

LA JUSTICIA Y EL DERECHO A LA VERDAD

Norbert Bilbeny

Catedrático de Ética de la
Universidad de Barcelona
bilbeny@ub.edu

Resumen:

“La verdad es un valor fundamental para la política, pero no suele ser respetado por la política.” En este artículo, el autor establece la relación que existe entre la corrupción y la pérdida de la confianza en la gestión pública, una situación caracterizada, en última instancia, por la injusticia. A fin de recuperarla, vincula el valor político de la verdad con la información y la confidencialidad, para defender que el compromiso con la primera es una tarea fundamental de la acción de la justicia, y estas últimas, factores clave para la regeneración y recuperación de la confianza ciudadana en las sociedades afectadas por la corrupción.

Palabras clave:

Justicia, verdad, confidencialidad, corrupción.

Abstract:

"Truth is a fundamental value for politics, but it is not usually respected by politics." In this article, the author establishes the relationship between corruption and the loss of trust in public management, a situation characterized, ultimately, by injustice. In order to recover it, links the political value of truth with information and confidentiality, to defend that the commitment to the first one is a fundamental task of justice, and the latter, key factors for the regeneration and recovery of citizen trust in societies affected by corruption.

Keywords:

Justice, Truth, Confidentiality, Corruption.

Recibido: 28/03/2017

Aceptado: 28/03/2017

Sólo en España había, a finales de 2016, más de 1.300 responsables públicos acusados por delitos de corrupción. Éste es uno de los males que amenazan a la vida pública de casi todos los países del mundo, sin hacer de los democráticos una excepción. Si añadimos a la corrupción los también elevados índices, en muchos países, de desempleo y la persistente recesión económica, el cuadro ofrecido en conjunto es el de una situación histórica comparable a la de Europa y Norteamérica en los años veinte y treinta del pasado siglo. Una situación caracterizada por múltiples conflictos materiales y morales y, en suma, por la injusticia.

LA VERDAD DE LOS HECHOS

Maquiavelo, describiendo en su *Historia de Florencia*, libro I, el régimen de Cosme de Medici, destaca los *modi privati* que pueden llegar a apoderarse de la vida pública, algo que ya observaba Platón en la democracia ateniense y nosotros podemos hacerlo respecto de la actual. La corrupción, en las esferas de la administración pública y de la política, pero también en áreas como la banca, la industria e incluso el deporte, parece haberse convertido no sólo en sistémica, sino además en endémica.

También, esto último, en España, por el arraigo secular de conductas como el favoritismo, la picaresca, la endogamia, el nepotismo, el trato feudal y el simple obrar chapucero. En cualquier parte, la corrupción es juzgada por sus víctimas –la sociedad en general– como oprobio moral y como causa sobrada para reclamar la pronta acción de la justicia. Pues en los países donde existe la posibilidad de denunciarla y de ser perseguida, la corrupción resulta mucho más lacerante, por impropia de ellos, que en aquellos donde, para su mayor desgracia, tal injusticia permanece impune.

La existencia de la corrupción produce, entre otros efectos sociales, la percepción generalizada de ineficiencia y pérdida de legitimidad de los órganos de servicio, representación y gobierno de los ciudadanos. En una palabra, la percepción de ineptitud de la gestión pública. A esta impresión le sigue, inevitablemente, el sentir general de *pérdida de la confianza* en la política y la administración, lo cual tiene a su vez consecuencias o “impactos” en lo económico (fiscalidad, inversión, emprendimiento, atracción de talento), lo social (indignación popular, crisis de la autoridad, fractura social y territorial) y en el comportamiento participativo de la ciudadanía: desafección política, descrédito institucional, virajes electorales, populismos, cerrazón nacionalista. No se puede decir entonces que una “nueva política”, como se dice hoy, haya venido a sustituir por fortuna a la vieja política, porque la política no existe cuando la mayoría ha dejado de creer en ella y lo que ha venido puede ser otra cosa.

Pocas veces reflexionamos sobre lo importante que es la confianza en la vida política, y especialmente de la confianza de la ciudadanía hacia sus representantes, cargos públicos e instituciones. También al revés: de todos éstos para con la ciudadanía, un vínculo psicológico y moral que ya merece varias páginas del propio Maquiavelo en el primer libro de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Un príncipe, dirá, lo tiene todo ganado si cuenta de antemano con el apoyo subjetivo de sus súbditos. Confiar en ellos es *esperar con seguridad* lo más impor-

tante: su libre obediencia, el mejor resorte existente para el hecho cotidiano, en cualquier Estado, de la obligación política. La confianza, dicho en otros términos, es el sentimiento producido por la seguridad con que se cree en alguien de quien esperamos un bien. Sin ella no hay posibilidad de cooperar o contratar, de tener amigos o vivir en familia, de establecer contratos o de formular promesas. De creer, sin más, que alguien nos está diciendo la verdad.

La “seguridad” a que hacemos mención es el elemento necesario de la confianza, mientras que el referido “sentimiento” es como su elemento adicional. Veámoslo más de cerca. La seguridad con la que creemos en algo o alguien es un *estado mental*, el de la certidumbre, convicción y hasta entusiasmo, a veces, hacia el depositario de nuestra confianza, en quien creemos seguros, porque el riesgo de que nos falle es mínimo o nulo. Es alguien o algo “fiable”; creer en ellos no es ningún mal riesgo. Pero este estado mental, hecho clave en la confianza, está inmediatamente seguido por un *afecto*, asimismo necesario para el hecho de confiar: el afecto de esperar un bien de ese alguien o algo en quien confiamos. A cambio de confiar en alguien esperamos de él un bien, es decir, que haya cumplido con su deber de no faltar a la confianza recibida. La esperanza predomina sobre el temor de no recibir aquel bien y el sentirnos defraudados. En el fondo de ello descubrimos la vulnerabilidad característica de la relación de confianza, como la de cualquier otra relación humana. Así se muestra también en la política, en que, por ejemplo, el temor a lo malo da fuerza y sentido, por contraste, a la esperanza de lo bueno que nos viene por el hecho de confiar.

