



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**EL ORIGEN DE LA TRANSPARENCIA**

**O**

**SOBRE EL AUGE Y DECLIVE DE LA OPACIDAD:**

**HACIA UNA SISTEMATIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA  
TRANSPARENCIA EN EL MUNDO**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA Y  
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

**P R E S E N T A:**

**JAVIER CUELLAR DURÁN**

**DIRECTORA DE TESIS:**

**DRA. JACQUELINE PESCHARD MARISCAL**



**SINODALES:**

**DRA. MARÍA MARVÁN LABORDE**

**DRA. ERIKA GARCÍA MÉNDEZ**

**DR. RICARDO UVALLE BERRONES**

**MTRO. JULIO CESAR BONILLA GUTIÉRREZ**

**Ciudad de México, 2020.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Felipe Palma (†),  
por adoptarme sin más riqueza que su bondad.

# ÍNDICE

|   |            |
|---|------------|
| Prólogo.....  | 5          |
| Introducción.....   | 7          |
| <b>1. La historia de la transparencia: una propuesta de sistematización .....</b>       | <b>15</b>  |
| 1.1. Los márgenes.....  | 20         |
| 1.2. Los <i>episodios</i> .....   | 33         |
| 1.3. El <i>hilo conductor</i> .....   | 39         |
| 1.4. Los <i>periodos</i> .....  | 45         |
| 1.5. Conceptos sistematizadores .....   | 54         |
| 1.5.1 La <i>Opacidad como Fuerza Gravitacional</i> .....                                | 57         |
| 1.5.2 La <i>Transparencia como Radiación de Fondo</i> .....                             | 60         |
| <b>2. Las <i>Maquinarias del poder invisible</i> o los modelos de la opacidad .....</b> | <b>66</b>  |
| 2.1. El Filósofo Rey .....  | 71         |
| 2.2. <i>Arcana Imperii</i> .....  | 80         |
| 2.3. <i>Arcana ecclesiae</i> .....  | 100        |
| 2.4. La razón de Estado .....   | 119        |
| <b>3. La fuente del <i>poder visible</i> .....</b>                                      | <b>134</b> |
| 3.1. Religioso: literatura clerical contra el secreto y el poder absoluto.....          | 136        |
| 3.2. Social: el racionalismo .....  | 141        |
| 3.3. Política: El Estado liberal .....  | 151        |
| <b>4. El <i>Big Bang</i> del poder visible .....</b>                                    | <b>158</b> |
| 4.1. Libertad de prensa .....   | 161        |
| 4.2. El principio de publicidad .....   | 170        |
| 4.2.1. Kant .....   | 174        |
| 4.2.2. Bentham .....  | 181        |
| 4.3. La Real Ordenanza Sueca de 1776 .....  | 188        |
| 4.4. Los Archivos Nacionales franceses.....   | 195        |
| <b>5. Una sistematización del <i>poder invisible</i>.....</b>                           | <b>200</b> |
| 5.1. ¿Para qué estudiar la historia de la opacidad? .....                               | 201        |
| 5.2. Una propuesta tipológica de las palabras del secreto .....                         | 204        |
| <b>Conclusión.....</b>  | <b>209</b> |
| <b>Bibliografía.....</b>  | <b>214</b> |

**El origen de la transparencia**  
**o**  
**sobre el auge y declive de la opacidad:**

**Hacia una sistematización de**  
**la historia de la transparencia en el mundo**

mi padre ... [Karl Polanyi, en 1950], se dedicaba a la investigación sobre la vida económica en las sociedades arcaicas y primitivas. En ese tiempo yo no podía comprender su preocupación por el comercio de los habitantes de las Islas Trobriand o por las interpretaciones de la caligrafía babilónica. Me parecía que todo eso estaba demasiado lejos de los problemas de nuestros tiempos. Sólo durante los últimos años pude apreciar que [lo que motivó a mi padre para hacer tan lejana investigación fue] demostrar que la economía de mercado del siglo XIX era algo de valor bastante limitado.

*Los conceptos más importantes en el trabajo de  
Karl Polanyi y su relevancia contemporánea.*

Kari Polanyi

## Prólogo

No quiero ver la hoja, de una rama, de un árbol, de un bosque;  
quiero ver el bosque entero.

Fernando Vallespín<sup>1</sup>

Este trabajo se debe a tres personajes. El primero dio el problema, el segundo el método y la tercera, el conocimiento. El problema lo planteó Bobbio cuando denunció la falta de estudio sobre *el poder invisible*, lo que me llevó a cuestionarme sobre los modelos de opacidad y, a partir de ello, hilvanar esta “Historia mínima de la transparencia en el mundo”, de la que ahora desarrollamos con detalle sólo los antecedentes y el origen. El método lo propició Fernando Vallespín, con quien realicé una estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Madrid, y cuya cátedra de *Metodología en Teoría Política* dejó en mí una huella imborrable. Por último, y principalmente, el conocimiento provino de Jacqueline Peschard, asesora de tesis y ejemplo de vida, cuya vida y obra fungieron como guía y estímulo para aventurarme a indagar en las fronteras del *corpus teórico* de la transparencia.

Los errores son míos; los aciertos son su mera consecuencia.

Inicio no sin antes mencionar a las tres instituciones que, en mi condición de estudiante indígena sin más recursos que su voluntad, me permitieron hospedarme en la Ciudad de México. Las enuncio endeudado y con sincera gratitud: 1) la Honorable Casa Nacional del Estudiante “José Ives Limantour”, por el par de meses que me aguardó; 2) el *Internado Sección “A”* del Pentatlón Deportivo Militarizado Universitario, por esos cuatro largos años: arduos, exigentes, a veces de sumo desgastantes, pero siempre memorables y aleccionadores; por último, a la Casa Nacional del Estudiante “Calmécac”, donde comencé esta tesis. Sin dichos alberges estas páginas no existirían.

---

<sup>1</sup> Fernando Vallespín (catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid), comunicación personal, diciembre 2017.



## Introducción

Ningún saber científico nació sin antes haber ordenado y precisado un vocabulario propio, ya que la terminología proporciona lo que llamaríamos las *piernas* sobre las que se apoyará luego esa ciencia para caminar... la omisión de la *onomatología* nos deja entre manos un gigante con pies de barro.

*La política. Lógica y método en las ciencias sociales.*  
Giovanni Sartori

A pesar de que la transparencia logró posicionarse en el centro del debate público, enarbolándose como componente imprescindible del sistema democrático, aún carecemos de una *Historia General de la transparencia en el mundo*. Como veremos, al respecto sólo existen narraciones parciales (a veces contradictorias), con amplios vacíos temporales y recurrentes imprecisiones conceptuales. La carencia es entendible. Una empresa de tal envergadura es 1) extensa, por sus márgenes temporales, y 2) profunda, por su complejidad metodológica. En palabras llanas: nuestro afán demanda releer la historia de la humanidad desde una de las grandes dicotomías del pensamiento político: la del *poder invisible-poder visible*.

La carencia es entendible pero preocupante, pues ignorar la historia de la transparencia deviene en simplificarla, vulgarizarla y, en definitiva: desconocerla. Ello no sólo implica una falencia académica sino, y principalmente, una amenaza al núcleo mismo del sistema democrático. Pues la transparencia eximida de su historia, del larguísimo y fatigoso proceso que condujo a ella, impide dimensionar la relevancia de su llegada y su papel como componente ineludible de la democracia.

De ahí la urgencia de construir una narrativa unificada y rigurosa, que identifique y armonice los avances y resistencias en el proceso de visibilización del poder público. Ello, además de su pertinencia académica, tiene un fin sociopolítico: reivindicar la transparencia permite fecundar su aplicación política y su exigencia social.

Pues la banalización del tema, además de su origen académico, consecuencia de menospreciar sus antecedentes y enfocarse sólo en su carácter novedoso, también tiene un origen social: de transparencia se habla con tanta frecuencia como



superficialidad, lo que termina por arroparle de un aura de tedio y trivialidad. No resulta extraño que, en el *vox populi*, se le piense sólo como un tema de moda, un tanto irrelevante tanto en lo teórico como en lo pragmático, ubicándole, inmerecidamente, en la periferia de las prioridades democráticas.

Sin transparencia no hay democracia, pero ello será sólo una frase que se repite hasta el cansancio si se le vacía de sustancia. Contra ello, quizá la fórmula más atractiva sea ponderar la transparencia a contraluz del pasado, mismo que estuvo dominado por su antónimo, el *poder invisible*, la opacidad. Repasar la historia misma de la humanidad para registrar el lentísimo avance, a veces a cuentagotas, del *poder visible* nos permitirá dimensionar las trabajosas y complejas circunstancias que posibilitaron su conquista.

Entrando en materia, avanzar hacia una historia de la transparencia supone vastas y variopintas cuestiones. La primera, por supuesto: ¿se puede hablar de una *Historia de la transparencia en el mundo* más allá de lo acontecido desde finales del siglo XX? Interrogante de la que subyacen otras tantas: ¿qué tan vieja o nueva es? ¿Cuál sería su origen? ¿Dónde estarían sus contextos, episodios, hitos? ¿Cuáles son las razones de su aparición, evolución o retraso? ¿Existe una línea evolutiva o de desarrollo? ¿Cuál es su relación con el proceso de construcción democrática?

Estas preguntas ya han sido esbozadas en distintos textos, aunque usualmente por separado y bajo diferentes perspectivas. La dificultad de congregar tantos cuestionamientos justifica que la mayoría de los autores den prioridad a sólo uno de sus momentos. Los más frecuentes son: el origen, entendido como el entorno político que propició la prístina visibilización del poder, en la época disruptiva del Estado liberal; el auge, que analiza el contexto donde se popularizó el concepto; los estudios de caso, que narran el cómo arribó y se desarrolló en un país en concreto; las “líneas del tiempo”, que ordenan la aparición de las leyes de transparencia a nivel mundial, por mencionar los relatos más recurrentes.

En tales abordajes, un debate sale a flote: por un lado, los que afirman que la transparencia es un asunto antiquísimo y anclan sus raíces a las discusiones fundacionales e imprescindibles de la filosofía política; por otro, quienes la

encuentran como algo absolutamente novedoso, encerrándola en las postrimerías del siglo XX. Estas posturas antagónicas representan, como veremos: 1) un falso dilema, dado que no existe contradicción de fondo; 2) un obstáculo para entender a cabalidad la transparencia, pues quienes ignoran los prístinos gérmenes de la transparencia, evocándolos como lejanos, anecdóticos o aislados, fomentan una visión limitada y simplista del tema.

Se observa, entonces, que no sólo no existe una historia general de la transparencia sino un relato fragmentado, disperso y, además, en algunos puntos aparentemente contrapuesto. Deshebrando dicho embrollo, este texto brinda una narración armónica, general, mínima, unificada. No se pretende, así, la rudimentaria compilación, en una llana línea del tiempo, de las legislaciones sobre transparencia de todos los países del mundo, por ejemplo, sino brindar una propuesta estructural que articule aquel aluvión de reflexiones y hechos en aras de lograr una sistematización desde un enfoque sociohistórico.

La carencia de este abordaje, con cuatro excepciones que referiremos de inmediato, permite identificar la pertinencia de este primer paso hacia una *Historia General de la transparencia en el mundo*. Basta hacer una búsqueda en las bibliotecas y sitios web más vastos para descubrir que aún no existe título semejante. En la mayoría de los textos, como dijimos, la perspectiva histórica sólo está presente de manera parcial, o bien, aparece comprimida, es decir, apenas esbozada en unas cuántas páginas, como si dicha narración no tuviese más efectos prácticos que fungir como erudita anécdota introductoria.

En contraste, este trabajo se sustenta bajo la premisa de que una narrativa histórica exhaustiva es obligatoria para asir a cabalidad la relevancia, significados, problemas y el concepto mismo de la transparencia. El papel que ésta juega en la democracia moderna sólo se dimensiona examinando qué había antes de ella, cuánto tardó en arribar y cuáles fueron los obstáculos para que se presentara. Ignorar la batalla, no permite valorar la victoria. Desconocer el sudor conduce a menospreciar los progresos y ello, a su vez, pone en estado de sitio a las conquistas. Nada ganado es para siempre: la involución es una de las piedras frecuentes de la humanidad.

Las cuatro excepciones que ofrecen una óptica panorámica son:

1. Norberto Bobbio. Desde 1980, en varios textos breves pero ahítos de erudición, el italiano expresó su zozobra por la ausencia de un *poder visible* (al que después se referirá como transparente). Empero, si bien sus reflexiones gozan de una visión amplia, atávica y profunda, no se vislumbra una esquematización histórica ni una búsqueda de rigurosidad conceptual. La intención de Bobbio fue, más bien, posicionar el tópico del *poder invisible*, apuntar su longevidad y vigencia, además de alertar sobre sus hondas consecuencias para el mundo contemporáneo.
2. Christopher Hood. En 2006, en el primer capítulo de *Transparency: The Key to Better Governance?*, examina la transparencia desde una perspectiva histórica, ubicando sus raíces desde la Antigua Grecia. Texto multi citado y pionero en el tema, presenta dos falencias fundamentales: brevedad explicativa (lo cual implicó falencias conceptuales) y carencia de sistematización. Es natural, el objetivo de dicho capítulo era otro: fungir como marco histórico introductorio. En la misma línea está *Blacked out: Government secrecy in the information age*, de Alasdair Roberts, también en 2006.
3. En 2015, Albert Meijer identificó dicha ausencia de sistematización y construyó la propia en *Government Transparency in Historical Perspective: From the Ancient Regime to Open Data in The Netherlands*. Este es el texto con más intención sistémica de todos, pero presenta dos adversidades o, mejor dicho, dos puntos débiles, con gran potencial de mejorar: la generalización y la concreción. Lo primero, porque Meijer aborda un estudio de caso, lo sucedido históricamente en Holanda, y lo traspala, presentándolo como la historia de la transparencia en el mundo. La generalización es en casi todos los puntos válida, pero, al partir solo desde el caso holandés, omite, irremediablemente, los avances sucedidos en otras partes del mundo. Lo segundo, porque su brevedad, siendo un artículo de apenas diez páginas, no permite percibir las amplias resistencias del *poder invisible*, asunto medular para identificar el valor y riqueza de la transparencia.

