien no llegó finalmente a presentarla. Más adelante, como señala Javier de Lucas, el filósofo alemán Werner Kraus incluyó la disertación de Condorcet en su antología de originales presentados al concurso en atención a la nombradía del autor y a la enjundia del propio texto.² La disertación de Condorcet que presentamos fue traducida por primera vez al castellano en 1991 por Javier de Lucas para su edición de Castillon-Becker-Condorcet *¿Es conveniente engañar al pueblo?* (Madrid, CEC, 1991), en la que también figuraban las dos contribuciones ganadoras del concurso patrocinado por Federico II.

No era la primera vez que se formulaba la pregunta sobre la oportunidad de engañar al pueblo, ni sería la última. En la Edad Moderna el tema del concurso de la Preussischen Akademie aparece ya en unas palabras atribuidas, al parecer de forma espuria, al cardenal renacentista Carlo Caraffa: "*Populus vult decipi, ergo decipiatur*" (El pueblo quiere ser engañado, por tanto, que sea engañado). Este aforismo sería una aplicación

particular y política al más general y filosófico "*Mundus vult decipi*" (El mundo quiere ser engañado) del humanista alemán coetáneo Sebastian Frank en su *Paradoxa*, libro publicado en 1534.³ La cuestión sobre si el gobernante debía o no mentir al pueblo fue objeto de debate y reflexión en el siglo XVIII, como muestra el poema epigramático de Goethe "Mentira o engaño" (*Lug oder Trug*), en que el autor francofortino manifiesta su talante más cortesano dejando entrever que tal acción era un mal menor o, quizá, necesario: "¿Debe engañarse al pueblo? / Desde luego que no. / Mas si le echas mentiras, / mientras más gordas fueren / resultarán mejor".⁴

El concurso promovido por Federico II y la respuesta positiva, bajo ciertas condiciones, ofrecida por el propio monarca a la pregunta del lema reflejan bastante bien el espíritu complejo del despotismo ilustrado, a la vez innovador y conservador, a la vez humanitario y autoritario, que el propio Condorcet describió así: "este género de despotismo, del que ni los siglos anteriores ni las otras partes del mundo habían ofrecido el ejemplo, en el que la autoridad casi arbitraria, contenida por la opinión, reglada por las luces, suavizada por su propio interés, ha contribuido frecuentemente al progreso de la riqueza, de la industria, de la instrucción y algunas veces a los progresos mismos de la libertad civil".⁵ Las respuestas negativas de Castillon o el propio Condorcet a la cuestión establecida por el concurso de 1778 se oponían a la doctrina de Maquiavelo favorable al

engaño del príncipe que tanta influencia tuvo sobre la moderna "razón de Estado".

Los seguidores de Maquiavelo suelen afirmar que este no recomendaba la mentira del gobernante, sino que se limitaba a describir los procedimientos por los cuales se conserva de hecho el poder. Tal pretensión de los maquiavelianos no viene, sin embargo, corroborada por los textos, pues el diplomático florentino propone sus acciones de gobierno mediante términos técnicos como 'conviene', pero también con otros morales como 'debe', en el sentido de obligación moral, u ocultamente performativos, como 'es preciso'. El célebre capítulo XVIII de *El príncipe* recomienda al príncipe hacer evidentes en palabras y gestos públicos su conformidad con las virtudes que desprecia, en especial con la paz y la fe. Semejante doblez del príncipe debe atribuirse a la naturaleza del vulgo, cuya 'estupidez' y 'simpleza' le lleva a querer ser engañado y, en cierto modo, a pedir ser engañado. Tales afirmaciones de hecho albergan implicaciones morales basadas en una antropología pesimista en virtud de la cual los hombres son incapaces de mejorar sus facultades morales e intelectuales. En *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo afirma: "Es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos y que pondrán en práctica sus ideas perversas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente".⁶ A causa de esta supuesta maldad universal, Maquiavelo exhorta en *El Príncipe* a que