Llamamos, al final, “confianza” al sentimiento producido por la certidumbre respecto de alguien en quien creemos y por quien nos sentimos esperando un bien. La confianza es un afecto de ánimo y vigor por parte del sujeto fiador, quien confía y actúa como “tomador de riesgo”. Pues en la confianza nunca estamos totalmente seguros del sujeto u objeto en que confiamos, por grande que sea nuestra certidumbre, como es el caso paradigmático de la confianza o “fe” religiosa, y en la política el caso de la confianza en los líderes, en la administración pública o en las instituciones mismas. Por ello el sentimiento de confianza debería ir acompañado de distintos deberes. Importa, en este sentido, asegurarnos de aquel o aquello en lo que estamos dispuestos a confiar; cuidar del depósito que le prestamos –que esté, por ejemplo, de acuerdo con nuestros valores, capacidades y obligaciones–; hacer todo lo posible para que se cumpla lo esperado de quien ha obtenido nuestra confianza; y, no menos importante, no excederse nunca en la certidumbre o convicción a la hora de creer en él, pues no parece posible llegar a estar totalmente seguros de su respuesta.

Pero el reto es ahora, en nuestro contexto político, la *recuperación de la confianza*, mediante la lucha contra la corrupción y la devolución del sentido de eficiencia y legitimidad que debe acompañar al entramado institucional de cualquier régimen democrático. Pero si el mal de la corrupción es hoy por hoy uno de los principales indicativos de la falta de justicia no se puede ignorar que en este mal, y por lo tanto en la injusticia, tienen un papel destacado como causa *la mentira y la ocultación de la verdad*, tanto más graves en sus efectos generales cuanto más se producen en el seno de la vida pública y sus instituciones, como los partidos, los

sindicatos, la administración, el gobierno, la banca nacional o en torno a las magistraturas del Estado. La justicia tiene que ver con la verdad, y en cierto sentido es la victoria de la verdad. “La verdad, y concretamente las virtudes de la verdad, están relacionadas con la confianza”, asevera Bernard Williams en su libro *Verdad y veracidad* (cap. 5). Y cuanto más grande la transparencia en un Estado más grande también su resistencia a la corrupción y por ende a la injusticia.

Maquiavelo dice en *El príncipe*, capítulo XV, que con este libro ha tenido la intención de escribir algo “útil”, y que por lo tanto ha decidido “buscar la verdad efectiva (*verità effettuale*) de las cosas, no la idea imaginaria de ellas”. La justicia precisa también de lo mismo, de la anteposición de los hechos a las opiniones, e igual cabría decir de la política, si admitimos que no debe ser contraria a la justicia. Lo punible, lo lícito y lo ético, que tan a menudo entran en colisión entre sí, concuerdan sin embargo en el primado de los hechos si concuerdan también en la prioridad de la justicia. No hay “verdades” para el derecho, la política y la moral, sino una común necesidad de certidumbre para sostener que un acto es delito, es legítimo o es correcto, respectivamente, sobre la base, también compartida, de la verdad efectiva de los hechos, que deben ser probados mediante testificación y razonamiento. Según la legislación española, el tribunal del jurado tiene que pronunciarse sobre si los hechos alegados por las partes han sido probados, al objeto de determinar la responsabilidad criminal y si el acusado es culpable o no. Todo gravita, pues, en la verdad de los hechos, como en la legislación internacional, en que toda sentencia judicial debe basarse en los antecedentes de hecho y en hechos probados.

Muchas sentencias judiciales presentan, no obstante, defectos de dicha contrastación, del mismo modo que la opinión política prescinde a menudo del reconocimiento de lo sucedido, y que el razonamiento ético desvincula pensamiento y realidad fáctica, o, al contrario, se ampara en la falacia de transformar, sin más, un hecho en una norma, lo que es otro error de juicio frente a tal realidad. Conceptos como la dignidad, la libertad o la responsabilidad, por no decir otra vez la justicia, no pueden dejar de hundir su razón de ser en la misma realidad humana y social para la cual queremos que tales conceptos sean instrumento de servicio, no abstractas e inoperantes verdades de razón. La ética, como la política o la acción de la justicia, se deben ante todo a las verdades de hecho: la de, por ejemplo, si alguien vive o no en la miseria, ha robado o no del erario público o ha cometido plagio. La verdad de los hechos nos salva en ética, política y derecho de navegar sin rumbo hacia lo que sería como el “triángulo de las Bermudas” entre aquellas tres expresiones de la razón práctica. A sus 87 años de edad, el filósofo Bertrand Russell, nada sospechoso de ser un realista ingenuo, expuso en breves palabras su testamento intelectual en una entrevista concedida en 1959 a la BBC:

La cosa intelectual que yo debo decirles es esta: cuando estés estudiando cualquier asunto, o considerando cualquier filosofía, pregúntate sólo cuáles son los hechos y cuál es la verdad que se desprende de ellos. Nunca te dejes desviar ni por lo que deseas creer ni por lo que pienses que tendría efectos sociales beneficiosos si se llegase a creer. Sino que mira sólo, y únicamente, cuáles son los hechos. Esta es la cosa intelectual que debería decirles.

La corrupción sobrevive allí donde los hechos son ignorados o despreciados. Así, la mentira –la deliberada negación de la verdad de los hechos– y la ocultación de la verdad amenazan a la vida pública, que no puede vivir, salvo contradicción, sin la publicidad de los hechos. Contra esta amenaza, que lo es también a la justicia, la razón crítica de la ciudadanía exige, como una primera medida contra la corrupción, *transparencia* en toda acción administrativa y de gobierno.