4. En 2017, nos encontramos con la más elaborada de las excepciones: *Transparencia: promesas y desafíos*, de Jacqueline Peschard. Allí se narra desde la longeva función del secreto político hasta la ola de leyes de acceso a la información que se dieron en el mundo a finales del siglo XX. La obra tiene cinco propósitos: 1) conceptual, ofrece una exposición de la transparencia como concepto, 2) histórico, observa sus antecedentes y evolución a lo largo del tiempo, 3) normativo-institucional, o sobre el cómo los gobiernos han materializado la transparencia, 4) un estudio de caso, que narra el camino de la transparencia en México y 5) relacional o vinculatorio, es decir, propone un diálogo entre la transparencia y los conceptos con quienes suele relacionarse (rendición de cuentas, corrupción, etc.). Como se observa, el objetivo de su investigación no se circunscribe únicamente a un recuento histórico, pues se adentra en una serie de discusiones de actualidad, como los retos institucionales o las *paradojas* de la transparencia. En contraste, nuestro objetivo es notoriamente más modesto y sólo nos concentraremos en la cuestión histórica. Subsanares dicha modestia con especialización.

Entonces, se preguntará el lector: si ya existen textos con una ruta similar ¿cuál es el objeto de este trabajo? ¿En dónde está su aporte? Primero, es necesario reconocer que una narración que atraviesa y busca aprehender varios siglos difícilmente se agotará en una sola obra. Con lo cual, además, adelantamos que la contribución de estas páginas sólo puede ser parcial, no hay aquí sino un bosquejo, nunca tan vasto como la realidad demanda, que busca hilvanar ese amplio alud de aportaciones teóricas e históricas con el fin de configurar una exposición unificada.

Nuestro anhelo sistematizador se enfrenta, además, a un impedimento pantanoso: la ausencia de palabras. Es decir, la recurrente imprecisión conceptual, presente en la gran mayoría de textos sobre historia de la transparencia, es consecuencia de emplear la misma denominación para diferentes referentes: la palabra “transparencia” se usa tanto para explicar la publicidad del naciente Estado liberal

como para adjetivar al Ágora griega, al tiempo que señala la apertura informativa del mundo actual. Diferentes momentos; misma palabra: laxitud conceptual.

Por tanto, y en aras de dotar de unidad y coherencia en ese cúmulo de reflexiones (he aquí nuestra aportación), este trabajo construye una sistematización a partir de un argot de propuestas conceptuales. Con base en ella se estructuran, ordenan y esquematizan los momentos e ideas que a lo largo de la historia han nutrido lo que hoy conocemos como transparencia. En síntesis, *sistematizamos una historia de la transparencia* a partir de un armazón conceptual *sui generis*, como diría Sartori, esto es, instrumentos lingüísticos *ad hoc*, que emanan del examen profundo del tema en sí, y que permiten, por fin, tanto concordancia y rigurosidad conceptual como armonía narrativa.

La originalidad es, a decir de Borges, “el saber versionar”. Aludo, con ello, a que las propuestas conceptuales que ahora presentamos se derivan de ideas deducibles, sugeridas o apenas esbozadas en conferencias, artículos o presentaciones de libros. Nuestra contribución reside tan sólo en insistir el desarrollar dichas nociones, esquematizarlas y repensarlas para dotarles de unidad.

Así, a la manera de *Utopía de un hombre que está cansado*, donde Borges reseña un mundo donde “*la lengua es un sistema de citas*”, y fiel a la vocación cohesionadora de estas páginas, he aquí: un *libro de libros*, que reúne y pone en discusión una vasta gama de autores. Este recurso de congregación está deliberadamente presente, como se verá, en un estilo de citación que replica y hace notorios los distintos aportes de los que se nutre.

Con ello se busca hacer un guiño a la ponencia ofrecida por Eduardo Guerrero en *Libros, autores e ideas para abrir una discusión*,<sup>2</sup> donde recomendó una serie de textos, cual manual de inmersión, para iniciarse en la transparencia. En la misma línea, este trabajo tiene una intensión pedagógica: pugna por ser una suerte de guía

---

<sup>2</sup> En Mauricio Merino, coord., *Transparencia: Libros, autores e ideas* (México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública [IFAI]/Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, 2005).

que, a través de una sistematización histórica, permita no solo *iniciarse* sino, y principalmente, aprehender a cabalidad el concepto de la transparencia.

La empresa, como advertimos, es ardua. Razón por la cual presentamos ahora sólo el primer paso hacia dicho fin, esto es, nos concentramos en el origen y las primigenias conquistas del *poder visible*. Corresponderá a un texto posterior abarcar los *periodos* y *episodios* restantes de esta *Historia de la transparencia*. No obstante, consideramos suficiente avance, por ahora, la construcción de una propuesta de sistematización.

A manera de resumen, este trabajo se presentará de la siguiente manera:

En el primer capítulo, como apartado metodológico, se expondrán dos cuestiones: 1) los criterios teóricos que sustentan nuestras propuestas conceptuales; 2) los argumentos que justifican nuestra propuesta de sistematización histórica. En este primer apartado se logra una visión general, armónica y concisa, sobre la *Historia de la transparencia*.

En el capítulo segundo, comenzamos ya con una narración histórica detallada y abordamos los distintos modelos de opacidad que imperaron previo al proceso de visibilización del poder público. A tales les llamaremos: *Maquinarias del poder invisible*, en tanto que, a pesar de las particularidades que distinguen a cada cual, todos los modelos comparten semejanzas y elementos sustantivos. Nuevamente, buscamos no sólo la descripción histórica de los hechos sino una lectura sistémica de los mismos, con el fin último de reconocer las funciones invariables de la opacidad en los gobiernos autocráticos.

En el capítulo tercero, *La Fuente del poder visible*, examinaremos los nutrientes contextuales [actores e ideas], que permitieron pensar en una forma nueva de Estado, que pudiese sustentarse en renovadas conductas y relaciones entre sus miembros. Los revolucionarios principios políticos que emanaron de tal *periodo* serán los que posibiliten la paulatina apertura de la información pública. Ello no significa, como argumentaremos, que el concepto de transparencia haya surgido desde entonces, pues tal tardaría casi trecientos años más en arribar. Lo que sí es

un hecho es que las premisas primigenias donde se sostiene la transparencia comenzaron a esbozarse en aquel contexto al que denominamos *Fuente*.

Con ese preámbulo, en el capítulo cuarto, *El Big Bang del poder visible*, identificamos y esquematizamos los primeros avances en el proceso de visibilización del poder público, mismos que significaron golpes contundentes a la tradición opaca, desde la conquista de la libertad de prensa, el acceso a las labores parlamentarias con la primera ley de acceso a la información, hasta los Archivos Nacionales Franceses.

Para redondear este trabajo, en el capítulo quinto proponemos una tipología de las distintas *palabras del secreto*, en el afán de avanzar hacia una sistematización teórica e histórica de la opacidad. Ello con la convicción de que ofrecer herramientas lingüísticas para clasificar y comprender la complejidad del poder opaco es la otra cara de la moneda para reivindicar la transparencia y dimensionar su necesidad y retos.

## 1. La historia de la transparencia: una propuesta de sistematización

El economista obtiene más que el politólogo y el sociólogo porque ha comprendido lo que los demás se empeñan en no entender: que si el instrumento lingüístico no está en orden, todo lo demás estará en desorden; en lugar de llegar a *un saber acumulable*, llegan a las inútiles fatigas de Sísifo [ambos, el politólogo y sociólogo] podrían recuperar mucha distancia si hicieran lo que el economista ya hizo: sistematizar de verdad los respectivos instrumentos lingüísticos.

*La política: Lógica y método en las ciencias sociales.*  
Giovanni Sartori

En 2005, Mauricio Merino, en un evento que pretendía exponer a los *Autores e ideas* indispensables para adentrarse al tema de la transparencia, refería que a pesar de que ésta era una acepción con cada vez más usanza, carecía de una definición del todo clara y, “contra lo que pudiera pensarse, de un *corpus* teórico capaz de evitar que se convierta en uno más de los tópicos que solemos utilizar sin tener idea clara de lo que queremos decir”.<sup>3</sup>

Uno de los desatinos comunes en la construcción de dicho cuerpo teórico es enfatizar lo novedoso del concepto, anulando de la reflexión su fundamento y construcción histórica. Abordaje insostenible, pues los debates propios de la transparencia subyacen en las perennes discusiones del pensamiento político, como el longevo dilema entre secreto y poder<sup>4</sup> o la “gran dicotomía” *publico-privado*.<sup>5</sup> Sobre esta última, por ejemplo, Bobbio refería que tal podía estudiarse desde un “segundo significado”, donde: <por “público” se entiende manifiesto, abierto al público, realizado frente a espectadores, y por “privado” lo opuesto, lo que se dice o hace en un círculo restringido de personas, al límite, en secreto>.<sup>6</sup> Así, aunque la transparencia sea una noción que se desarrolló en las últimas décadas, las reflexiones de las que se nutre, por el contrario, son tan antiguas como vastas.

---

<sup>3</sup> Merino, *Transparencia...*, 11.

<sup>4</sup> Jacqueline Peschard, *Transparencia: promesas y desafíos* (México: Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 14.

<sup>5</sup> Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 9-33.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 27.



La pregunta sobre qué debía mostrarse u ocultarse al súbdito o ciudadano no es nueva.

Insistir en un enfoque que prescindiera de dichos antecedentes conlleva severas consecuencias porque, como refiere Rodríguez Zepeda: aquellas longevas discusiones “siguen siendo los referentes más poderosos para plantear los fundamentos del derecho a la información sin trivialidades ni acosos de la coyuntura”.<sup>7</sup> Siendo así, amputar el análisis temporal de la transparencia es inadmisibile: un abordaje que la tome como netamente contemporánea no solo simplifica y banaliza su estudio, sino que desecha sus argumentos medulares y su justificación primigenia.

Una problemática más del enfoque cortoplacista es que nos impide observar el papel central que jugó la visibilización del poder en el proceso de construcción democrática a lo largo de la historia:

Muchos análisis de la transparencia gubernamental se centran en desarrollos nuevos, e incluso futuros... Estos son útiles para comprender los problemas actuales, pero a menudo no los logran poner en perspectiva (histórica). El resultado es un énfasis excesivo en la "novedad" de los desarrollos actuales y en la imposibilidad de posicionarlos, a largo plazo, dentro de las transiciones de gobierno.<sup>8</sup>

Esa falta de *posicionamiento*, a su vez, nubla la estrecha relación entre democracia y transparencia. De ahí que suele pensarse que esta última es un subproducto de la primera, por el sólo hecho de que tal llegó “después” de la democracia. Un renovado análisis histórico, desde la dicotomía *poder visible-poder invisible*, nos permitirá racionalizar que ambos conceptos, transparencia y democracia, son

---

<sup>7</sup> Jesús Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política* (México: Instituto Federal de Acceso a la Información, 2008), 10.

<sup>8</sup> La traducción es mía. La cita exacta es: “Many analyses of government transparency focus on new—and even future—developments... These analyses are helpful for understanding the current issues but often fail to put these issues in (historical) perspective. This results in an overemphasis on the “newness” of current developments and a failure to position these within long-term transitions in governance”. Albert Meijer, “Government Transparency in Historical Perspective: From the Ancient Regime to Open Data in The Netherlands”, *International Journal of Public Administration* 38, núm. 3 (2015): 189.

indisociables, y que sus avances no fueron secuenciales (uno después del otro), sino que, por el contrario, muchas veces fueron paralelos: al tiempo que el poder se visibilizaba, la democracia adquiría forma.

Por otro lado, tampoco se debe ceder a la visión antípoda, la de suponer que la tácita y parcial presencia de la transparencia en la historia es suficiente para ubicarla en el pasado, bajo la connotación actual del concepto. En otras palabras, el equívoco de afirmar que desde el momento en que aparecieron sus primeros gérmenes, esto es, que el *poder visible* acuñó sus primeras conquistas, ya podemos hablar de transparencia. Ese, no obstante, es quizá el error más común en la literatura sobre el tema, llevando a algunos a afirmar que la Antigua Grecia o la Inglaterra liberal eran ya estados transparentes.

Se demanda, entonces, no caer en ningún extremo de los polos: ni forzar la ubicación de la transparencia en lo remoto, ni arrebatarle la histórica discusión de fondo que le alimenta.

Siendo así, sostenemos que el desencuentro entre dichas posturas antagónicas, donde unos ubican la transparencia como algo antiquísimo y otros constriñen su narrativa a partir de que la palabra comenzó a utilizarse, representa un falso dilema. Falso, pues ambas perspectivas tienen razón, aunque sólo parcialmente: por un lado, sí existen argumentos de la transparencia que han estado presentes taciturnamente a lo largo de la historia; por otro lado, estamos ante un concepto cuyos significados puntuales son producto de las décadas recientes.

El aparente debate es producto de la ausencia de *palabras*, de conceptos, de significantes adecuados, que permitan *aprehender* aquellos elementos asociados a la transparencia que hicieron acto de presencia con el surgimiento del Estado liberal. Ante la ausencia de herramientas explicativas, esto es, de palabras, el concepto *transparencia* llenó dicho vacío, situándose en un pasado que no le corresponde.