el gobernante imite en unos casos el proceder de la zorra y en otros el del león, pues así como la zorra no puede defenderse de los lobos, el león no sabe defenderse de las trampas. Si bien aquí Maquiavelo utiliza un argumento defensivo extraído de Plutarco,⁷ obrar como una raposa es lo que según el florentino debe hacer también el propio príncipe en otras ocasiones; quien empuña las riendas del gobierno no sólo no puede, sino que no debe ser de fiar: "Por tanto, un príncipe prudente no puede *ni debe* mantener fidelidad en las promesas, cuando tal fidelidad redunde en perjuicio propio"⁸ (la cursiva es mía). La razón de ello es que, siendo los demás hombres malos, uno debe ser malo para no quedar en inferioridad. De la atrevida afirmación del ser de las cosas, a saber, que todos los hombres son malos, Maquiavelo deduce el deber ser de la infidelidad en un espécimen de falacia naturalista que para sí hubiera querido George Edward Moore. Textualmente: "Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería bueno; pero, como son malos y no observarán su fe con respecto a ti, tú tampoco tienes que observarla con respecto a ellos".⁹ Ahora que salimos de una guerra preventiva, aquí tenemos un buen ejemplo de mala fe preventiva.

Maquiavelo es lo bastante tácito como para no señalar ante quién en concreto hay que tener mala fe u olvidar las promesas cuando no convienen; tiene la prudencia de emplear para sus ejemplos a los príncipes extranjeros, pero en otros pasajes en que utiliza un estilo

impersonal o habla de los hombres en general se ve con diáfana claridad que el destinatario de los mensajes principescos es el "estúpido vulgo": "Pero es necesario saber encubrir bien este natural, y tener gran habilidad para fingir y disimular; los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que quien engaña encontrará siempre quien se deje engañar".

En la obra política de Maquiavelo destaca un fin único que nunca se discute y al cual hay que sacrificar cualesquiera otros bienes o valores: me refiero al mantenimiento de un poder que el príncipe ha obtenido por no importa los medios y que deberá conservar con igual indiferencia hacia los métodos: "Procure, pues, un príncipe, conservar y mantener el Estado: los medios que emplee serán siempre considerados honrosos y alabados por todos; porque el vulgo se deja siempre coger por las apariencias [...]".¹⁰ Aquí el destinatario de las artimañas y mala fe es el propio vulgo; vale decir, los gobernados. También iba referido a ellos el lema del concurso filosófico de 1778, "¿Es conveniente engañar al pueblo...?", el cual parte de un escrito del gramático y filósofo francés César Chesneau du Marsais titulado *Des Prejugés*. Du Marsais mantenía en él que el pueblo tenía derecho a exigir del príncipe toda la verdad sobre los asuntos de interés público.

El propio Federico II, pese al precedente de su escrito *Contra Maquiavelo*, dio una respuesta positiva a la pregunta del concurso: convenía engañar al pueblo en

favor del propio pueblo debido, entre otros aspectos, a sus deficientes condiciones intelectuales. Federico, amigo y protector de filósofos y literatos a quien gustaba ser apodado platónicamente "el rey filósofo" y también el "filósofo de *Sans Souci*", fue, como se sabe, uno de los modelos del llamado despotismo ilustrado, defensor de un centralismo que descansaba en el carácter absoluto del soberano. Sin embargo, el hecho de convocar el concurso y permitir la libre expresión de ideas al respecto ya suponía un adelanto respecto a su padre, Federico Guillermo, quien, haciendo honor a su apodo de "el Rey sargento", ordenó desterrar al filósofo Christian Wolff porque su defensa del libre albedrío podía incitar a los soldados a la desertión.¹¹ Las aficiones literarias y filosóficas del hijo, Federico II, hombre tolerante que fue denominado "Federico el Grande" por su ilustre huésped Voltaire, no le impidieron albergar una visión pesimista de la naturaleza humana que le llevó a descreer del poder de la educación. En un significativo dictamen a la vez literario, político y diplomático, el premio se repartió en 1780 a partes iguales entre un defensor del "sí", el francés Frédéric de Castillon, y otro del "no", el alemán Rudolf Zacharias Becker. Castillon mantenía que debía mentirse al pueblo con el argumento de su condición de minoría de edad perpetua, y lo hacía mediante una analogía platónica del pueblo con el niño y hasta con el enfermo.¹² El ganador de la modalidad del "no", Becker, sostenía por su parte que las autoridades debían proteger las libertades de expre-