VERDAD Y VERACIDAD EN LA ESFERA PÚBLICA

La regeneración que se reclama frente a la degeneración de la vida pública prácticamente empieza por esta demanda colectiva de verdad en la política, que implica también a la justicia. ¿Pero qué es la “verdad”? ¿Los hechos objetivos a los que nos referimos y que de modo transparente, para acabar con la corrupción y preservar la integridad en la vida pública, tantos exigimos hoy que lleguen a nuestro conocimiento?

Después de siglos de controversia sobre el concepto de verdad, y en una época, como la actual, en que se ha abandonado tal concepto, la verdad por lo menos de los hechos sigue teniendo una importancia vital. También en política y en los tribunales de justicia. De la respuesta a un “¿Es o no cierto que x...?” pueden depender vidas, libertades y derechos. De modo que la clásica definición de la verdad (*adequatio rei et intellectus*), como la “correspondencia” entre el entendimiento y la realidad, o su “interacción causal”, según Donald Davidson, parece ser el último hueso duro de roer de la filosofía del conocimiento. Algo es verdadero si y solo si se corresponde con un hecho, o si resulta, con Aristóteles, de “decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es” (*Metafísica*, 1011 b 26). Acertada o no esta teoría, su apuesta por poner al descubierto los hechos es irrenunciable en el ámbito de la práctica, desde la ética al derecho, todo un amplio arco de situaciones en que continuamos necesitando saber de modo patente sobre lo sucedido, sus causas y efectos, y sus protagonistas.

En la acción de la justicia y en la vida pública en general necesitamos por mucho tiempo más seguir oponiendo las propiedades de lo verdadero a las particularidades de lo falso: en los enunciados (verdaderos, en lugar de falsos); en los juicios (acertados, y no erróneos); y en relación a las cosas mismas (reales, no aparentes). Pero sobre todo en las creencias y las actitudes, que debieran ser sinceras, en lugar de engañosas. Es falso, por ejemplo, que haya una raza superior; o que la intención del tirano sea servir a sus víctimas. Decimos que es en las creencias y las actitudes donde más interesa a la justicia y a la vida pública salvaguardar los caracteres de lo verdadero de su confusión con los de lo falso, porque la verdad fáctica depende, a diferencia de la verdad lógica, de las condiciones de la *veracidad*, la disposición y el compromiso hacia lo verdadero, mediante las que creemos que algo, en efecto, lo es. Recordemos aquí a Erasmo y su célebre adagio: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Porque para afrontar la verdad de los hechos, o verdad fáctica, esa cláusula esencial para entender el mundo y para entendernos, se requiere adoptar simultáneamente dos modos de conducta personal: estar dispuesto a *ajustarse a la verdad* y comprometerse a *decir la verdad* que, aunque cosas parecidas, no son lo mismo. Lo explicamos.

Ajustarse a la verdad es un modo de *decir*. Es como nos comportamos por ejemplo al “decir según la verdad” o con el simple “decir verdad”. En cambio, *decir la verdad* es un modo de *hacer*. Así parece ser cuando “hacemos en verdad” o “decimos en verdad”. En el primer caso identificamos la verdad como *certeza* o *verosimilitud*, para lo cual la virtud requerida será la de la precisión, y el correspondiente “decir *según* la verdad” vendrá a ser como un arte. En el segundo caso la verdad se identifica como *veracidad*, siendo aquí la virtud exigida la sinceridad, y el característico “decir *en* verdad” consistirá prácticamente en un acto: aquel que empieza por la elección de una causa, la de la verdad.

Por otra parte, el primer modo referido, el de “ajustarse a la verdad”, nos sirve para poder saber si *algo* es o no “verdadero”, por oposición a falso o erróneo. Por ejemplo, al formular un enunciado o al considerar un hecho, donde lo que nos preocupa es que *se contenga verdad*. El segundo modo, el de “decir la verdad”, nos servirá, cosa muy diferente, para poder saber si *alguien* es o no “veraz”, en lugar de engañoso o mentiroso. Por ejemplo, al manifestar una creencia o una actitud, o también al formular un juicio o referir un conocimiento. Expresiones, ambas, en que lo importante es que *se muestre respeto a la verdad*. La veracidad, como refiere Bernard Williams en el citado *Verdad y veracidad* (cap.1), nos sirve además para poner en marcha “un proceso de crítica que debilita la convicción de que haya alguna verdad segura o expresable en su totalidad”. Lo cual es útil especialmente en la política, pero también para la justicia, como llamada al juicio ponderado. Por su parte, Hannah Arendt habló antes de la veracidad como un factor político de primer orden: “Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no lo sepa, ha empezado a actuar; también él se compromete en los asuntos políticos, porque en el caso poco probable de que sobreviva, habrá dado un paso hacia la tarea de cambiar el mundo” (*Entre pasado y futuro*, cap. VII). Obligado es por ello destacar la heroica tarea del periodismo comprometido con la justicia en los países donde es perseguida la libertad de expresión (véase Norbert Bilbeny, *Ética del periodismo*, III, 5).

En suma, parece más bien que la verdad fáctica o de los hechos, aquella que siempre reclamamos en la vida pública, se fundamenta en los dos modos descritos, el de lo “verdadero” y el de lo “veraz”, exigibles al mismo tiempo. Pero si hubiera que establecer alguna relación de precedencia, en la verdad de los hechos lo principal es estar *comprometido* con ella: querer decir en verdad, antes incluso que querer decir “según” la verdad. La actitud hacia la verdad es lo que más importa. Escribe Antonio Machado, en *Juan de Mairena*, que “La verdad es la verdad, la diga Agamenón o su porquero”. No obstante, para ello se necesita que uno y otro decidan decir la verdad. El compromiso con la verdad es lo que más cuenta en relación con ella. Hablamos antes de la “confianza” y de su valor como piedra de toque en el funcionamiento de la vida pública, pero también, por lo que acabamos de decir en torno a la veracidad, hay que referirse a la confianza como un sentimiento necesario para el compromiso con la verdad, algo no menos vital para la vida en común. Pues ante la idea y el empeño de la verdad hay quien confía y quien desconfía.