El vicio, el de forzar la aparición de la transparencia en un tiempo muy distante, resulta común y entendible ya que, como refiere Hermann Heller, parafraseando a Below, para “comprender las relaciones políticas del pasado, no hay, en último

término, otro recurso que medirlas con los conceptos del pensar actual.” En primera instancia, ello brinda una ventaja analítica pues nos encamina a rastrear en el ayer las semillas y primeros brotes de la transparencia. No obstante, nos advierte el teórico clásico del Estado: “si no se quiere tener imágenes totalmente falsas del pasado”, los referentes contemporáneos con que interpretemos el ayer deben usarse “con la máxima cautela y en la inteligencia de que nuestros conceptos políticos son inadecuados, en principio, para un pasado muy lejano”.<sup>9</sup>

Luego entonces, para construir esta *historia* no podemos utilizar las mismas palabras, y de manera indistinta, tanto en el ayer como en el hoy. He allí la justificación de construir nuevos referentes conceptuales. Aunado a ello, continuando con el enfoque metodológico de Sartori, si aceptamos la premisa de que “el acta de nacimiento de un lenguaje especializado es dado por la creación de palabras nuevas, de neologismos”,<sup>10</sup> resulta apremiante un argot de nuevas herramientas conceptuales que nos permitan resolver el falso debate, y que brinden orden y convergencia a esas narraciones históricas desconectadas y en apariencia opuestas.

Tras lo dicho, y reconociendo que es “la articulación del lenguaje [sistematización] la que confiere al pensamiento seguridad y vigor”,<sup>11</sup> nos proponemos no sólo generar conceptos nuevos, sino que también ordenar y cohesionar al conjunto de elementos, tanto primigenios como contemporáneos, de la historia de la transparencia. En síntesis, para solventar la carencia conceptual y la disgregación histórica, precisamos, primero, *aprehender* y, luego, *articular*. En dos palabras: nombrar y sistematizar.

El método se muestra ineludible toda vez que, a decir de Sartori: “una cosa que no tenga denominación no existe; esto es, si no tenemos un nombre para cierta cosa, ésta escapa a la revelación cognoscitiva, y se hace imposible pensarla”. Al crear

---

<sup>9</sup> Hermann Heller, *Teoría del Estado*. Trad. por Luis Tobío (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 166.

<sup>10</sup> Giovanni Sartori, *La política: método y lógica en las ciencias sociales*. Trad. por Marcos Lara (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 27.

<sup>11</sup> *Ídem*.

nuevos conceptos no buscamos atiborrar de verborrea un tema ya de sí engrosado por los efectos de la moda. Porque, contrario a lo que pudiera pensarse, “una vasta nomenclatura no complica, sino que, al revés, simplifica y clarifica”, dado que “cada palabra nueva ensancha nuestra capacidad cognoscitiva, en extensión o en profundidad”.<sup>12</sup>

Dicho esto, las propuestas conceptuales nodales que fungirán como las *articulaciones* de nuestra narrativa, son: *el Hilo conductor en la historia de la transparencia* (Hc), los *episodios* de la transparencia (E), sus *periodos* (P), el *núcleo de la opacidad* (Np) el *núcleo de la transparencia* (Nt) y, principalmente: *la transparencia como radiación de fondo* (Trf) y *la opacidad como fuerza gravitacional* (Ofg).

A partir de tales nociones podremos resolver el referido falso debate, identificando qué elementos asociados a la transparencia pueden identificarse ya desde el nacimiento del Estado liberal y qué corresponde estrictamente al ocaso del siglo XX. Al tiempo, dichas propuestas conceptuales fungirán como las “articulaciones” de nuestra sistematización histórica que nos permitan una *Historia mínima de la transparencia en el mundo*.

En lo subsecuente describiremos cada una de dichas propuestas.

---

<sup>12</sup> *Ídem*.

## 1.1. Los márgenes

[...] el poder político es el poder público en cuanto a la gran dicotomía [público-privado], aun cuando no es público; no actúa en público, se esconde del público, no está controlado por el público.

*Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*  
Norberto Bobbio

Para comenzar, es preciso definir cuáles son los márgenes temporales de la historia de la transparencia. Como dijimos, tal delimitación se ha rebatido entre dos posturas: por un lado, los que la encierran en las postrimerías del siglo XX; por otro, los que la ubican ya desde el nacimiento del Estado liberal. No es posible decantarse completamente por ninguna, pues ambas visiones son parcialmente correctas: la primera, acierta al puntualizar que el significado cabal del concepto se configura en la actualidad; la segunda, atina al afirmar que los argumentos que la sustentan emanan de longevos debates.

Podría pensarse que la llana fusión de dichos márgenes temporales resolvería el meollo. Es decir, que concertar una narración unificada, que reconozca los aciertos de ambos bandos y elimine sus traspiés, bastaría. Eso, no obstante, además de que ya ha sido sugerido en otros textos, es insuficiente. Básicamente, apostar por dicha salida preserva dos inconvenientes: primero, implica restringir temporalmente el tema y, por consiguiente, provoca un enfoque engañoso.

La razón es simple: la discusión sobre el *poder visible* no comienza con el surgimiento del Estado liberal, sino con el establecimiento y consolidación de su antónimo: la opacidad. Por ende, para entender la transparencia en su sentido histórico, debemos ir más atrás, allá donde la opacidad era la reina: legítima e incuestionable, metafísica y amenazante. Ello no implica que la transparencia se comenzara a fraguar ya desde entonces, sino, sencillamente, que fue allí que su antítesis adquirió su configuración y límites. Entender el arraigo y justificaciones de la opacidad permitirá entender, cual espejo, las razones que, a la postre, demandarían clarificar el espacio de lo público.

Asimismo, aquel pasado, literalmente oscuro en lo que respecta a la publicidad de la información, nos devela el caldo de cultivo que propició los primeros

cuestionamientos sobre la legitimidad del secreto político. Las respuestas a dichas interrogantes, aunque hoy parezca irrisorio, no cuestionaban la opacidad: la defendían. Es ahí, en un contexto donde los elogios del secreto se aceptaban como “naturales”, que debe comenzar nuestra historia.

Se pretende, entonces: 1) extender la usual delimitación temporal con que se ha abordado el tema, para, a partir de ello: 2) sistematizar la historia de la transparencia desde una visión dicotómica, esto es, desde dos grandes apartados: el *poder invisible*, por un lado, y el *poder visible*, por otro. Siendo así, nuestra premisa indica que, para lograr el objetivo, resulta imprescindible comenzar ya no sólo por el surgimiento del Estado liberal, sino por la narrativa y pesquisa de su contrario, es decir, de la opacidad.

Lo anterior es metodológicamente acertado, al menos, por cuatro razones que exponemos a continuación. Cada una conduce a la subsiguiente, siendo la última la de mayor relevancia:

a) La necesidad de los opuestos

Primero, a decir de Sartori, abordar un concepto sin considerar su contrario resulta un ejercicio inútil que deviene en una literatura “que lo dice todo y que no dice nada, o sea que ha quedado debilitada en gran medida por la ineficiencia de nevadura teórica”.<sup>13</sup> Esto es, no podemos construir un edificio teórico definiendo “X” pero sin definir qué es lo que *no* es. Pues en ese caso, “X” “lo dice todo” en tanto que no niega ser nada. Para clarificar lo anterior, conviene citar:

Debemos, pues, establecer una distinción capital entre: 1) conceptos calificados *ex adverso*, declarando qué no son, y 2) conceptos sin contrario, y por lo tanto sin término. Esta distinción responde al conocido principio según el cual *omnis determinatio est negativo* [toda determinación es negación]. Principio del que se deriva que un universal provisto de contrario es siempre un concepto *determinado*, mientras que un universal sin negación se convierte en un concepto *indeterminado*. Y esta distinción lógica es de fundamental importancia empírica. Un universal

---

<sup>13</sup> Sartori, *La política...*, 297.

determinado *a contrario* será siempre un concepto del que se puede afirmar o negar su aplicabilidad al mundo real; mientras que un universal indeterminado se aplica *per definizione*; no habiendo término o delimitación, no tenemos modo de comprobar su aplicabilidad al mundo real. [...] Un universal empírico es tal porque está en lugar de "algo"; mientras que la indeterminación del universal no empírico convoca indiscriminadamente "cualquier cosa".<sup>14</sup>

Así, si partimos de un concepto sin contrario, es decir, de una "abstracción hacia una inclusividad universal", donde nada se define como opuesto y todo resulta factible de aprehensión, sólo podremos arribar a "una nulificación del problema, o en todo caso una vaporización empírica". Es decir, estaríamos frente a un "universal empíricamente inutilizable",<sup>15</sup> un "concepto" incapaz de referir aspectos concretos de la realidad, un *referente* que no lo logra *referir*, o que refiere mal, vagamente.

En síntesis, epistemológicamente, un término es tal si existe a la par de otro: su negación. Luego entonces, conceptualizar requiere decir no solo lo que se es sino también lo que *no se es*. Por ende: sólo es posible delimitar conceptualmente a la transparencia si paralelamente se concreta la noción opuesta: la opacidad. Josep Otón nos expone este punto de manera muy elocuente: "Sin transparencia no existiría opacidad". En otras palabras, somos capaces de reconocer qué es la opacidad en tanto la contrastamos con su opuesto, "percibimos lo opaco a través de lo transparente",<sup>16</sup> del mismo modo que racionalizamos a plenitud el blanco y negro al compararlos con la gama de colores. Lo anterior nos introduce al segundo argumento:

#### b) La antítesis como fuente de claridad

Como dijimos, definimos a partir de la diferenciación: podemos ubicar qué es transparente precisamente porque reconocemos a otra cosa como opaca, y viceversa. Por ende, la condición epistémica es también una condición cognoscitiva,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 296.

<sup>15</sup> Es preciso aclarar que un "universal indeterminado" no es del todo inservible pues puede ayudar para "iniciar un tema, o precisar un enfoque; pero de ningún modo constituye un instrumento de trabajo, una herramienta de conocimiento". *Ibid.*, 298.

<sup>16</sup> Josep Otón Catalán, *Misterio y transparencia* (Barcelona: Herder, 2017),17.

es decir: abstraer la transparencia resulta más sencillo si la pensamos desde su contraste con la opacidad. Ello demuestra lo que bien refiere Bobbio, que el estudio por antítesis “ofrece la ventaja de permitir a uno de los términos dar luz a otro, a tal punto que frecuentemente uno, (el término débil) es definido por la negación del otro (el término fuerte), por ejemplo, lo *privado* como lo que *no es público*”.<sup>17</sup> Siendo así, la obligación metódica de definir un contrario, además de brindarnos rigor metodológico, funge como estrategia clarificadora: nos facilita la asimilación cognitiva.

Aplicando la premisa a nuestro caso: podemos ampliar y facilitar el entendimiento de la transparencia desde el estudio de la opacidad. En una relación dicotómica como la nuestra, insistimos, ello resulta tan conveniente como necesario pues “los dos términos de una dicotomía se condicionan de manera mutua, en cuanto se reclaman continuamente [por ejemplo:] el interés privado se determina de inmediato en relación y en contraste con el interés público y viceversa”.<sup>18</sup>

Pero lo que nos importa resaltar es que, en el caso del antagonismo opacidad-transparencia, esa necesidad recíproca resulta todavía más imprescindible, dado que los componentes de dicho binomio no se definen, sencilla y netamente, como A contrario de B. La relación entre ellos es aún más estrecha, pues no estamos ante un antagonismo de absolutos, o de contrarios “puros”. Me explico. A diferencia de lo que sucede en el mundo físico, donde sí es posible encontrar objetos en estado puro, ya opacos ya transparentes, en el ámbito social dicha pureza es sólo un anhelo. Allí, luz y sombras comparten un mismo espacio: el espectro político no es ni blanco ni negro, sino un amplio y cambiante catálogo de grises: la transparencia y la opacidad absolutas no existen; no tenemos un A contrario de B, sino una escalabilidad entre el punto A y el punto B.

---

<sup>17</sup> Bobbio continúa diciendo que: “en su uso axiológico, esta metodología permite poner en evidencia el juicio de valor positivo o negativo, que según los autores puede caer sobre uno u otro de los dos términos, como siempre ha sucedido en la vieja disputa de que es preferible la democracia a la autocracia; en su uso histórico, posibilita definir incluso una filosofía de la historia, por ejemplo, el paso de una época de primacía del derecho privado a un periodo de supremacía del derecho público.” *Estado, gobierno y sociedad...*, 10.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 14.



Los espacios públicos son, así, o más opacos, o más transparentes, pero no son total y definitivamente opacos ni transparentes, por más democráticos o totalitarios que sean sus gobiernos. La empresa por la transparencia se enfrenta a una barrera que se cimenta en los irremediables resabios de opacidad del espectro público, y que dan como resultado a nuestro tercer argumento:

c) La transparencia nunca es absoluta

Schedler, al discurrir sobre la *realidad del poder*, nos aclaró que la opacidad es invencible en su totalidad y que, incluso, es una cualidad propia e irreductible del ejercicio del poder:

la transparencia, por más que se haga realidad, es una aspiración que siempre encontrará obstáculos que no se pueden franquear y límites que no se quieran traspasar... Si la información fuera perfecta y el ejercicio del poder transparente, no habría necesidad de exigir cuentas a nadie... la demanda por hacer transparentes hechos y razones surge por la opacidad del poder. En un mundo de completa transparencia, no tendría sentido molestar a los políticos con preguntas sobre qué han estado haciendo o planeado y por qué. Ya lo sabríamos... en el mundo real de la política, la mayoría de las cosas no están accesibles a la observación directa... [y aunque lo fueran] no podríamos leer la mente de los políticos (precisamente por esto último, tenemos que exigirles justificaciones por sus acciones).<sup>19</sup>

Ciertamente, tendríamos que increpar a Schedler y corregir que el límite de la transparencia no está en nuestra incapacidad de “leer las mentes” de los políticos sino en la falta de voluntad de éstos para hablar con la verdad. Pero aun en ese escenario, aun si todos los representantes políticos y funcionarios públicos, por una razón que desconocemos, decidieran hablar con la absoluta verdad, la transparencia total del poder tampoco se concretaría. Al respecto, dos argumentos.