sión y pensamiento al tiempo que educar al pueblo para sacarlo de su estado de postración.¹³ Los principales argumentos de Becker no eran muy distintos de los desarrollados en la obra de Cartaud de la Villate; este había vinculado el recurso de los gobernantes a la ignorancia y el secreto con un despotismo que sólo podría superarse educando al vulgo en un clima de libertad de opinión y tolerancia de ideas y costumbres.¹⁴ No sin razón ha encontrado Javier de Lucas ecos del *Ancien Régime* en los argumentos de Castillon, en tanto en los de Cartaud y Becker más bien detecta el rechazo ilustrado al maquiavelismo y, con él, a la consideración del pueblo como menor de edad perpetuo que precisa ser apartado de las cuestiones de gobierno mediante la simulación y la mentira. De Lucas atribuye la reacción de Cartaud al esfuerzo de la ilustración kantiana que culminó en Fichte y su propósito de acabar con "el velo de la ignorancia, secreto y engaño que envuelve el poder de los príncipes en el *Ancien Régime*: el imperativo de la emancipación, de la mayoría de edad y la autonomía de la razón es incompatible con esos medios".¹⁵

En el texto que aquí presentamos, Condorcet explica su negativa a que el gobernante tenga derecho a engañar al pueblo en bien de este. Admite que las verdades morales son más discutibles que las verdades de las ciencias físicas, y, en consecuencia, se dispone a demostrar mediante una cadena de argumentos que la felicidad común, sin distinción de la procedencia social,

será mayor cuanto mayor conocimiento tengan todos acerca de los asuntos que les conciernen. Con su estilo elegante, racional y ceñido al tema del discurso, Condorcet ataca la visión egoísta de las clases superiores que prefieren disponer de todo el conocimiento, porque esto les permite incrementar su poder sobre las clases oprimidas. Sin embargo, la argumentación hasta cierto punto utilitarista de Condorcet apunta premonitoriamente a que esas clases superiores han realizado un cálculo erróneo acerca de su propio bienestar, pues la brutalidad y la ignorancia de los menos favorecidos terminarán por perjudicarles también a ellas. Entre otras líneas de argumentación, desarrolla una interesante dialéctica pre-hegeliana del amo y el esclavo (la *Fenomenología del espíritu* no se publicaría hasta 1807) y también se pregunta cómo puede nadie asegurar que el poderoso no utilizará la mentira para hacer el mal una vez se le haya permitido emplearla para hacer el bien. Condorcet deja traslucir su característico optimismo antropológico en la disertación sobre la noble mentira y refuta la tesis paternalista de que es preciso tratar al pueblo como a un niño ignorante, argumentando que no se debería mentir ni siquiera a los niños. Aceptando *ex hypothesi* la distinción conservadora que segrega al pueblo de la nación para después asociar aquel con la inmadurez mental, Condorcet concluye brillantemente su ensayo recordando el deber ilustrado de abrir las mentes a la realidad y de librar a los espíritus del yugo de la tradición.