En política, como en la acción por la justicia, la verdad es la verdad de los hechos y esta verdad no es de un solo filo, ni menos un asunto neutral, aunque ser imparcial sea inherente a la justicia. La verdad, en la acción pública, no es la verdad semántica o lógica, ni la verdad transcendental o moral. Pero combina algo de unas y otras, es decir, de la verdad teórica y de la verdad práctica. En la esfera pública la verdad no es el relato llano de lo evidente, sino este doble compromiso con lo propio de la certidumbre del conocimiento teórico y lo propio de la del conocimiento moral. Así, de un lado es el compromiso con la *certeza* y de otro con la *veracidad*.

En cuanto a lo primero, viene a ser equivalente a ponerse al servicio de la objetividad: decir la verdad de los hechos requiere evitar al máximo la subjetividad y todo amago de prejuicio o voluntaria tergiversación. Que la objetividad no pueda ser a menudo completa es algo que no debe hacer renunciar a ella. Sería renunciar a la verdad misma, pues un interés por la objetividad ya presupone un interés por la verdad. A la postre, ese compromiso por la *certeza* no deja de ser un avance en el conocimiento. Si nos limitamos a escuchar el testimonio de las partes enfrentadas en un conflicto, como entre árabes y judíos en Oriente Medio, y no indagamos más allá, preguntándonos por la historia verídica y por la condición y las demandas presentes de cada parte, no tendremos un conocimiento objetivo de la situación y será más difícil gestionar el conflicto.

Por otro lado, la verdad exige un compromiso práctico con la *veracidad*. ¿De qué sirve, por ejemplo, la gratitud sin un práctico “mostrarse agradecido”? ¿O la justicia, sin la práctica disposición a ser justo? Del mismo modo: ¿de qué sirve la verdad, o el “decir *según la verdad*”, sin un “decir *en verdad*”, o lo que es lo mismo, sin la veracidad por nuestra parte? La veracidad no impide la ignorancia ni el error, pero sí la actitud contraria a la verdad. Es ésta la actitud que se refleja en conductas tales como la falsedad, el silenciamiento, el engaño, el autoengaño, la prevaricación o el falso testimonio. Ya Pascal escribía en sus *Pensamientos*: “La verdad está tan obnubilada en este tiempo, y la mentira está en él tan asentada, que a menos de amar la verdad, ya no es posible conocerla” (Fr. 864).

Hoy lo comprobamos sobre los hechos: cuando se calla la verdad, al final no se sabe ni siquiera donde está la verdad. No osamos buscarla, o lo peor, ya ni la reconocemos, y decimos que lo verdadero “nos parece mentira” (como reza el título de la novela de Daniel Sada, *Porque parece mentira, la verdad nunca se sabe*). Y como con la certeza, según acabamos de referir, el compromiso con la veracidad es también un paso hacia adelante; pero además de hacerlo en conocimiento, lo hacemos en liberación: por “amar la verdad”, según dice Pascal. El respeto a la verdad no se limita por tanto a “decir los hechos”, a su llana narración, sino que se pregunta por su cómo y su porqué, lo cual ya es la posibilidad de abrirse tanto a un encuadre más acertado como a interpretarlos, si cabe, de otro modo que el de su visión inicial. Así, pues, ante el trueque de la información por la desinformación, o de la verdad por la mentira, no haya quizás mejor remedio que mantener en alto el respeto por la verdad. La pseudo-información puede ganar batallas, pero la verdad sale vencedora en la guerra por el reconocimiento de los hechos.

A la demagogia y la autocracia no les interesa la verdad ni creen en ella. En la puerta de entrada de Auschwitz figura en letras forjadas: “El trabajo hace libre”. En ningún campo nazi de concentración o campo estalinista de trabajo se hubiera escrito en el portal: “La verdad hace libre”. La verdad es y sólo puede ser para la dictadura y el populismo una mentira dicha muchas veces. “*La mentira es la verdad*” es el lema del gran Ministerio de la Verdad, el “Miniver”, imaginado por George Orwell en su *1984*, él, luchador antifascista y escritor antiestalinista. Trotski, el decisivo camarada de Lenin, dijo: “La verdad es revolucionaria”. Pero irónicamente este revolucionario fue borrado de la historia por el régimen totalitario y nunca fue verdad que Trotski existiera.

EL DEBER DE DECIR LA VERDAD

Unos pueden desconfiar de la idea de verdad, por ejemplo, por la imprecisión o el error que tantas veces la perjudican o la impiden. Pero esta es, con razón, la desconfianza del escéptico ante las “verdades de razón” o, al contrario, las “verdades de fe”. “Verdad a este lado de los Pirineos, error más allá”, escribió también Pascal. Otros, en cambio, desconfiarán de la idea de verdad lisa y llanamente por el peligro que supone decir la verdad, y especialmente ante las “verdades de hecho”. En el acervo popular consta que decir la verdad hace perder las amistades, a lo que habría que añadir que hace perder el empleo, la buena imagen y, en política, muchos votos.

A todos ellos recuerda Bertolt Brecht, en sus *Cinco dificultades para escribir la verdad*, que ante la verdad se hace necesario ante todo el “coraje” de decirla, lo cual pasa por delante de la “inteligencia” requerida para descubrirla; lo mismo que tener en cuenta “en manos de quién” la verdad será más eficaz es algo que para Brecht –que por aquella época nazi tuvo que publicar de modo clandestino su texto– pasa por delante de la “astucia para propagarla” al resto de individuos.