1) *La condición humana no permite la transparencia*: nadie es transparente para sí mismo, aunque tenga la convicción de ser honesto y traslucido, la autodefinición del yo y de las experiencias individuales son ejercicios subjetivos, trastocados,

---

<sup>19</sup> Andreas Schedler, *¿Qué es la rendición de cuentas?* (México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública, 2007), 27.

ambiguos y nebulosos, donde suelen omitirse y eliminarse datos y experiencias. Es decir, la voluntad de ser transparentes no garantiza la transparencia. Atinadamente Derrida define a la autobiografía como “el lugar del secreto”.<sup>20</sup> Ergo, los políticos bien podrían hablarnos con la verdad (*su* verdad, inconscientemente deformada) y no por ello dejarían de ocultarnos involuntariamente información.

2) *La comunicación no es transparente.* Es decir, la significación del entorno, la traducción que hacemos de lo que vemos y escuchamos, tampoco es objetiva: aunque todos recibamos el mismo mensaje ello no significa que todos entendamos lo mismo. Esa es la premisa básica del posestructuralismo: la comunicación no se da gracias al mensaje en sí, sino en la interpretación, siempre variable y subjetiva.<sup>21</sup> Recordando al Menard de Borges: si hoy alguien pudiese reescribir fielmente el Quijote de la Mancha, letra por letra, tal no tendría el mismo significado, ni para quien lo relea ni para quien lo reescribe, aunque fuese una copia exacta de la obra de Cervantes:<sup>22</sup>el lenguaje es un misterio que no se descifra desde el código lingüístico sino desde la introspección de los códigos interpretativos individuales de quienes se comunican.

Por resumir: no estamos hechos, ni como emisores ni como receptores de información, para vivir en la rotunda e irrefutable transparencia. Somos doblemente opacos: en lo individual y en lo colectivo, hacia nosotros mismos y en la comunicación interpersonal. Byung Chun Han concuerda con esta su postura y para

---

<sup>20</sup> Jacques Derrida y Mauricio Ferraris, *El gusto del secreto* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 79-81.

<sup>21</sup> Corriente de pensamiento de la segunda mitad del siglo XX abanderada por Michael Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes y Julia Kristeva, quienes postulaban que el proceso de significación era inestable por naturaleza: para un mismo significante existían diversos significados e interpretaciones. Ello conlleva la imposibilidad de dominar el lenguaje, o de fiarse de él, dada la carga de valor subjetiva e inconsciente con que las personas se intercomunican, mismas que además son variables en función del tiempo y contexto.

<sup>22</sup> Borges identificó, con su cuento Pierre Menard, “mucho antes de que lo hiciera Barthes, la muerte del autor”, esto es, que “el lector viene a ocupar su lugar”. Es decir, las interpretaciones de las obras ya no parten sólo del entendimiento de quiénes las escriben sino, más bien, de quiénes las leen. Con ello se reconoce que un texto adquiere significado ya no por las intenciones del autor sino por el contexto y perspectivas del lector: “Resulta, así, que hay tantos Quijotes como lectores del Quijote”. Mario Rodríguez Fernández, “Pierre Menard, Autor del Quijote. Biografía de un lector”, *Revista chilena de literatura*, núm. 67 (noviembre 2005): 103.

defenderla recupera al padre del psicoanálisis: “Según Freud, el yo niega precisamente lo que el inconsciente afirma y apetece sin límites. El «ello» permanece en gran medida oculto al yo. Por tanto, un desgarró atraviesa el alma humana, que no permite al yo estar de acuerdo consigo mismo. Este desgarró fundamental hace imposible la propia transparencia”. Esa condición se extrapola a la comunicación social, por lo que “También entre personas se entreabre una grieta. Y es imposible establecer una transparencia interpersonal”.<sup>23</sup>

Aquella indefectible opacidad social se vuelve aún más notoria en la esfera del poder. La razón: la opacidad potencia los alcances de la acción política; pretender eliminar el secreto supone también mermar el poder. No resulta extraño que, para algunos, como Gabriel Naudé: "El arte de gobernar" también signifique "el arte del secreto".<sup>24</sup> Por ende, dicha opacidad, además de ser un componente propio del ejercicio comunicativo, se intensifica dada su afinidad al poder. Resulta lógico, entonces, que ni la política ni el edificio administrativo pugnen por la transparencia y, por el contrario, tiendan a la oscuridad: ahí es donde el poder se siente cómodo. Bien lo afirma Bobbio: “La tendencia del poder a esconderse es irresistible”.<sup>25</sup>

Siendo así, aun cuando se reconozca y enarbole la bandera por la transparencia, sobrevivirán afanosas motivaciones por preservar parcelas de opacidad. La transparencia, por tanto, no es un estado de la materia social con carácter permanente: cualquiera de sus conquistas puede ser reversible y retornar a su estado, llamémosle “natural”, de opacidad. De ahí que los esfuerzos por diafanizar dichos espacios se enfrenten a imperecederas resiliencias, muchas de ellas, como veremos de inmediato, inquebrantables.

Un impedimento más, los fines y usos políticos de la opacidad hacen que no se le considere, *per se*, como "un recurso abusivo"; al contrario, en no pocas ocasiones

---

<sup>23</sup> Byung Chun Han, *La sociedad de la transparencia*. Trad. por Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2013), 15.

<sup>24</sup> Citado en Yves Charles Zarka, “Éditorial: Ce secret qui nous tient”, *Cités* 2, núm. 26 (2006): 4.

<sup>25</sup> Citado en José Fernández Santillán, *Norberto Bobbio: El filósofo y la política. Antología* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 302.

“se le ve como indispensable para evitar ser débil o vulnerable”.<sup>26</sup> Por todo ello, tiene razón Yves Charles Zarka cuando sentencia “le pouvoir politique lui-même comporte une part d’ombre irréductible”: el poder político guarda una sombra irreductible.<sup>27</sup>

Se demuestra, así, que no se trata de que el concepto A, la transparencia, aislado y desde un cuerpo independiente, se oponga a B, la opacidad. La separación es imaginaria. Estamos, más bien, ante un único cuerpo que, ya de sí, es opaco y al que se le intenta *limar* su opacidad constitutiva, siempre a contracorriente.

Luego entonces, ante la escandalosa pregunta de si es o no posible la transparencia debemos responder que no, no al menos en términos absolutos. No obstante, tampoco se trata de caer en fatalismos pues, aunque siempre existan resabios de opacidad, ello no impide que podamos hablar y definir a la transparencia. Se pretende, tan sólo, reconocer que aquella cualidad de *ver a través de*, cual cristal, tan propia y común del mundo físico, resulta imposible de reproducir, en sentido estricto, en el mundo social. La transparencia, en consecuencia, no apunta a un espectro político perfectamente traslucido sino a reducir la asimetría de información entre gobernantes y gobernados.

Ahondaremos en el tema cuando exponamos una de nuestras propuestas conceptuales centrales: la *opacidad como fuerza gravitacional*. Basta decir por ahora que adentrarse a la transparencia implica, irremediabilmente, abrirse paso entre lo opaco, identificar los espacios donde se presenta poco, o áridos, donde no podría florecer. En definitiva, declarar categóricamente que no se puede hablar a cabalidad de transparencia sin retomar su contraparte, sin referir la opacidad que le limita, rebasa y, por ende, define.

El ingenuo optimismo y la banal simplicidad con que muchos abordan el tema se derrumba: la transparencia, irónicamente y en oposición a su etimología, no es un asunto simple, “nítido” ni “evidente”, ni fácilmente cognoscible ni se constituye de obviedades: su significado literal es simple; su connotación conceptual, compleja;

---

<sup>26</sup> Peschard, *Transparencia...*, 22.

<sup>27</sup> Zarka, “Éditorial...”, 4.

su hechura, peliaguda. No podría ser distinto, para construirla y entenderla es preciso una pesquisa profunda sobre uno de los temas más desafiantes del estudio político, y para cuyo examen se cuenta con pocas herramientas: la escurridiza opacidad del poder, aquel “poco estudiado”, como denunció Bobbio, *poder invisible*.

Opacidad y transparencia son, así, dos nociones que no dejan de invocarse mutuamente. El epígrafe con que iniciamos este apartado, *el poder público no es público*, es muestra clara de la reciproca dependencia: estamos ante dos conceptos indisociables y que, por tanto, demandan una abstracción unitaria (misma que expondremos de inmediato mediante el diagrama de Taiji).

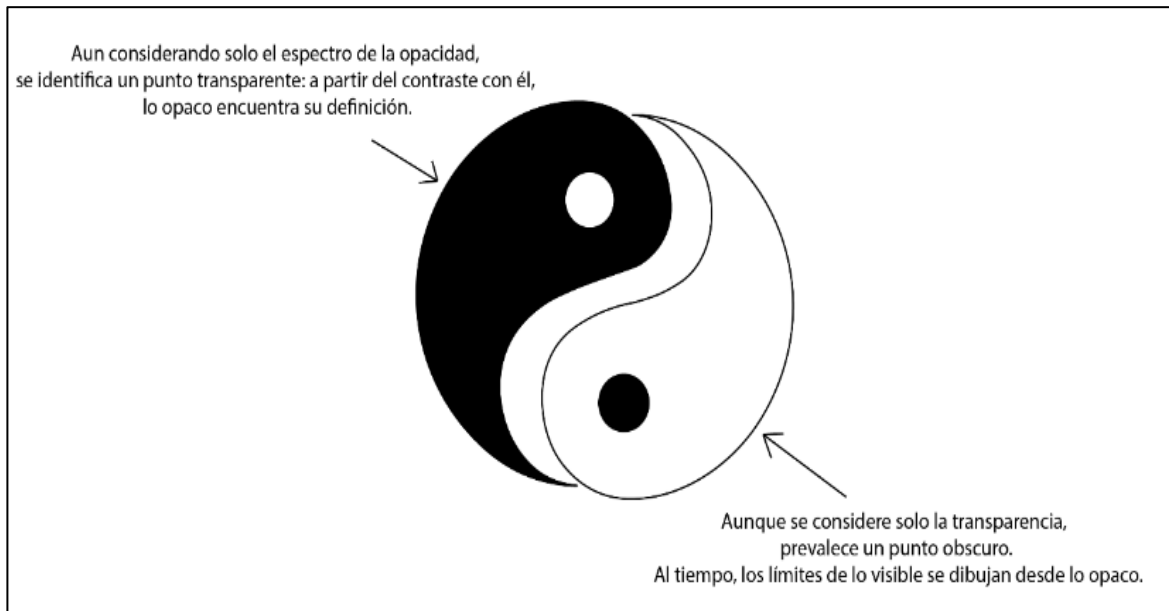
La codependencia no es sólo epistémica sino también fáctica: en la práctica, ambas nociones se fortalecen bilateralmente. Es decir, entre ellas existe un beneficio que no es unilateral sino mutualista: el poder se alimenta desde lo opaco; lo opaco se blindo y encrudece desde el escudo del poder. A propósito de dicha relación simbiótica conviene citar una imagen que nos ofrece Peschard: “el secreto y el poder han estado indisolublemente ligados, interrelacionados y alimentándose mutuamente, como si fueran dos caras de una moneda”.<sup>28</sup>

Dicha analogía, la de *dos caras de una misma moneda*, nos permite imaginar al espectro del poder público como un *Todo*, como una amalgama de luces y sombras que, lejos de estar separadas, se entrelazan. Una representación de origen chino nos ayuda a ilustrar esa indisoluble e interdependiente comunión de los contrarios: el *Diagrama de Taiji*. Tal nos muestra que, aun cuando los componentes se tomen por separado, un elemento siempre incluirá al otro.

---

<sup>28</sup> Peschard, *Transparencia...*, 21.

**Gráfico 1.1.** *La relación opacidad-transparencia desde el Diagrama de Taiji*



Elaboración propia.

El gráfico anterior permite ilustrar que ni la absoluta transparencia ni la total opacidad son posibles. Aun en el grado más alto de transparencia hay un resquicio de opacidad; y viceversa: por más opaco que pretenda ser quien ostenta el poder siempre tendrá que mantener un mínimo de exposición visual ante la sociedad. El gobierno más opaco entre los opacos podrá esconderse, pero no desaparecer; al tiempo, su vocación podrá ser mentir a ultranza, pero no sobrevivirá sin una mínima dosis de verdad. Como refiere Hannah Arendt: solo persiste el poder allá donde, a pesar de la obscuridad y artimañas políticas, subsiste una mínima correspondencia entre discurso y acción:

Donde el poder carece de realidad, se aleja, y la historia está llena de ejemplos que muestran que esta pérdida no pueden compensarla las mayores riquezas materiales. El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no

se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.<sup>29</sup>

Así, la ocultación total, el desaparecer, no sólo es imposible sino inconveniente a los intereses del gobernante. Un poder que no se mostrase, intangible e inmaterial, sería un contrasentido: si no hace patente su fuerza y su valer se acorrala; la inacción, el silencio sin amenaza, es impulso de la rebelión. La opacidad absoluta, igual que sucede con la transparencia, es imposible, además de una aspiración poco aconsejable.

Dicho lo anterior, aun cuando concentremos nuestros estudios únicamente en la transparencia, la opacidad sale irremediabilmente a flote: la frontera de lo visible sólo es trazable desde el estudio de lo opaco. Luego entonces, nuestra empresa no podría concretarse desde la narración exclusiva de la historia del *poder visible*, pues se ignoraría, con ello, la obscuridad que, en lo histórico, le antecede, y, en lo conceptual, le moldea. Por tanto, hilvanar esta historia demanda una panorámica completa que se construya desde una perspectiva dual, esto es, a partir de:

d) La dicotomía *poder visible-poder invisible*

Hasta aquí queda clara la obligación de un enfoque que atienda ambos lados del binomio, particularmente aquel que, a decir de Bobbio, insistimos, no ha sido suficientemente estudiado: el *poder invisible*. Este tratamiento resulta, nuevamente, ventajoso en lo cognitivo: entender el histórico arraigo de la opacidad nos develará las razones detrás de los primeros argumentos a favor de la visibilización del poder. Al tiempo, identificar las inercias y reminiscencias del *poder invisible* permite asimilar el tropezado proceso de apertura de la información pública, dado que éste se configuró en contrapunto a la antiquísima tradición opaca.