El marqués girondino respondió a la cuestión de la "noble mentira" no sólo en el texto que introducimos, sino también en el *Bosquejo de un cuadro histórico*, en que atribuye tal doctrina a los intereses monárquicos y eclesiásticos. Allí consigna el hecho de que, hacia los tiempos de la Reforma Protestante, los principios del maquiavelismo habían llegado a constituir la principal creencia de los príncipes y los pontífices para terminar afectando a las opiniones de los filósofos. Condorcet concluye su análisis en tono de vibrante indignación: "¡Qué moral esperar, en efecto, de un sistema, uno de cuyos principios consiste en que es preciso apoyar la del pueblo sobre falsas opiniones; y otro que los hombres cultos tienen el derecho de engañarle, con tal de que le den errores útiles, y retenerle en las cadenas de que ellos mismos han sabido libertarse!".¹⁶

Lo que aquí está en juego es la diferencia de conocimiento como herramienta de dominio político: del mismo modo que los dioses mantienen a los hombres ignorantes de su destino y se ocultan a sí mismos de la vista de sus criaturas debido a la diferencia de poder y saber entre unos y otros,¹⁷ también los sabios y pudientes tienen derecho a conservar su ventaja sobre los ignorantes y pobres manteniendo a estos en un estado de atraso y miseria de la que aquellos ya han logrado separarse. Por ese motivo, Condorcet asignará a la educación universal e igualitaria, a la "instrucción pública", un papel tan relevante en la eliminación de la noble mentira. A diferencia del modelo paternalista del

Estado en la antigüedad grecorromana, heredado interesadamente por las modernas monarquías, para el cual el pueblo es un niño que nunca va a madurar y que, por tanto, debe ser guiado indefinidamente por un regente de sabiduría paternal,¹⁸ Condorcet pensaba según el modelo ilustrado que con una buena elección de las materias y los métodos de enseñanza se podría procurar al pueblo no sólo la instrucción de todo cuanto un hombre tenía derecho a saber para llevar adelante la economía doméstica o la administración de sus negocios, sino, sobre todo, la capacidad de juzgar por sí mismo los deberes y derechos que le asisten como ciudadano; sólo de esa forma podría evitar las celadas tendidas en su camino por los poderes materiales y espirituales. En sus propias palabras: "para no depender ciegamente de aquellos a quienes hay necesidad de confiar el cuidado de sus negocios o ejercicio de sus derechos; para poder escogerlos y vigilarlos; [...] para escapar a los prestigios del charlatanismo, que tendería lazos a su fortuna, a su salud, a la libertad de sus opiniones y de su conciencia, bajo pretexto de enriquecerle, de curarle y de salvarle".¹⁹

En su *Informe y proyecto de decreto sobre la organización de la Instrucción pública*, Condorcet ya había declarado con una transparencia aparentemente ingenua que el primer deber de toda instrucción era enseñar sólo verdades.²⁰ Nuestro autor atribuía la mentira interesada a los intereses particulares y antisociales de la enseñanza clerical, reducida a una mínima parte de la nación

que tendía a reproducir con sus privilegios el *statu quo* del Antiguo Régimen, así como a las declaraciones públicas de los ministros y diplomáticos de la facción monárquica. Por ello proclamaba la necesidad de una enseñanza universal, a fin de que los más pobres no se vieran privados del conocimiento necesario para ejercer realmente sus derechos y conocer sus deberes ciudadanos.²¹ En la misma obra vuelve a tratar el vínculo entre la "noble mentira" y la estructura social del Antiguo Régimen, con estamentos rígidamente establecidos y perpetuados a través de la reproducción de las elites, donde unos gobiernan y otros son gobernados. Los miembros de esas clases sociales aparecen como individuos de razas diferentes, unos destinados a gobernar y otros a obedecer. Frente al antagonismo entre el saber tácito de las clases altas y la ignorancia inducida de las clases bajas, Condorcet opone el derecho de todos a informarse (en sus términos: "ilustrarse") sobre aquellos intereses que les afectan, así como a conocer todas las verdades, de forma que ningún poder establecido pudiera tener el derecho de ocultarles ninguna.²² Para evitar que las leyes republicanas se convirtieran en nueva fuente de mera creencia, y, por tanto, de una renovada esclavitud social a través de una religión "laica" o "secular" (Condorcet abominará de la visión criptoreligiosa de la Revolución Francesa por parte de los radicales jacobinos, no sólo censurando las hiperbólicas nociones de la Diosa Razón o el Dios Progreso, sino también definiendo a Robespierre como un "falso

cura"), nuestro autor promoverá la idea de que la propia Constitución revolucionaria, lejos de reprimir las Tablas de la Ley bajadas del Sinaí a las que de nuevo sería preciso adorar, debía ser modificada cuando la razón y la utilidad así lo aconsejaran.²³