Por otra parte, están quienes sí tienen confianza en la idea de verdad. Por cierto, en inglés la palabra “*truth*” significa, además de verdad, “confianza”, y confiabilidad es “*truthworthiness*”. Se confía, en todo caso, en la idea de verdad, por oposición en primer lugar a la falsedad, pero también porque no podemos representarnos la verdad (*aletheia*) sino como lo opuesto a la falsedad (*pseudós*), y porque en la vida tenemos necesidad de certidumbre frente a la incertidumbre. Luego confiar en la idea de verdad viene a ser como una forma de actuar, o por lo menos de creer. La verdad es lo que encontramos en aquel enunciado, conocimiento o creencia al que damos un valor especial y una significación o relieve personal.

La verdad es un valor esencial para la política, pero no suele ser respetado por la política. Es tradicional y arraigada la institución del secreto de Estado, los *arcani imperii* de los antiguos, y la costumbre misma del secretismo, todo ello en compacto círculo vicioso con la inefable “razón de Estado”, el último resto de autocracia en la democracia. El sigilo y la simulación –el “Arte de mentir”, y podríamos acudir también al ensayo de Schopenhauer con este título– son tenidos además como rasgos de la política exterior y de los buenos oficios diplomáticos. El político debe decir la verdad, apunta Maquiavelo en *El príncipe*; pero como los hombres son malos y también le engañan a él, puede, para su interés, y como una señal de

prudencia, faltar a las promesas y engañar: *essere gran simulatore e dissimulatore*, las mismas palabras con las que Salustio describió a Catilina, y, además, por ser como es la naturaleza humana, el príncipe *troverrà sempre chi si lascerà ingannare* (cap. XVIII).

La pregunta radical es entonces si la mentira y la ocultación son “inherentes” a la política. Realistas y pesimistas dicen que sí. De hecho, siempre se atrapa a políticos y cargos públicos mintiendo. Saben, no obstante, disimular su impostura, pero al final ésta no pasa por desapercibida y mentir les cobra factura. El político no sólo no debe mentir, sino que ha de decir la verdad. No ocultar. Es por una cuestión ante todo de principio: en democracia, y por ética, mentir está mal. Pero también por las consecuencias que se siguen de mentir: se pierde la credibilidad, y por lo tanto la confianza en el cargo público que oculta la verdad. No le volveremos a creer cuando afirme o niegue algo en adelante. Aunque conserve el poder, no tendrá autoridad. Recuérdese que el presidente norteamericano Richard Nixon tuvo que dimitir en 1974 por haber mentido, al igual que Bill Clinton lo hubiera hecho en 1998 si no le hubiera salvado *in extremis* el Senado (1999). Y mentir está mal por una razón añadida de tipo más personal: mentir siempre es una muestra de debilidad, la de quien no tiene la integridad personal –ni la capacidad, se añadiría– para mostrarse tal cual hace o siquiera para explicar y excusar ese comportamiento que, en su debilidad, le resulta más fácil ocultar. Quién miente es porque tiene un gran enemigo: él mismo.

En los países con rodaje democrático y de tradición protestante el hecho de mentir o el de ocultar es motivo de censura moral y particularmente una causa de dimisión si lo ha cometido un cargo público. En otros se soporta la corrupción y hasta se vota a los corruptos, gobernando partidos corruptos. Pero no se soporta a los embusteros. La corrupción hace cómplices y beneficiarios a unos, y ciudadanos indignados al resto. Pero la mentira nos haría a todos idiotas; súbditos, definitivamente. Parece como si los embusteros se rieran en la cara del ciudadano y esa burla es algo que irrita más que la estafa. En estos contextos es corriente decir que la mentira es inherente a la política. Pero hay que contraponer a ello que lo empíricamente apropiado es decir que la mentira es frecuente o poco infrecuente; no se puede decir, ni se debiera decir, en congruencia con lo esperado de la política, que la mentira es algo connatural a ella. La democracia, al menos, depende de la verdad y de mostrar una actitud veraz.

Y si la piedra de toque del régimen democrático es la independencia e imparcialidad del poder judicial, la justicia depende aún más de la verdad. En política parece razonable objetar el dicho *Fiat iustitia et pereat mundus*, pero en derecho no debiera serlo objetar el de *Fiat veritas et pereat mundus*, pues el falso testimonio y el encubrimiento impiden de raíz la acción de la justicia. Hannah Arendt comenta en este sentido la “naturaleza antipolítica” de la verdad (en el mencionado *Entre pasado y futuro*, cap. VII). La víctima desea ante todo que se sepa que lo es, se conozca lo que ha sucedido y se diga quién es el victimario. La justicia es o debe ser consoladora, lo que empieza por ser, y a veces se tiene suficiente con ello, un *acto de comunicación* en el que triunfe la verdad –“que se sepa todo”– sobre la ocultación, que es lo peor –que se oculte todo– que puede acompañar a la impunidad

para hacerla aún más lacerante. La víctima no espera tanto la descarga punitiva sobre el criminal como la descarga pública de información veraz, ya no más incierta, en torno al crimen de aquél (véase nuestro libro N. Bilbeny, *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*, IX, 3).

Recordemos el caso de la acusación internacional contra el dictador chileno Pinochet por sus crímenes. No valieron las verdades oportunas ni la ocultación de datos a cargo de sus defensores. No resistieron mucho tiempo. El lema de los familiares de desaparecidos durante su mandato, a partir de 1973, fue "Justicia y verdad", y ésta salió vencedora. Como va siendo así, desde 1977, en la lucha de las Madres de la Plaza de Mayo, en Buenos Aires, y del premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel, por recuperar, bajo la consigna "Memoria, Verdad y Justicia", las víctimas del dictador argentino Videla. La verdad de los hechos suele acabar saliendo a la superficie. En vano resulta hipotecar el nombre de una persona, un colectivo o un país por algo que no tardará mucho tiempo en salir a la luz. Nos viene por ello a la memoria la obra de Leon Tolstoi *La muerte de Ivan Illich*, en que el personaje es un aparente triunfador que oculta sin embargo a un cadáver viviente. Pues lo mismo hace el personaje de la vida pública que miente u oculta la verdad. Puede que sea un manager activo y poderoso, pero es, para la verdad, otro muerto viviente, y un intruso que profana el templo del interés público.