Dimensionar las añejas e imperecederas motivaciones del poder hacia la opacidad nos libraré, además, del banal y peligroso optimismo que gira en torno a los

---

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales (Buenos Aires: Paidós, 2009), 222-223.

alcances de la transparencia. Pues escudriñar las profundas resistencias de la opacidad atempera los recurrentes e ingenuos canticos de victoria y, por el contrario, nos brinda herramientas para avanzar en la indagatoria de los aspectos más arenosos del *poder invisible*.

Justificada una visión dicotómica, corresponde localizar los polos o extremos que la delimitan temporalmente. Los márgenes del binomio los encontramos en Bobbio. En 1980, el ya clásico italiano afirmó que *la democracia es el poder público en público*. Un año después, definiría a dicho régimen como el “gobierno del *poder visible*”.<sup>30</sup> En contraparte, un gobierno que esconde su actuar, que anda en las sombras y a espaldas de sus ciudadanos, administra lo que llamó como *poder invisible*.<sup>31</sup> Así, si entendemos, como Bobbio, al *poder invisible* como lo “opaco del poder” y a “lo opaco como no-transparente”,<sup>32</sup> entonces la relación antípoda entre *poder invisible-poder visible* resulta equivalente a la de opacidad-transparencia.

Si esto es así, en términos históricos, dicho binomio no puede sino superponerse y correr paralelo a otra gran dicotomía: la de *autocracia-democracia*. Clarifiquemos las implicaciones. Bobbio identifica que existen, en lo fundamental, dos formas de gobierno: primero, las autocracias, donde gobernaron sólo uno o “muy pocos”; luego, las democracias, donde el poder estuvo ya en manos de “muchos”.<sup>33</sup> Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna son exponentes, en lo general, de las autocracias; en contraste, desde la Edad Contemporánea se presentó un largo proceso de construcción democrática.

Luego entonces, esta historia se divide en dos partes: por un lado, las autocracias, donde la opacidad era legítima e imprescindible para la autoridad política; por otro, las democracias donde, conforme el poder salía de las manos de un solo hombre, la publicidad del poder se afianzaba como pilar de la arquitectura estatal.

---

<sup>30</sup> Norberto Bobbio, *Democracia y secreto*. Trad. por Ariella Aureli y José F. Fernández Santillán (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 33.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 27-38.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 32-33.

<sup>33</sup> Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad...*, 9-33.



Bajo esa línea, si bien la transparencia es un asunto cuyas demarcaciones conceptuales puntuales son novedosas, la opacidad, por el contrario, es tan compleja como antigua. El mismo Bobbio da luz sobre la longevidad de la opacidad cuando reseña a los *arcana imperii* o a la Razón de Estado, evidenciando la añeja centralidad del *poder invisible* para los gobiernos autocráticos. Es desde esa visión atávica que circunscribimos los márgenes de esta historia.

Siendo así, debemos narrar desde el punto de mayor opacidad que ha existido hasta el punto de mayor visibilidad pública alcanzado. Con respecto al primer extremo, tendríamos que reseñar al filósofo rey de Platón, como el momento donde se planteó la más imperiosa opacidad; en el extremo opuesto, debemos referir las últimas dos décadas, dónde la transparencia se implantó como una norma y principio innegable de las sociedades democráticas actuales. En consecuencia, este trabajo expondrá la evolución desde aquel mundo de las ideas platónico, que fraguó una metáfora elegante para justificar la más asidua opacidad, hasta la reciente conquista de la transparencia.

Para resumir este apartado: el estudio de la transparencia, desde una perspectiva histórica, demanda comenzar por las justificaciones y arquitecturas de su contrario, sobre el cómo lo opaco, o el *poder invisible* como lo llamó Bobbio, se implantó como la norma y costumbre de los gobiernos autocráticos. Narrar la profunda afinidad del poder por la opacidad nos posibilitará ponderar y revindicar el arribo de la transparencia. Sólo así adquirirá sentido, dimensión y profundidad, discurrir sobre ella sin caer en los abordajes reduccionistas y simplificadores que la eximen del problema de fondo que le alimenta: la añeja, recurrente, y a veces irreductible, opacidad del poder.

## 1.2. Los episodios

[Hoy, se] tiende a penalizar a los “generalistas” y a favorecer a los que optan por contribuir en algo, aunque sea infinitesimal, a cualquier especialidad. [Los cuantificadores] han logrado arrogarse la “cientificidad” de las ciencias sociales... Hemos perdido los criterios de relevancia, la capacidad de “dar relieve”, de ponderar y evaluar la ingente cantidad de *datos* a partir de algún criterio conformador de *sentido*. Las ciencias sociales son también ciencias *hermenéuticas* y *narrativas*, destinadas a ayudarnos a “interpretar” y “comprender” la realidad, no sólo a cuantificarla... [lo que se percibe] en la esfera del pensamiento a lo largo de las últimas décadas es la ausencia de un factor racional objetivador del todo.

*El futuro de la política*  
Fernando Vallespín

Una vez justificado un abordaje dicotómico, es preciso identificar los *episodios* o momentos que constituyen cada uno de los lados del binomio. Insistiendo en que la transparencia no se entiende sin su contrario, pues aún en el mejor escenario prevalecerá un irremediable margen de opacidad, el criterio de fragmentación de esta historia será a partir de aquellos hitos históricos que representaron un cambio en la relación *poder visible-poder invisible*. Los *episodios* resultantes constituirán las células o unidades narrativas de esta historia.

De antemano sabemos que, partiendo de nuestra dicotomía, podemos agrupar dichos *episodios* en dos: por un lado, aquellos donde imperaba la legítima opacidad; por otro, aquellos donde la publicidad del poder se convirtió en la premisa de la autoridad política. Comenzamos, entonces, por los momentos donde la información sobre lo público quedó legítimamente monopolizada en manos de los gobernantes, permitiéndoles fundar sus acciones en las sombras, en lo invisible.

En tales distinguimos al menos cuatro *episodios*:

- El Filósofo Rey<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Si bien el *Filósofo-Rey* es sólo una serie de preceptos planteados por Platón, referirlo es de vital importancia por dos razones: 1) significa el escenario con mayor grado de opacidad posible; 2) las ideas que postula, como veremos, influenciaron de manera determinante en los *episodios* subsecuentes.

- Los *arcana imperii*
- Los *arcana ecclesiae*
- La Razón de Estado

Dichos *episodios* constituyen el primer lado del binomio, *el poder invisible*. Desarrollaremos cada uno, apuntando sus similitudes y diferencias, en el Capítulo 2. Por ahora basta adelantar que entre un *episodio* y el siguiente sale a relucir un hecho: paulatinamente, los argumentos de la opacidad se debilitan. Expliquemos brevemente dicho debilitamiento de las razones del *poder invisible*.

En el primer *episodio*, del Filósofo Rey, se presenta la arquitectura de mayor opacidad, pues la Verdad sólo es accesible a un solo sujeto excepcional (el filósofo) y sólo tras una lentísima y profunda introspección, misma que le ocupará toda la vida: este es el *episodio* más excluyente (sólo un hombre puede acceder a los conocimientos del poder) y también donde encontramos la justificación más asidua y metafísica de la opacidad.

En el segundo, de los *arcana imperii*, los saberes del poder mantienen su halo de misterio, pero reducen su complejidad (no precisan toda una vida en la labor filosófica) y son accesibles ya no sólo a un individuo cultísimo y extraordinario sino a un grupo: la estirpe gobernante, dotada de sangre noble. En contraste, se aludirá que dichos conocimientos están encriptados para el vulgo.

En el tercer *episodio*, de los *arcana ecclesiae*, la posibilidad de acceder a las verdades políticas ya no se determina en función de la posición social ni de las conspicuas atribuciones individuales. Ahora se accede a los saberes del poder a través de la “revelación”: el mecanismo por el cual Dios hace “ver” su voluntad. Todos pueden ser sujetos de la “revelación”, independientemente de su destreza mental o su posición en la pirámide social, pero sólo algunos serán los “elegidos” para adentrarse en ellas. Y sólo los elegidos podrán gobernar.

Por último, en la Razón de Estado, se reconoce la capacidad de los individuos comunes de racionalizar lo que ocurre en la esfera del poder. Aquí la opacidad perdió su metafísica y complejidad. No obstante, dado que publicitar la información

se considera inconveniente para los intereses del Estado, se opta por mantener ocultos dichos saberes.

La síntesis anterior nos permite observar que los argumentos para justificar la opacidad se debilitaron significativamente. De paso en paso, entre el primero (Filósofo Rey) y el último (la Razón de Estado) *episodio*, se transitó de una sociedad invidente a otra que puede “abrir los ojos”; de una irracional, esclava de la *Caverna*, a otra pensante, capaz de formular juicios y amenazar con ello al Estado. La opacidad prevalece, sí; pero las premisas que la justifican cambian diametralmente.

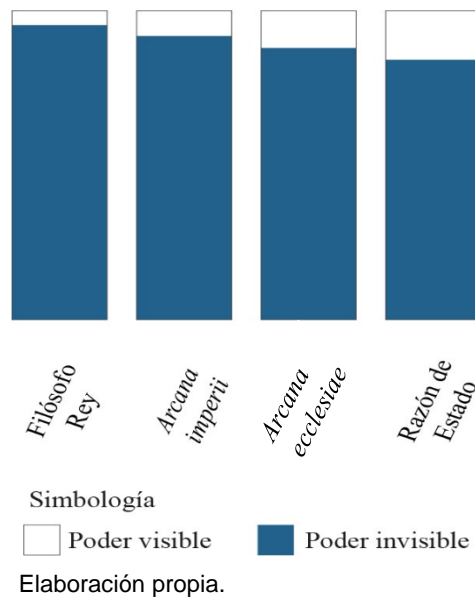
Por consiguiente, la narración del proceso de visibilización del poder público no puede dejar de lado tales avances. Sin embargo, los textos sobre la historia de la transparencia suelen ignorar dicho progreso, aun cuando es en este lado del binomio, del *poder invisible*, que se presentaron las condiciones de posibilidad que permitirán la subsecuente visibilización de la información sobre lo público: 1) la desmitificación del conocimiento propio del poderoso; 2) el reconocimiento de la capacidad cognitiva de los sujetos comunes.

En otras palabras, no es con el nacimiento del Estado liberal que debe comenzar la historia del proceso de apertura informativa, sino con el referido debilitamiento de los argumentos de la opacidad, que devino en el reconocimiento de que el pueblo podía comprender los asuntos del poder. Es ese entorno el que obligará a elaborar férreas y exorbitadas defensas para preservar el monopolio informativo y será precisamente ahí que, como respuesta, comenzará a cuestionarse con esmero la opacidad del poder y, con ello, a tambalearse.

Por ende, la *Historia de la transparencia* no puede sino comenzar con el análisis sistemático del primer elemento de la dicotomía: *el poder invisible*. Sistémico significa no sólo una narración disgregada sino también identificar las semejanzas entre cada uno de dichos *episodios*. Ese será el objetivo de análisis del siguiente capítulo. Por ahora es suficiente apuntar ese ligero y constante avance: mientras los observadores potenciales aumentaban, la mitificación del poder, como conocimiento inaccesible, se derrumbaba.

En el siguiente gráfico buscamos simbolizar dicho hecho. No obstante, no pretendemos sugerir una disminución gradual y lineal de la opacidad, emulando la arena que cae constante bajo los efectos del tiempo, sino representar, aunque muy llanamente, que la opacidad no es la misma en todos los *episodios del poder invisible*: ni tienen igual arquitectura ni la misma intensidad. Todos los *episodios* se caracterizan por la opacidad, sí, pero cada una es *menor* que la anterior. Esto es, entre un *episodio* y otro el poder opaco se debilita: por un lado, cada vez más personas son capaces de acceder a sus saberes; por otro, sus argumentos con que se defiende se simplifican.

**Gráfico 1.2.** *Los episodios del poder invisible*



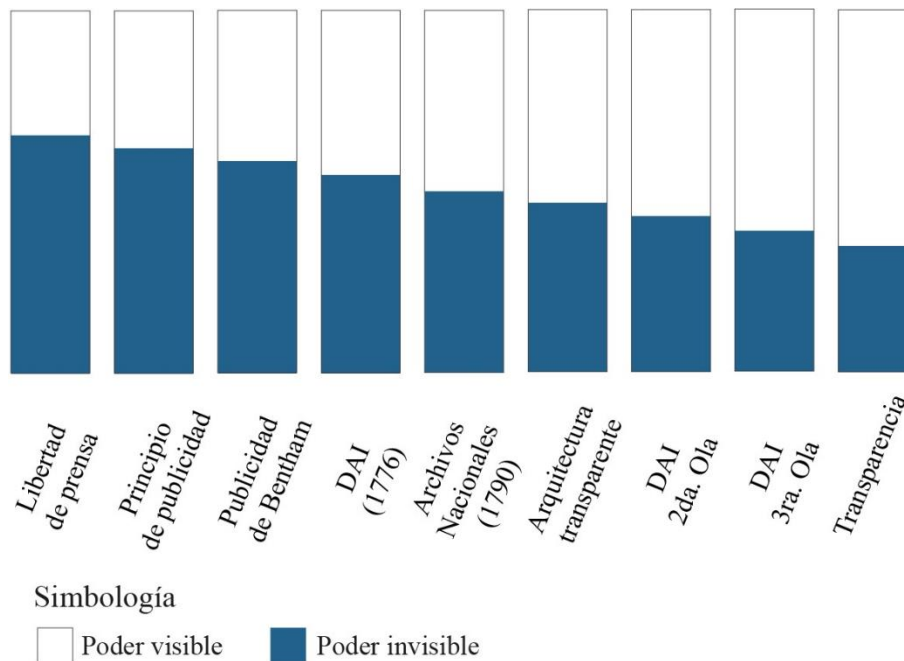
Pasemos ahora al segundo grupo de *episodios*, los que corresponden al *poder visible*. Estos permiten identificar las distintas herramientas y principios que, a partir de las ideas del liberalismo y la ilustración, deslegitimaron y acometieron contra la opacidad del poder. Dichos *episodios* son:

- La libertad de prensa
- El principio de publicidad (Kant)

- El principio de publicidad de Bentham
- El Derecho de Acceso a la Información (DAI-1776)
- Los Archivos Nacionales Franceses (1790)
- La arquitectura transparente (1851)
- DAI (2da Ola)
- DAI (3ra Ola)
- La transparencia

El gráfico siguiente muestra los momentos de progreso en la apertura informativa. Sin embargo, una vez más no se pretende una narración lineal y de avances uniformes. El curso de la historia es más complejo que una llana secuencia acumulativa. Empero, optamos por esta representación toda vez que cada *episodio*, sustentado en una idea concreta, significó una novedosa fisura al poder opaco, un asidero, teórico o pragmático, que consolidó una plataforma puntual desde donde se impulsó la visibilización del poder.