El interés del lema del concurso de 1778 no ha perdido un ápice de actualidad. Tras Maquiavelo, Federico II o Castillon, muchos otros han sugerido después la necesidad u oportunidad de engañar al pueblo. Dejando atrás el periodo de las Luces, una variante religiosa con implicaciones políticas se desarrolla, a partir de la metáfora del pastor y su grey, en la obra de Fiodor Dostoievsky y más delante de Miguel de Unamuno. Tenía que ser un autor refractario al ideal ilustrado como Dostoievsky, importante en esta línea de defensa de la noble mentira porque fue uno de los autores más admirados por Nietzsche, quien intrincara la negación del libre albedrío en el pesimismo antropológico de la noble mentira mediante su leyenda del Gran Inquisidor en el capítulo quinto de *Los hermanos Karamazov*. Con ella, prefiguró el argumento unamuniano de *San Manuel Bueno, mártir*, ese sacerdote que miente a sus feligreses sobre la vida eterna, en la que él mismo no cree, a fin de procurarles la felicidad.

Aunque nunca propuso engañar al pueblo, Nietzsche sí impulsó en otros autores germánicos posteriores esa conveniencia con su idea de que la mayoría no busca la verdad, sino sólo la creencia satisfactoria, y también con la división del género humano en dos comparti-

mentos estancos: por un lado el noble individuo de distancias, prefiguración del superhombre capaz de afrontar la mirada de la muerte, y por otro la masa ciega que necesita ser consolada mediante falsas esperanzas, incluyendo las de la religión.

El sociólogo Max Weber, por su parte, argumentó en "La política como vocación"²⁴ que los reinos de la ética y la política son independientes. Su noción de 'ética de la responsabilidad' (*Verantwortungsethik*) vaciaba de contenido práctico los principios morales, los cuales quedaban adscritos a una impracticable en la vida pública 'ética de la convicción' (*Gesinnungsethik*) que Weber ejemplifica en la moral evangélica o en la kantiana, tan elevadas como ineficaces. Esta dicotomía weberiana significa, en la práctica, que los principios morales no pueden aplicarse a la actividad política, siguiendo la idea de Maquiavelo de que la relación natural entre ética y política es la del divorcio. El propio Weber incluyó entre esos principios impracticables el de la veracidad. Y justificó, entre otras, la mentira a los ciudadanos alemanes respecto a las responsabilidades que habían contraído en el estallido de la Primera Guerra Mundial.

Esta línea de pensamiento llega tras la Segunda Guerra Mundial a Leo Strauss, cuyos seguidores han influido en la política exterior de Estados Unidos bajo el mandato de George W. Bush; algunos de entre ellos, incluyendo a Paul Wolfowitz, han desempeñado un papel notorio en la invención del argumento de las

armas de destrucción masiva y, en general, del peligro inminente que representaba Saddam Hussein para Estados Unidos, con el fin premeditado de invadir y ocupar Iraq. Entre otros Miles Burnyeat, Gordon Wood, Brent Staples o Shadia Drury han relacionado el papel de los straussianos en el entorno de la Casa Blanca con las ideas de Strauss acerca de la utilidad política de la mentira.