En, y para la democracia, se requieren al menos cuatro virtudes o cualidades personales para enfrentarse con la verdad y proclamarla: el propósito de buscarla, el talento para narrarla, el valor de publicarla y la justicia de ponerla al servicio del interés público y no de un interés particular. En la autocracia, en cambio, como en la guerra, la primera víctima es la verdad. El déspota, el golpista, temen la verdad. Parece que en el mundo actual, el del orden global capitalista y el desorden local populista (hablar al pueblo sin escuchar el pueblo), la desinformación va a la zaga de la información, y que la difusión organizada de datos falsos posee tantos medios como la entrega de datos ciertos. Ambas cosas van a cargo de profesionales del sabotaje informático o de aburridos usuarios con ganas de divertirse. Pero sobre todo las protagonizan los propios estados y sus agencias de información y contra-información, ocupadas en objetivos tales como el seguimiento de ciudadanos, la propaganda y el espionaje, con fines desde comerciales hasta militares, pasando por los electorales, en una difusa pero real atmósfera de ciber-Guerra Fría.

En la punta de este iceberg se encuentra por ejemplo la campaña por la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea o el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos, gracias también a la alternante construcción y destrucción de información con las armas de la tercera y cuarta revolución industrial: la informática y la robótica. Así, la certeza y la falsedad, la verdad y la mentira, vuelven a ser asunto de interés general tras décadas de postmodernidad relativista y el actual enmarañamiento digital. Si bien lo que parece ganar en esta liza, aupada sobre los nuevos medios, es la llamada "post-verdad", o mejor llamarla "post-mentira" –pues es secuela de la mentira, no de la verdad–, aunando desinformación y emotividad, todo sea para obtener el voto o el consumo de la gente.

En la democracia cuenta la verdad, porque la democracia es un régimen de opinión inseparable de los hechos. No se puede opinar sobre lo que no se sabe si es

cierto o no. La verdad, en política, son los hechos, y qué otra cosa podría ser sino los hechos. Pues no hay “verdades políticas”. ¿Es o no verdad que Alemania invadió Polonia, no al revés, o que los aliados, con sus bombardeos, masacraron Dresden, no los propios alemanes? ¿Es o no verdad que fue Stalin quien ordenó matar a Trotsky, no la CIA? Lo demás es opinión, y las opiniones son libres. Pero en política las opiniones no pueden estar separadas de los hechos. No basta con fabricar un “relato”, fijar bien un “marco” o acertar en el esperado “impacto” del discurso político, como en tiempos de “post-verdad”, en que se transforman los hechos en emociones. Lo más desafortunado para una democracia, al menos, es cuando se produce aquella especie de “conjunción astral” en que unos mienten, o bien ocultan, y que el resto, a causa de esta falta de información veraz, opinen sin fundamento o no osen opinar, sino que callen lo que piensan. Este es el peligro de desconocer la verdad: no poder o no atreverse a opinar. La ciudadanía tiene derecho a la verdad, a conocer los hechos, porque sin ello no hay opinión que valga, ni hay voto.

Un representante o un servidor público sólo deben callar por un justificado interés público, por ejemplo, cuando la seguridad o las vidas de su país o de terceros están en juego –póngase que por una amenaza terrorista–, y aun así siempre que la “materia reservada” o “clasificada” sea posible de ser conocida por otros representantes de la ciudadanía, o, después, por la totalidad de ella. No como hizo el departamento de defensa de los Estados Unidos bajo la presidencia de Lyndon B. Johnson, tratando de blindar absurdamente lo que sucedió en Vietnam entre 1945 y 1967, finalmente filtrado por un funcionario de forma clandestina a la prensa como “Papeles del Pentágono” (*The New York Times*, inicialmente en 1971).

Un político, una política, tienen que ser, ante estas situaciones, amos de sus silencios, y no sólo de sus palabras. Y si no sabe callar, convendríamos que este individuo no es bueno para lo que se le ha encomendado y debería dejar el cargo. Lo mismo que si no quiere, o no sabe decir la verdad.

EL DERECHO A LA CONFIDENCIALIDAD

La excepción a decir la verdad en la esfera pública debe ser, ya se dijo antes, por una causa justificada, ajustándose al ordenamiento legal y, precisamente en un régimen democrático, siendo además susceptible de ser controlada por el poder parlamentario y ser en el futuro públicamente accesible.

La cuestión que se plantea entonces es la del manejo de la información confidencial, especialmente cuando involucra la vida, dignidad y derechos de personas individuales. El principio democrático de transparencia de la gestión pública exige que toda información derivada de ésta pueda ser de dominio público y que la excepción a la norma que lo protege esté también regulada por una norma, la de los supuestos y límites de la información confidencial.

En lo que resta de nuestra exposición vamos a tratar, pues, del derecho a la verdad, como derecho a la información, y seguidamente del derecho a la confidencialidad, es decir, a la información o verdad bajo reserva y con carácter secreto. De entrada, es obvio que entre ambos derechos existe la tensión propia producida

entre dos reclamos antagónicos. Pues en un extremo situamos el derecho a saber (*right to know*) y la disposición a revelar (*reveal*) a quien quiere saber –en política es la rendición de cuentas o *accountability*–, y en el otro extremo el derecho a no divulgar (*right to protect*) y la disposición a ocultar (*conceal*), incluso frente a quien quiere saber, declarando el *top secret* o la “información clasificada” al respecto. Por lo pronto esta es una tensión entre la cultura política de la democracia y la de la autocracia, o en otros términos entre el ideal de transparencia y el interés por la opacidad.