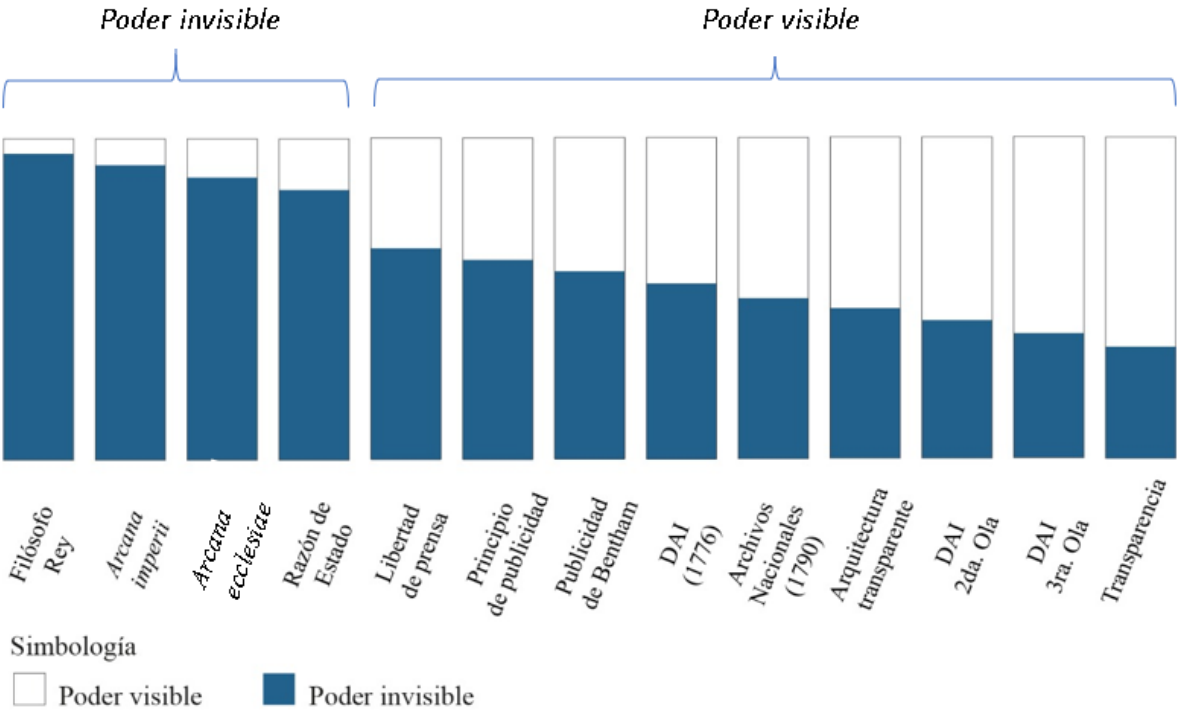
**Gráfico 1.3.** *Los episodios del poder visible*



Elaboración propia.

Para finalizar este apartado, solo resta conjuntar ambos grupos de *episodios* para obtener una *fotografía episódica*, esto es, un panorama general del proceso del visibilización del poder, organizado en sus unidades narrativas, que va del punto más opaco al más transparente. La imagen no es perfecta, pues parece sugerir que el nivel de variación entre un *episodio* y otro siempre es el mismo. Sin embargo, como se hará evidente a lo largo del texto, cada *episodio* tuvo un impacto diferenciado contra el poder opaco. Aun con ello, optamos por esta licencia (la de “estandarizar”, aparentemente, la varianza entre los distintos *episodios*) sólo con el objeto de clarificar una tendencia: el decrecimiento del *poder invisible*.

**Gráfico 1.4** Los episodios de la historia de la transparencia



Elaboración propia.

### 1.3. El hilo conductor

Si todavía no hemos sistematizado el lenguaje, en espera de sistematizarlo y con el fin de hacerlo, debemos impulsar la *formación de los conceptos*. Sin conceptos y sin sistematización no es posible arribar a la teoría (en el sentido de sistematización teórica de una ciencia). Agrego que sin conceptos también la investigación se empantana y no llega a nada [Así] La frase “formación de conceptos” ... incluye no sólo la *formación* en sentido estricto y propio, sino también el *tratamiento* y la *sistematización*.

*La política: Lógica y método en las ciencias sociales*  
Giovanni Sartori

Plantear esta historia desde un enfoque dicotómico nos permitió una visión panorámica, en la que se diferencian dos grandes apartados: el *poder invisible*, primero, y el *poder visible*, después. Ello nos significó un primer nivel sistémico. Luego, logramos un segundo nivel de sistematización gracias a que estructuramos *episódicamente* nuestra narrativa, lo que nos posibilitó un trayecto claro y ordenado desde un extremo a otro de la dicotomía, guiándonos desde el filósofo rey hasta la transparencia.

Corresponde ahora presentar un tercer nivel sistémico. Este se logra gracias a la identificación de un nuevo punto de unidad, un elemento común e invariable en toda nuestra historia, un *hilo* que atraviesa todas las unidades narrativas del trayecto dicotómico y que bien podemos definir como el *mínimo común denominador* presente en todos los *episodios* del binomio opacidad-transparencia. A tal, llamémosle: *Hilo conductor* (Hc).

Este *hilo* es de suma utilidad pues, al ser un elemento constante, funge como guía de ruta y como nodo articulador: hilvana y conjunta a los distintos momentos de esta narrativa. Asimismo, se convierte en un criterio para incorporar, en trabajos posteriores, a más *episodios* al estudio. A partir de él, entonces, es posible un tercer nivel de esquematización, de organización sistémica.

Si dicho *Hc* no existiese, es decir, si en el capítulo primero versáramos sobre *X* y en el segundo sobre *M*, sin que ambos guardasen relación alguna, tendríamos realmente dos actores, con una historia particular cada cual, donde el primero (*x*) es más bien ajeno al segundo (*m*). En tal caso estaríamos frente a la gesta de dos



distintos. Así, cuando  $x$  no deviene o no se relaciona con  $m$ , no hay historia que contar o, al menos, no hay sólo una, sino dos. Bajo ese supuesto, habría que reducir la pretensión y hablar sobre varias historias, no compaginables entre sí, carentes de articulación, de unidad; en definitiva: desistir de la sistematización de una *historia de la transparencia*.

Dicho esto, ¿cuál es ese *hilo conductor*, el punto nodal capaz de articular todos los *episodios* y participar de ambas caras de la dicotomía? La respuesta es un elemento invariable y permanente, aquello que ciudadanos y gobernantes se han disputado históricamente para aumentar su respectiva cuota de poder político. Hablamos de: *la pugna por legitimar la potestad de poseer información sobre lo público*.

En la Antigüedad y la Edad Media, esa *legítima potestad* fue lograda por los gobernantes, pero con la llegada del Estado liberal, tal pasó, y amparada bajo distintos principios (libertad de prensa, publicidad, derecho de acceso a la información (DAI), etc.), a manos de cada vez más ciudadanos. Dicho de otro modo, todos los *episodios* de esta historia no son más que diferentes momentos en la misma disputa: la de poseer la información sobre lo público.

**Diagrama 1.1** El **Hilo conductor** en la historia de la transparencia: *la legítima potestad de poseer información sobre lo público*.



Elaboración propia.

Como desarrollaremos a lo largo del texto, esta serie de *episodios* son distintos entre sí. Cada vez más en tanto aumenta la distancia entre ellos. Transparencia y *arcana imperii*, por ejemplo, ubicados en los polos opuestos del trayecto, son disímiles y antagónicos dado que responden a lógicas contrarias: la primera, pugna

por información para dotar de poder al ciudadano; la segunda, por información que le de poder al gobernante. Cambia el destinatario, pero no la función del objeto en disputa, ni la búsqueda de justificar su dominio; hay, entonces, una constante, un *Hilo conductor*: el legitimar la posesión de información para juzgar y decidir sobre público.

Por tanto, esta historia será sobre el cómo unos y otros han legitimado su acceso al saber, al conocimiento de los asuntos del Estado, para formular juicios sobre los mismos y, principalmente, decidir o influir sobre ellos. Luego entonces, la transparencia, lejos de ser un asunto de absoluta novedad, es el estado actual, la versión presente, de aquella confrontación histórica entre gobernantes y gobernados por el acceso a la información como fuente de poder.

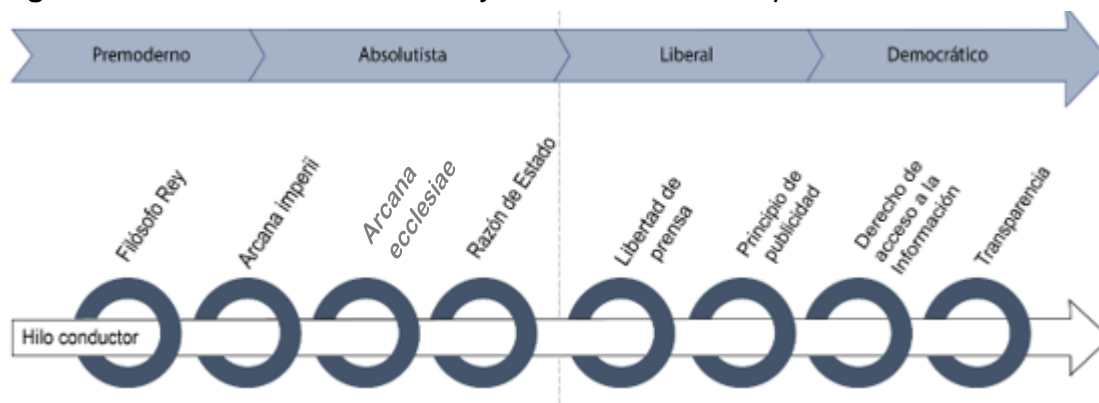
La sentencia es sencilla, pero adquiere valor al ser un elemento común en todos los *episodios*. Ello que nos permite afirmar que estamos ante fenómenos análogos y que debemos pensarlos sistemáticamente. Advertimos, sin embargo, que una lectura rápida del gráfico anterior puede ser engañosa, pues, de nuevo, no se trata de sugerir un proceso lineal en la construcción del *poder visible*. El *hilo*, tan sólo, representa que en todos los *episodios* hay una constante en disputa, una pugna permanente por la potestad sobre la información pública, mas ello no significa que un *episodio* sea el agente causal del subsiguiente.

En resumen, el fin de esta propuesta conceptual, el *Hc*, es articular entre sí los distintos momentos de esta historia. Se busca, con ello, *conceptualizar* bajo los lineamientos expuestos por Sartori: *definir* y, al mismo tiempo, *sistematizar*. Nuestro *Hc* posibilita eso último: ensambla todos los *episodios* del tránsito opacidad-transparencia.

Ahora bien, previamente referimos que existe una correlación entre los cambios en la proporción *poder invisible-poder visible* y la historia de la construcción democrática. Es decir, que conforme la información pública se abría sucedían otros eventos que ensanchaban la democracia. Dicha correlación nos permite agregar un cuarto nivel sistémico, desde donde se observa el papel de la información en las distintas formas de organización estatal. Este cuarto nivel demuestra que,

históricamente, lo relativo a la publicidad del poder moduló una “profunda transformación de la imagen del Estado y de las relaciones reales entre el soberano y los súbditos”.<sup>35</sup>

**Diagrama 1.2.** *Las formas del Estado y la historia de la transparencia*



Elaboración propia.

El cambio paralelo entre *los episodios* y las formas del Estado no es menor ni casualidad. Tampoco se trata de una neta correlación, donde una variable intercepta a otra sin que ambas guarden relación alguna. La coincidente transformación en ambos ejes está íntimamente ligada y es consecuencia del potencial que tiene la accesibilidad de la información en la configuración de las comunidades políticas. Simmel lo dice contundentemente: “En no pocos ámbitos, la evolución histórica de la sociedad se caracteriza por el hecho de que cosas antes públicas pasan a ser protegidas por el secreto e, inversamente, cosas antes secretas prescinden de esa protección y se hacen públicas”.<sup>36</sup> Luego entonces, este cuarto nivel sistémico pretende reconocer que las “etapas o fases por las que ha evolucionado la relación entre poder político y la sociedad se expresan nítidamente en la tensión entre secreto y publicidad”.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad...*, 34.