El ideal político de Strauss, filósofo judío emigrado a Estados Unidos en 1938 desde la Alemania nazi y luego profesor en la Universidad de Chicago, es antiguo y platónico en el sentido de que, a su juicio, deben gobernar sólo quienes saben y han de hacerlo, además, al margen de quienes no saben. En diversos lugares defiende asimismo la visión del Trasímaco platónico según la cual la justicia se reduce en realidad al interés del más fuerte. La impronta que se esconde tras el ideal straussiano es, a su vez, maquiaveliana (uno de sus libros más instructivos fue *Thoughts in Machiavelli*, en que elogia la intrepidez del florentino, su grandeza de visión y su grácil sutileza)²⁵ y nietzscheana, aquella que atribuye sólo a la elite de los sabios el coraje suficiente para mirar de frente la verdad y actuar en consecuencia. Entre los filósofos y los no-filósofos se produce según Leo Strauss un conflicto inevitable, puesto que la sociedad (o también: la ciudad) constituida por los no-filósofos reposa sobre creencias compartidas y, en cambio, la filosofía pone en entredicho toda confianza y toda auto-
ridad.²⁶

En este punto se anuda el vínculo de Strauss con la tradición platónico-maquiaveliana de la noble mentira, pues la sociedad (el pueblo) no se encuentra preparada para escuchar la cruda verdad de quienes han sabido reconocerla, razón por la cual pide ser engañada mediante mitos políticos y consuelos metafísicos. Tal incompetencia política del pueblo y tal dependencia de las pasiones resulta, siguiendo la tradición paternalista, irreformable. Saber la verdad desmoralizaría a los ciudadanos corrientes, y de ahí la necesidad de la mentira política. El gobernante debe sacar partido de tales pasiones a fin de conservar el orden social; ha de tratar a los ciudadanos como niños. A diferencia de su amigo y corresponsal Alexandre Kojève, que abogaba por la reconciliación futura entre gobernantes y gobernados, Strauss propugna mantener una gran distancia entre ambos.²⁷ No hace aquí Strauss sino reiterar la misma distancia que habían defendido Nietzsche, Heidegger y, en especial, su admirado Carl Schmitt, quien denostó el liberalismo por su incapacidad para comprender el fundamento de la política, que no es el entendimiento, sino muy al contrario el enfrentamiento profundo de los grupos; de ahí la polarización insuperable entre las nociones de 'amigo' y de 'enemigo'. Este talante agresivo de la política implica desde luego la necesidad de un enemigo exterior que mantenga unido al pueblo, aunque haga falta crearlo de forma artificial, al modo recomendado también por Maquiavelo. La línea de pensamiento político de confrontación en que todo vale, incluyendo

desde luego la mentira estratégica, es profundamente antiliberal y antidemocrática, como se ve en la propuesta de Strauss de utilizar la fuerza procedente de la ausencia de dudas y de discusión: la eficacia política de una nación implica la 'claridad moral' y el ataque a todo relativismo interno. Por esa causa, la insalvable distancia entre gobernantes y gobernados ha de protegerse mediante la ocultación y la mentira, que Strauss justifica en *Natural Right and History* apelando justamente a la superioridad intelectual y moral platónica²⁸ de los filósofos gobernantes sobre el vulgo gobernado. A partir de esta idea del significado oculto de los *dicta* del sabio de Strauss, dos discípulos suyos escribieron en su obra conjunta *Silent Warfare*²⁹ que la norma de la vida política se encuentra íntimamente vinculada al engaño, y también sugirieron que debían impulsarse sin ambages tácticas concretas de información que aunaran eficacia y engaño.

Frente al conjunto de estas teorías elitistas, autoritarias y misantrópicas sobre la naturaleza humana que justifican la noble mentira, cabe esgrimir tanto el ideal ilustrado de Kant cuanto la teoría liberal de Mill y la idea democrática de Dewey en el sentido de que el pensamiento y la acción pública son y sólo pueden ser, en el fondo, una tarea colectiva; el primero expuso en *Qué es la ilustración* el ideal ilustrado de emancipación de todos los hombres y el acceso a su mayoría mental mediante la autonomía de la razón, dejando así en entredicho tanto el paternalismo platónico como el elitismo