El *derecho a la información*, por una parte, remite al principio ético-político de publicidad, cuya idea básica es la exposición pública de los hechos y de los datos de la política y de la esfera pública en general, incluida la administración de la justicia. Esta idea de “luz pública” es consustancial a la cultura política democrática. En la autocracia, en cambio, lo público se hace privado (privacidad del poder) y los asuntos privados se ventilan como públicos (obscenidad del poder). En principio, en la política y vida pública democráticas no cabe la información confidencial, a diferencia de lo que sí puede mantenerse en áreas profesionales determinadas como la medicina, el sacerdocio, el periodismo y el propio derecho, o en relaciones sociales tales como la comunicación personal, las relaciones laborales o el secreto industrial.

En todos estos y otros campos hay alguien –pacientes, usuarios, clientes, consumidores, empleados– que suministra una información y solicita o da por supuesto que será secreta. Pero en la política eso es excepcional. Lo vemos claro a propósito, por ejemplo, de la acción policial, los servicios de inteligencia y el ejército, ante determinadas situaciones; pero no tan claro en la legislación, el gobierno y la judicatura. En política, lo normal y esperado es el derecho a saber (de las “cosas de la plaza”, según Maquiavelo), y lo excepcional es el derecho a proteger ciertos datos, el secreto administrativo o de Estado (sobre las “cosas de palacio”, según el mismo). Lo primero no lo hemos de justificar; esto último, sí. En democracia, pues, no hay que especificar a qué clase de información se tiene derecho. Lo que hay que precisar son las excepciones de este derecho.

Al mismo tiempo, el derecho a la información se acompaña, como casi todo derecho, de un deber: el *deber* de informar, dando publicidad a los hechos y los datos de la política y de la vida pública. Ambos, el derecho y el deber de informar, son considerados de interés público. Ahora bien, el deber de informar es un deber prioritario y preferente (un deber *prima facie*), pero no es un deber absoluto: no estamos incondicionalmente obligados a él. La razón es porque también, a veces, está justificado el secreto, incluso en una democracia. Hablamos, entonces, del *derecho a la confidencialidad*.

Se trata éste de un derecho que remite al principio ético-político de privacidad, cuya idea es la no accesibilidad ni la divulgación de ciertos hechos y datos, tanto concernientes a la sociedad como a los individuos. Lo cual no debería de extrañar, porque, en primer lugar, lo privado está a veces justificado en la esfera pública. Y porque si todo fuese público en ella desaparecería lo privado, del mismo modo que si todo fuese privado no tendría sentido hablar de lo público. En cualquier caso, el derecho a la confidencialidad estaría justificado al menos por las tres siguientes razones. 1) Tal derecho es un medio para proteger a la persona, tanto en su auto-

nomía e intimidad, como en su voluntad de que se la deje actuar por ella misma. Para uno y otro aspecto recordemos el artículo 12 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, así como el 18.1 de la Constitución Española, por el cual “se garantiza el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar, y a la propia imagen”. La confidencialidad se usa, pues, como una versión del derecho al trato con dignidad, para condenar actos como la difamación, las represalias o las vejaciones.

2) El derecho a la confidencialidad es también un medio para proteger las relaciones de confianza entre las personas o entre éstas y las instituciones de interés público, para evitar, por ejemplo, abusos y fraudes, conflictos y rupturas entre familiares o socios, o la paralización de servicios y actividades vitales para la sociedad. En este caso, lo que está en juego es el derecho a mantener las relaciones de convivencia y de utilidad social, como bienes en sí mismas. Y 3) el derecho a la confidencialidad es asimismo un medio para proteger la seguridad del Estado, como una materia principal de interés público o interés nacional, al objeto de evitar, entre muy variadas situaciones, daños a personas, ataques extranjeros, atentados terroristas o la proliferación de graves delitos. Por todas estas razones, al menos, el derecho al secreto puede ser en determinados casos, siempre justificables, tan de interés público como el mencionado derecho a la información. Esta es esencial, pero la confidencialidad puede serlo también. Por eso los límites a la información deben ser jurisdiccionales, tener un reconocimiento legal, darse como prerrogativa gubernamental, parlamentaria o judicial, y ser un asunto dirimible, en último término, por los tribunales de justicia.

Pero, al mismo tiempo, el derecho a la confidencialidad se acompaña del *deber* de confidencialidad: el deber de guardar secreto. En otras palabras: el deber de abstenerse, bajo promesa, y como deber profesional, de divulgar datos o hechos privados que afecten a personas o instituciones, públicas o privadas, por considerarse ello una protección de interés público. Con el deber de confidencialidad nos obligamos ante tres clases de sujetos: las personas individuales, con el deber de respeto a su autonomía e individualidad; las relaciones interpersonales, y entre instituciones y personas, con la obligación de respetar los lazos de confianza existentes o necesarios de darse; y la colectividad, con el deber de respetar la seguridad del Estado como respeto al interés público.

Por tal “seguridad” no nos referimos, por tanto, a la del Estado en su mera existencia e integridad, ni a ninguna indeterminada “razón de Estado”. En una democracia los hechos tienen todo el valor testifical que hemos de concederles, pero no un valor normativo por sí mismos. Aunque cuenten los hechos, la norma ha de prevalecer sobre ellos, a diferencia de la autocracia, que es su apéndice. La confidencialidad sólo puede ser puesta a favor de la seguridad del Estado cuando de ello dependa la seguridad de la vida y los derechos de los ciudadanos. La justificación radica, así, en el interés público de la medida.