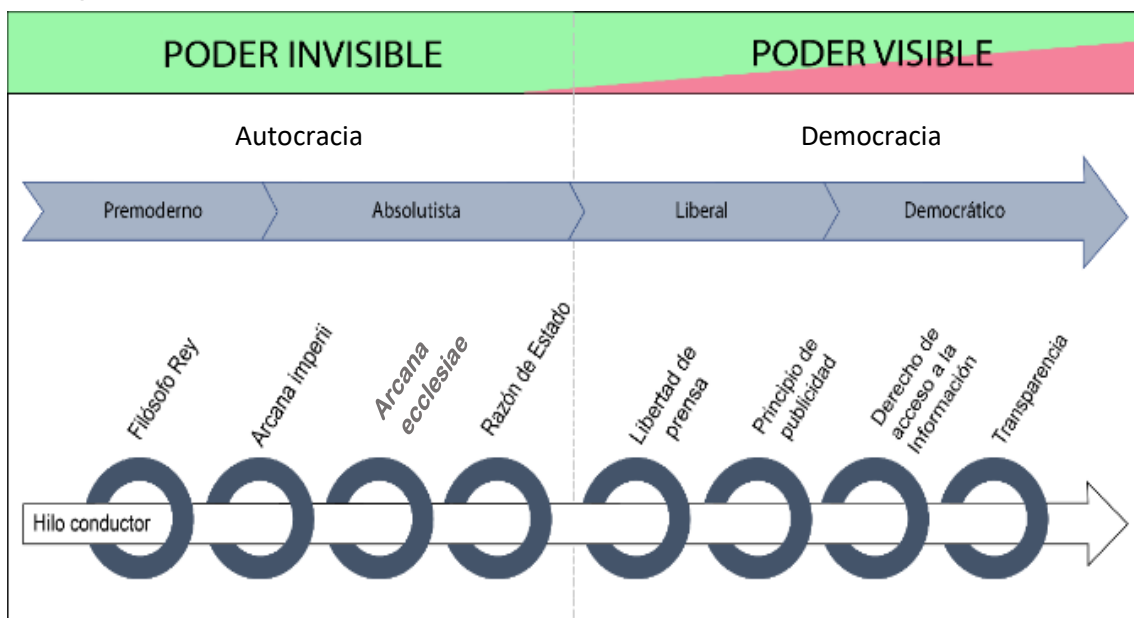
<sup>36</sup> Georg Simmel, *El secreto y las sociedades secretas*. Trad. por Javier Eraso Ceballos (Madrid: Sequitur, 2010), 58.

<sup>37</sup> Peschard, *Transparencia...*, 25.

Bajo esa línea, el diagrama previo ayuda a observar que, al tiempo que se pasaba de un *episodio* a otro, también acontecían revoluciones en la forma misma del Estado. Con ello, la apertura informativa se convierte en un indicador fundamental histórico que nos refiere si estamos ante una autocracia o una democracia. Pues, a decir de Bobbio: “La [democracia] avanza, y la [autocracia] retrocede conforme el poder es cada vez más visible y los *arcana imperii* -los secretos de Estado-, pasan de ser una regla a ser una excepción.”<sup>38</sup>

Englobando todo lo dicho, estamos ante una historia dicotómica, cuya primera parte se conforma de las formas de Estado autocráticas, donde esa *legítima potestad de poseer información sobre lo público* se monopolizó en manos de los gobernantes; en la segunda parte, en cambio, las formas democráticas de gobierno permitieron, paulatinamente, mayor accesibilidad a la información sobre los asuntos públicos.

**Diagrama 1.3.** *La dicotomía autocracia-democracia a contraluz del tránsito opacidad-transparencia*



Símbología: ■ Poder Invisible ■ Poder Visible

Elaboración propia.

<sup>38</sup> Bobbio, *Democracia y secreto*, 36.

Para concluir este cuarto nivel sistémico, recordemos cuando Bobbio afirma que *la opacidad del poder es la negación de la democracia*, por lo que ésta sólo puede presentarse en la medida en que el poder se ha *visibilizado*. La lucha por un *poder visible* es, entonces, lejos de ser una moda coyuntural academicista o el exigente capricho de unos cuantos doctos en administración, la lucha misma por la democracia y un punto de viraje entre las formas autocráticas del Estado y las democracias modernas.

#### 1.4. Los periodos

[...] el descubrimiento de las matemáticas no es cuestión de lógica. Es más bien el resultado de misteriosos poderes que nadie comprende y en los que el reconocimiento inconsciente de la belleza debe desempeñar un importante papel. De entre una infinidad de esquemas, el matemático escoge uno determinado por razón de su belleza y lo aplica a la tierra, nadie sabe por qué. Posteriormente, la lógica de las palabras y de las formas lo justifican. Sólo entonces alguien puede decir algo a algún otro.

Marston Morse

Sus aportes se conocen como la *Teoría de Morse* y son el soporte de la *Teoría de Cuerdas*.

En los apartados anteriores delimitamos nuestro tema en su nivel más alto de generalidad (la dicotomía) y también en el más bajo (la narración episódica). Asimismo, apuntamos la relación simétrica de éstos con la evolución de las formas de gobierno. Ahora, es preciso ordenar nuestros *episodios* en la línea misma del tiempo: *diferenciarlos*, agruparlos o aislarlos, en función del momento histórico al que pertenecen. Esto nos permitirá identificar las *etapas* o *periodos* de nuestra narrativa.

Dicho lo anterior, el criterio de nuestra *periodización* se sustenta en la siguiente premisa: “el desarrollo de la transparencia está directamente relacionada con períodos específicos (revoluciones) en la historia, por lo que necesitamos entender la dinámica de dichas revoluciones para comprender los debates actuales sobre transparencia”.<sup>39</sup>

Proponemos, por tanto, segmentar esta historia con base en los periodos disruptivos que influyeron en la proporción *poder invisible-poder visible*, y que configuraron los *episodios* de nuestra dicotomía. No se trata, entonces, sólo de precisar las fechas de *origen* y *fin* de cada *episodio*, sino de observarlos a contraluz y en relación de los eventos que ante ellos ocurrían, pues son éstos el marco contextual donde se delinearon. Dicha lectura nos dará elementos mínimos para comprender la

---

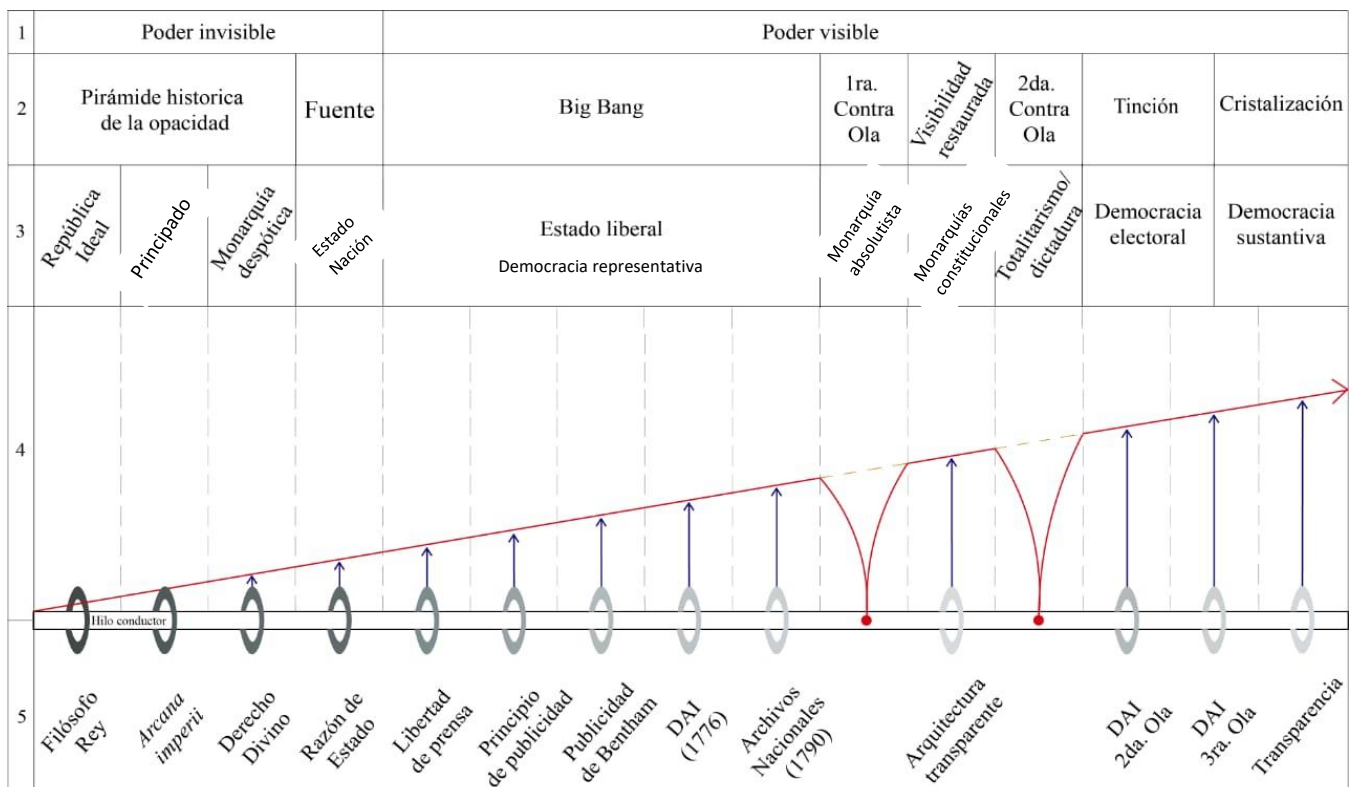
<sup>39</sup> La traducción es mía. La cita exacta es: “The analysis highlights that the development of transparency is directly related to specific periods—revolutions—in history and that we need to understand the dynamics of these revolutions to understand the current debates about transparency (Hobsbawm,1962)”. Meijer, “Transparency in Historical Perspective”, 190.

*velocidad* de construcción del *poder visible*: sus frenos y resistencias; impulsos y puntos de explosión.

Gracias este nuevo nivel de sistematización, tenemos, por fin, una primera panorámica completa de la historia de la transparencia. Una exposición general, unificada y armónica, que nos permite ponderar la transparencia en la historia.

En el siguiente esquema, señalados en el segundo nivel del gráfico, puede observarse el resultado de dicho ejercicio de *periodización*. Cada *periodo* encapsula un momento histórico con características distintivas que frenaron o motivaron la visibilización del poder. Entender dichos *periodos*, entonces, supone dilucidar dicho proceso.

**Diagrama 1.4. Historia mínima de la transparencia.**



**Simbología:**

- 1.- DICOTOMÍA
- 2.- PERÍODOS
- 3.- FORMA DE GOBIERNO
- 4.- PENDIENTE DE VISIBILIZACIÓN
- 5.- EPISODIOS

Elaboración propia.

En este trabajo, por una cuestión de espacio, desarrollaremos sólo las características de los tres primeros *periodos*, lo que implica narrar los primeros nueve *episodios* de esta historia. No obstante, y para fines introductorios, exponemos un breve recuento y explicación de cada uno de los *periodos* propuestos.

En lo que respecta al primer elemento de la dicotomía, el *poder invisible*, lo subdividimos en dos grandes *periodos*:

1. **La decreciente pirámide de la opacidad** (de la Antigüedad a mediados de la Edad Moderna). Aquí se describen los modelos de opacidad que se presentaron desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna. Hablamos de los primeros cuatro *episodios*: filósofo rey, *arcana imperii*, *arcana ecclesiae* y razón de Estado. Este *periodo* permite identificar dos elementos de conjunto: a) todos los modelos de opacidad de dicho lapso comparten la misma base, el mismo núcleo: la búsqueda de legitimar el dominio informativo sobre los asuntos del poder; b) aunque equivalentes en sus fines, dichos modelos difieren en sus medios y, aún más, entre el primero y el último, se observó un debilitamiento en los argumentos de la opacidad o, si se prefiere, un disminución de la población excluida de las informaciones públicas.
2. **La Fuente del poder visible** (1500-1765): narra el entorno sociopolítico dónde se cuestionó la opacidad. Describimos dicho entorno desde tres esferas: a) religiosa, apuntando aquella literatura escolástica que puso en entredicho la cultura del secreto político; b) social, donde la influencia de la Ilustración devino en el reconocimiento de la capacidad del hombre común para comprender los asuntos del poder; c) política, identificando las ideas del liberalismo, soportes de la crítica al Antiguo Régimen, que propugnaron por un Estado que garantizara los derechos y libertades fundamentales del individuo, lo que significó mecanismos de control para el gobierno.



En lo que respecta al segundo componente de la dicotomía, el *poder visible*, lo subdividimos en seis periodos más:

3. **El Big Bang** (1766-1814): es el lapso dónde se presentaron las herramientas primigenias, teóricas y pragmáticas, en favor de la apertura informativa. Sobre las *teóricas*, nos referimos a las defensas del principio de publicidad expuestas por Kant y Bentham, y la libertad de prensa; sobre las pragmáticas, hablamos de conquistas concretas como la ley sueca de acceso a la información de 1766 (permitía publicitar las discusiones parlamentarias), la *Bill of Rights* del Estado de Virginia de 1776 (reconocía la libertad de prensa), y los Archivos Nacionales Franceses de 1790 (posibilitaban el coleccionar y ordenar los documentos de gobierno). Todos ellos fueron avances que abonaron significativamente a la visibilización del poder.
  
4. **La 1ra Contra ola** (1809 -1848): corresponde a la primera mitad del siglo XIX y se caracteriza por efusivas resistencias que significaron un periodo de regresión en el proceso de visibilización del poder: primero, en 1809, Rusia se apropia de Finlandia, que pertenecía a Suecia, por lo que la ley de acceso a la información de 1766 quedó allí abolida. Luego, en 1815, el *Sistema Metternich*, a través de una coalición internacional, reinstauró el Antiguo Régimen y el orden monárquico absolutista en diversas naciones. Ello supuso un retroceso en el reconocimiento de la libertad de prensa y del principio de publicidad.
  
5. **La visibilidad restaurada** (1849-1914): se distingue por dos hechos. 1) La *Primavera de los pueblos*, que obligó a las monarquías a ceder parcelas de poder y a reconfigurarse en formas constitucionales o parlamentarias, lo que significó mecanismos de control y legislaciones en beneficio del *poder visible*, por ejemplo, la Ley de Policía de Imprenta del 26 de Julio de 1883. Aquí se encuadra lo que Rosanvallon llama como *Contrademocracia liberal*, esto es: cuando la desconfianza en los gobiernos se tradujo en vigilancia y anhelos de control político por parte de los ciudadanos. Ello, en este *periodo*, se

manifestó primordialmente a través del poder *contrademocrático* de la prensa. 2) La *Arquitectura transparente*. Esta innovación irrumpió en 1851 al construirse *The Crystal Palace*, estructura de cristal que llegó a influir en el movimiento obrero inglés.<sup>40</sup> Aquel estilo arquitectónico se consolidará en el siglo XX cuando Norman Foster construya un techo de cristal sobre el Reichstag de Berlín para, literalmente, *transparentar* el parlamento alemán. Hoy día es ya una tendencia que distintos interiores y edificios públicos prefieran los muros de cristal a las paredes de concreto. Se trata de una estrategia para dar visibilidad, tanto simbólica como literal, al actuar de los funcionarios públicos.