maquiavélico; Mill, por su parte, atribuyó agudamente en *Sobre la libertad* el principio de autoridad basado en el conocimiento (el gobierno de los sabios) al deseo oculto de restringir la libertad de los demás hombres, y este, a su vez, al deseo de imponer su poder sobre ellos y obligarlos a una conformidad ciega; tales deseos latentes, además, harían uso para alcanzar su finalidad de una falsa presunción: la de que no hay sino una sola respuesta a los problemas colectivos y que esa respuesta es conocida sólo por un tipo especial de persona; Dewey, por último, explicó en *La reconstrucción de la filosofía* que la prueba que sirve para decidir si un supuesto bien es auténtico o espurio nos la proporciona su capacidad para resistir la comunicación y la publicidad, y en el resto de su obra que la tarea de toda filosofía es promover la ampliación de la libertad de todos los hombres mediante el conocimiento y la educación.

En una comunicación pública en que el hablante trata a los ciudadanos como seres adultos y responsables es preciso rechazar toda idea de noble mentira. Me atrevería a decir que lo que se opone aquí son dos concepciones del mundo: una autoritaria y otra democrática. Esta diferencia de *Weltanschauung* entre ambas tradiciones fue asociada por Dewey en un escrito de 1942 a la diferencia entre la tradición autoritaria germánica y la tradición liberal anglosajona; en el prólogo deweyano a la segunda edición de su *German Philosophy and Politics*³⁰ sitúa Dewey a un lado el principio autoritario de la imposición, con su intento de alcanzar de arriba

abajo el ideal de una sociedad unida (una comunidad popular o *Völkische Gemeinschaft*) mediante la implantación, a través de la propaganda y la educación ideológicas, de unas verdades absolutas e incontrovertibles, y al otro lado el principio democrático de la comunicación,³¹ que pretende alcanzar el ideal de la comunidad mediante la colaboración, la práctica del consenso y la hegemonía de las asociaciones voluntarias, de abajo arriba.

En un Estado democrático, quien es elegido para ejercer labores de gobierno no tiene derecho moral ni político a mentir a su elector, pues está defraudando, prevaliéndose de su posición de poder, la tarea que este le ha encomendado. En una sociedad basada en el poder de la opinión pública, los ciudadanos no deben consentir que sus representantes les mientan en asuntos que les atañen; y cuando esto sucede sin que le cueste su cargo al gobernante es porque el necesario vínculo entre sistema político y vida social se encuentra maltrecho o quebrantado.

No debemos permitir en nuestras sociedades democráticas la así llamada noble mentira. Tal práctica implica una perversión y, en última instancia, una anulación, del espíritu de la propia democracia, que es de naturaleza sobre todo moral. La preponderancia de la actual mentira institucionalizada no radica en el hecho de que los dirigentes tengan en poco la verdad, o que la desprecien. Estimo que aprecian la verdad en lo que vale; a quienes no aprecian en realidad es a sus gober-

nados. Como en los amenes del Antiguo Régimen que vivió Condorcet, existe también hoy entre las elites gobernantes un problema de desprecio a la libertad y dignidad del público, al que en ocasiones se sigue tratando como menor de edad. Tales actitudes parecen haber olvidado el hecho de que el conocimiento público de la verdad es una condición necesaria para el ejercicio de una democracia sustancial.

El compromiso de Condorcet con la verdad política puede considerarse integral en una época en que los valores parecían someterse a la sola virtud de la eficacia. Tras la muerte que se procuró por su propia mano, la memoria del marqués girondino sería vindicada frente a la de aquellos que la decretaron, cumpliéndose así una de las sentencias que Condorcet había pronunciado en abril de 1791 en su *Discurso sobre las convenciones nacionales* sin saber que hablaba de sí mismo: "La verdad pertenece a aquellos que la buscan y no a los que pretenden tenerla".

Miguel Catalán

Profesor de Ética de la Comunicación
Universidad Cardenal Herrera-CEU, Valencia