¿Por qué, en suma, una comunidad política y la justicia en ella deben apoyar el derecho y el deber de la confidencialidad de ciertos hechos y datos? Ya hemos esbozado una respuesta aportando nuestras razones: hemos apelado a la dignidad, a la confianza y al interés colectivo. Pero como forma de completarlas acudamos a

otros argumentos de la filosofía social y política al respecto, con sus varias posibilidades de justificación del secreto. En este sentido, nos hallamos en condiciones de decir que la confidencialidad debida se apoya al menos en dos grupos de razones. Hablamos en primer lugar de las razones consecuencialistas, esgrimidas por ejemplo por el pragmatismo y el utilitarismo: divulgar o no la información dependerá de si los beneficios de una u otra opción superan a sus desventajas. Se apela así al *harm principle*: no puede ser bueno un acto que cause más daño que satisfacción.

Por otra parte, pueden ser aducidas las razones deontológicas o morales, porque se apele a cierta idea del deber o del bien mismo, o ambas cosas. No podría ser bueno un acto que se opusiera a la norma moral, por ejemplo, que ignorase el valor de la privacidad, de la integridad personal, o del bien común. En este último sentido, el de los argumentos deontológicos, no el de los consecuencialistas, el derecho o el deber de guardar un secreto podría incluir principios tales como cumplir las promesas o actuar con sabia prudencia, también de orden moral. En su obra *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation* (cap. II), la filósofa Sissela Bok propone cuatro premisas para mantener la confidencialidad: hacerlo desde nuestra autonomía; por respeto a alguna tradición o convención; por tener que cumplir la promesa de silencio; o por salvar el principio de confianza.

Ahora bien, del mismo modo que el deber de hacer público no es absoluto, lo mismo hay que decir, con más razón aun, del deber de guardar el secreto. De modo que este deber, el de confidencialidad, es un deber tan sólo *prima facie*, o válido sólo de entrada, pues se trata, como ya se ha dicho, de asegurar con él el *derecho* a la confidencialidad, claramente de interés público. No es por lo tanto un deber que indique obligación incondicional, pues tampoco faltarán razonables excepciones a un deber de guardar el secreto. En democracia no hay nada "absoluto"; hay que evitar en ella el abuso de la publicidad, pero también el de la confidencialidad.

Ésta ya es de por sí relativa, sobre todo en los ámbitos profesionales. Puesto que, de un lado, no se puede garantizar materialmente la confidencialidad, por ejemplo, de datos laborales, médicos o periodísticos, y nos daremos por satisfechos si por lo menos se ha hecho un uso reservado de ellos. Y, de otro lado, habrá ocasiones en que por un interés superior tengan que ser puestos al descubierto los datos ocultos hasta entonces. Algo similar sucede con el *top secret* político: ni material ni moralmente puede quedar blindado.

EL DERECHO A LEVANTAR LA CONFIDENCIALIDAD

Existen por lo tanto unos límites de la confidencialidad, al igual que los hay respecto de la publicidad. La confidencialidad, el secreto, están limitados cuando afecta, al menos, a la dignidad personal, se vulneran las relaciones de confianza o peligran el interés público. Cuando estos valores son puestos en riesgo, y sólo entonces, podremos esgrimir el *derecho a levantar la confidencialidad* de la información y asistirnos del derecho a la revelación (*disclosure*) de hechos y datos, un gesto más firme y explícito que el de la simple "exposición" de información. De lo que se trata es que el hecho de proteger el secreto no sea peor que el de desvelarlo.

Por lo cual, ante el derecho a revelar, debieran existir ciertas garantías como existen también para mantener la confidencialidad. Pensamos básicamente en las provenientes de la ley y su aplicación por el gobierno y los tribunales de justicia. Especialmente en una democracia son estos los mecanismos que disponen y deben asegurar el levantamiento de la confidencialidad y que la información deje de guardarse en secreto. Sin embargo, y bajo el principio ético de dar publicidad a lo público, a veces estaría justificado romper la confidencialidad, aun yendo en contra de lo dispuesto por tales mecanismos, cuando el daño del secreto es grande y probable para el interés de la mayoría y se han agotado todos los canales legales que creemos que deberían haberlo evitado. El deber de callar ha de tener un límite, el que fija una responsabilidad comprobadamente mayor que la que impuso dicho deber.

Un Estado democrático tendría que ser el primero interesado en sacar a la luz sus propios abusos en relación con el derecho y el deber de mantener ciertos hechos y datos en secreto. Cuando no lo hace, por ejemplo para ocultar sus episodios de fraude político, guerra sucia, crímenes o corrupción, se comporta como otro cualquier Estado autocrático, y la historia lo enterrará en las mismas fosas del olvido que él mismo cavó para sus víctimas.

En conclusión, la información y la transparencia, con sus respectivos derechos y deberes, son factores clave para la regeneración y recuperación de la confianza ciudadana en aquellas sociedades e instituciones afectadas por la corrupción y el apoyo de ésta en la ocultación y la mentira. El compromiso con la verdad es, pues, una tarea clave de la acción de la justicia en estas sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas-Dolz, F.: *Retórica y democracia* (València: Alfons el Magnànim, 2012).
- Arendt, H.: *Entre el pasado y el futuro* (Barcelona: Península, 1996).
- *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós, 1997).
- Bilbeny, N.: *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia* (Madrid:Tecnos, 2015).
- *Ética del periodismo* (Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 2012).
- Bok, S.: *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation* (Nueva York: Vintage, 1989).
- *Lying. Moral Choice in Public and Private Life* (Nueva York: Vintage, 1999)
- Brecht, B.: *Las cinco dificultades para decir la verdad*, en *Mientras tanto*, nº 77, 2000.
- Catalán, M.: *Ética de la verdad y de la mentira* (Madrid: Verbum, 2015).
- Machado, A.: *Juan de Mairena*, en *Prosas completas* (Madrid: Espasa Calpe, 1989).
- Maquiavelo, N.: *Il Principe* (Milán: Feltrinelli, 2011).

Sterba, J.P.: *Justice for Here and Now* (Londres: Cambridge U.P., 1998).

Williams, B.: *Verdad y veracidad* (Barcelona: Tusquets, 2006).