6. **La 2da Contra Ola** (1914-1945): se trata del contexto bélico de las dos Guerras Mundiales. Este tuvo dos fuertes repercusiones: primero, desplazó el interés por un *poder visible*; al tiempo, recurrió al uso de los beneficios de la opacidad, amparándose en la bandera de la seguridad nacional.
7. **La Tinción** (1945-1992). Lo denominamos *tinción* porque fue el *periodo* donde se presentaron tres elementos, que bien podemos llamarles “tintes” (en breve describimos por qué), que permitieron dar notoriedad y relevancia a la necesidad de un *poder visible*. En breve ahondaremos sobre el porqué de esta nomenclatura. Por ahora, puntualicemos esos tres *tintes*. A saber. 1) Económico: las crisis económicas, los endeudamientos discrecionales y desmedidos de los países, así como la necesidad de certidumbre financiera en un mundo cada vez más globalizado y con menos políticas económicas proteccionistas, posicionaron el imperativo de abrir la información de los gobiernos. 2) De régimen: refiere a la tercera ola de transiciones a la democracia que, a decir de Huntington, tuvieron lugar entre 1974 y 1990 en más de treinta países,<sup>41</sup> y que posibilitaron la creación de herramientas de

---

<sup>40</sup> Otón Catalán, *Misterio y transparencia*, 26-27.

<sup>41</sup> Samuel P. Huntington, *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*. Trad. por Josefina Delgado (Barcelona: Paidós, 1994), 13.

control ciudadano, desde leyes de libertad de prensa hasta leyes de acceso a la información. 3) Social: dada una crisis de legitimidad de las democracias representativas, devino una nueva forma de *contrademocracia* donde la desconfianza se organiza y manifiesta de múltiples formas, exigiendo, por ejemplo, la *vigilancia, denuncia y calificación* del poder delegado. En este *periodo* se originó un nuevo *episodio*: la *2da Ola de leyes de acceso a la información* (13 en total), siendo las más representativas la Ley sobre Publicidad de los Documentos Oficiales de Finlandia (1951) y la *Freedom of Information Act* de Estados Unidos (1967).<sup>42</sup> Este *periodo* fue una etapa de *acondicionamiento del terreno del poder visible* a nivel global, que se tradujo en avances legales en los países más desarrollados democráticamente.

8. **La *Cristalización*** (desde 1992). Este *periodo* refiere el contexto donde la transparencia se *materializó*. De inmediato explicaremos por qué preferimos esta denominación, decir que se *cristalizó* en vez de que se *creó*, basta adelantar que el ideal de *visibilizar el poder* no es novedoso y que era un añejo anhelo que encontró aquí el escenario de posibilidad preciso para hacerse patente y adquirir relevancia. Por ahora enunciemos que en este *periodo* se combinaron dos revoluciones: 1) la digital e informática, que propició un nuevo entorno con mayor posibilidad de comunicación, visión y control del espacio público gracias a la aparición de novedosas tecnologías; 2) la caída de regímenes autoritarios en América Latina, Europa del Este, Asia y África, hecho que viró la relación sociedad-gobierno hacia un esquema democrático. En conjunto, ello dio como resultado los dos últimos *episodios* de esta historia: a) una *3ra Ola de leyes de acceso a la información* (más de cien); b) la definición, posicionamiento y aceptación de la transparencia como principio fundamental de gobierno. El criterio para determinar que este *periodo* comienza en 1992 es porque la *Declaración de Río sobre el medio Ambiente y el Desarrollo*, en Brasil, dictaba en su principio décimo: “toda

---

<sup>42</sup> El resto de las leyes fueron: Noruega (1970), Dinamarca (1970), Holanda (1978), Francia (1978), Nueva Zelanda (1982), Canadá (1983), Colombia (1985), Grecia (1986), Austria (1987), Italia (1990) y Hungría (1992). Peschard, *Transparencia...*, 126.

persona deberá tener acceso adecuado a la información sobre el medio ambiente de que dispongan las autoridades”. Fue aquí, por primera vez, que el acceso a la información pública se “ciudadanizó”. Antes, dicho derecho se había circunscrito sólo a los ámbitos del periodismo y parlamentario.<sup>43</sup> Fue hasta este *periodo* que se reconoció por fin que la ciudadanía tenía el derecho de conocer la información sobre lo público.

Las divisiones temporales previas no son absolutas, pues las características de cada *periodo* no afectaron a todos los países del orbe ni lo hicieron con la misma intensidad en cada región. Empero, la *periodización* resulta conveniente pues contextualiza a dichos *episodios* con momentos determinantes de la historia, recuperando los momentos disruptivos e innovaciones teóricas que los moldearon. Esa es la primera utilidad de este último nivel de esquematización, puntualicemos el resto.

La segunda ventaja es la identificación de un origen, la *Fuente*, donde se desarrollaron las ideas y movimientos que sustentaron al Estado liberal. Comprender dicho momento posibilita dimensionar la magnitud e influencia de tales planteamientos para la construcción histórica del *poder visible*. Identificar la diferencia entre dicho contexto y el que dio pauta a la transparencia permitirá localizar las diferencias entre ésta y sus *episodios* antecesores.

En tercer lugar, el llamado *Big Bang*, brinda una narración sosegada de los primeros avances, concretos y acompasados, hacia la visibilidad del poder. Con ello, se evita el error que criticamos al principio de este trabajo: el calificar a dichos progresos ya como sinónimos de transparencia. En suma, la *Fuente* y el *Big Bang* nos permiten reivindicar los aportes primigenios al tema, al tiempo que nos libra de llamarle transparencia a todo aquello que contribuyó al *poder visible*.

Una cuarta ventaja, que deviene de la anterior, es la incorporación de las *variaciones negativas*, es decir, los momentos de retroceso donde el *poder visible*,

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 117-118.

luego de que avanzara, se contrajo. Hasta aquí, la localización de los *episodios* fue útil, pero resultaba insuficiente dado que representa sólo las *variaciones positivas*. Por el contrario, esta periodización agrega matices e ilustra que el camino hacia el *poder visible* no fue lineal ni permanentemente progresivo, sino que tuvo lapsos de regresión: las *Contra olas*. Esto *periodos* nos permiten solventar los vacíos temporales en el estado del arte de la historia de la transparencia.

Quinto, se recupera y discute el significado de un hecho usualmente ninguneado: la arquitectura de cristal que se presentó en la *visibilidad restaurada*. Tal *periodo*, asfixiado entre dos *Contra olas* fervorosas de opacidad, simboliza no sólo la abolición definitiva del Antiguo Régimen sino la aportación de una nueva herramienta para la visibilización del poder: la *arquitectura transparente*. La *visibilidad restaurada* es, entonces, un lapso de reconquista y añadidura.

La sexta ventaja es abordar el debate en torno a la longevidad de la transparencia más allá del antagonismo viejo-nuevo, gracias al periodo llamado *Tinción*. Tal nos permite clarificar que la transparencia, aunque sea un tema de reciente conceptualización, más que “inventarse” se “reconoció” como necesaria dado un contexto particular que hizo “visible” el imperativo por la transparencia.

Explicuemos la analogía. La tinción, también llamada coloración, es una técnica de la microscopía que permite mejorar el contraste en una imagen mediante la adición de *tintes* que vuelven visibles distintos tejidos o componentes que a simple vista no podrían ser reconocidos. Sólo mediante este proceso se pueden observar elementos que, ya estando presentes, no eran identificables. En síntesis, la *tinción* como método permite “descubrir”, esto es: visibilizar, elementos ya existentes pero que no se habían identificado a simple vista.

Bajo esa línea, la segunda mitad del siglo pasado implicó la inserción de tres circunstancias nuevas, tres *tintes*: 1) las presiones internacionales de organismos financieros, urgidos de publicitar informaciones en manos de los gobiernos; 2) la *contrademocracia* en la *Era de la desconfianza*, que organizó críticas y planteó la exigencia de controlar al poder, y 3) las transiciones a las democracias, que desdeñaron su pasado y prácticas autoritarias. Estas nuevas circunstancias

contextuales bien pueden considerarse como *tintes*, pues brindaron las condiciones de posibilidad para que la transparencia se hiciera “visible”. Antes de esta *Tinción*, se carecía de aquella triada de elementos, lo que impedía que las ambiciones de la transparencia encontraran eco y factibilidad de hechura. La *tinción*, entonces, como herramienta conceptual, nos permite explicar por qué la idea de la transparencia, siendo una parte constitutiva y *sine qua non* de la democracia, no se configuró ni cobró centralidad sino hasta la segunda mitad del siglo XX.

La séptima ventaja, por consiguiente, es pensar a la transparencia ya no como un novedoso invento en boga, sino como una parte sustantiva de la democracia que, luego de adquirir relevancia en la *Tinción*, se *crystalizó*, esto es, se delineó conceptualmente y se materializó legalmente. Repensar a la transparencia como algo que logró “asentarse”, más que inventarse recientemente, permite reivindicar el papel intrínseco de la transparencia en la democracia y no constreñir su reflexión y origen sólo a las últimas décadas, mutilando su valor histórico.

En lo subsecuente extenderemos la discusión al respecto. Por ahora basta decir que la *Tinción* y la *Cristalización* son nomenclaturas pertinentes pues comulgan, además, con los dos pivotes de nuestro ordenamiento sistemático: la *Transparencia como Radiación de Fondo* y la *Opacidad como Fuerza Gravitacional*. Expliquemos cada uno.

## 1.5 Conceptos sistematizadores

El verdadero "movimiento" de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales.

*El ser y el tiempo*  
Martin Heidegger

Antes de exponer las nociones referidas, es preciso justificar el por qué hemos optado por uno y no por otro campo semántico. Como refiere Saussure, no existe vínculo natural entre el nombre y la cosa. Nada obliga a que X o Y se llamen de tal o cual forma: el lenguaje es arbitrario.<sup>44</sup> Dicho esto, nuestro arsenal conceptual se configuró bajo dos criterios. Por un lado, se sustentó en las reflexiones de quienes, directa o indirectamente, ya sugirieron la mayoría de las nociones expuestas. Por otro, se construyó desde un símil con las ciencias naturales (involuntariamente, pues la reminiscencia entre una idea y otra nos llevó hasta ahí). Este es el caso de los *periodos* denominados como *Tinción*, *Cristalización* y *Big Bang del poder visible* y, principalmente, de nuestros conceptos centrales: la *Transparencia como Radiación de Fondo* y la *Opacidad como Fuerza Gravitacional*.

La razón para construir dichas nociones evocando el argot de la física, es simple: tal campo semántico ilustra la lógica de nuestra exposición y, por si fuera poco, le brinda orden, unidad, coherencia, cierta armonía, en definitiva: una *estética*. Sobra aclarar que no pretendemos que una ciencia exacta explique los fenómenos sociales. Reconocemos que "sólo el hombre escapa al modelo fiscalista de explicación causal"<sup>45</sup> y que no puede aplicarse a las "ciencias sociales un "perfeccionismo" tan injustificado como distorsionador".<sup>46</sup> Ergo, insistimos, sencillamente nos apoyamos en las "ciencias duras" con fines netamente ilustrativos y para inducir a nuevas perspectivas.

---

<sup>44</sup> Ferdinand Saussure, *Teoría general de la lingüística*. Trad. por Amado Alonso (Buenos Aires: Losada, 1945).

<sup>45</sup> Sartori, *La política...*, 59.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 64.

Además, no sería una novedad. La misma “transparencia” es una idea que proviene de la física. En su campo natal refiere, por cierto, un hecho que resulta imposible replicar en las dinámicas sociales: la cualidad de *ver a través de*, cual diáfano cristal. Por ende, se trata de un *préstamo conceptual* no exento de crítica: primero, porque el mundo político no será nunca un cristal que nos permita descifrarle con absoluta nitidez; segundo, porque su significado tan “simple” y “evidente” hace parecer sencilla una concepción que, por el contrario, es de sumo compleja en lo social. La cuestión no es, entonces, si apoyarse o no en ciertas definiciones de otras disciplinas, eso resulta común, el verdadero problema radica en retomar las palabras realmente convenientes, aquellas que den más luz que nubarrones, para, luego, adaptarlas con acierto.<sup>47</sup>

En ese sentido, *Big Bang*, *radiación de fondo* y *fuerza gravitacional* no sólo forman parte de la misma ciencia, sino que, además, están estrechamente ligadas toda vez que aluden a un mismo tema: la creación y dinámica del universo. En otras palabras: comparten un mismo campo semántico. Resaltar su conexión léxica no es baladí porque, como refiere Sartori: “las palabras, con su fuerza alusiva semántica, estampan su sello en el pensar”.<sup>48</sup> Se trata, por tanto, de aprovechar esa *fuerza alusiva semántica* para reorientar el enfoque y reconocer otras panorámicas: posibilitar al pensamiento nuevas *anteojeras interpretativas*.<sup>49</sup>

Última justificación. Así como los miembros de dicho tridente conceptual están relacionados dentro del campo de la física, en esta historia de la transparencia dichos prestamos conceptuales también estarán íntimamente vinculados. Es decir, no sólo son nociones pertinentes en tanto refieren con prudencia parcelas de realidad, sino que son conceptos que dialogan y armonizan entre sí. Es definitiva, nuestra selección conceptual puede ser lejana pero no fortuita, al contrario. Veamos el porqué.

---

<sup>47</sup> Ciertamente, lo ideal sería construir vocabularios *sui generis*, pero ya hecho el *préstamo*, la máxima es no pretender emular un *modelo fiscalista*. *Ibid.*, 65.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 34.





### 1.5.1 La Opacidad como Fuerza Gravitacional

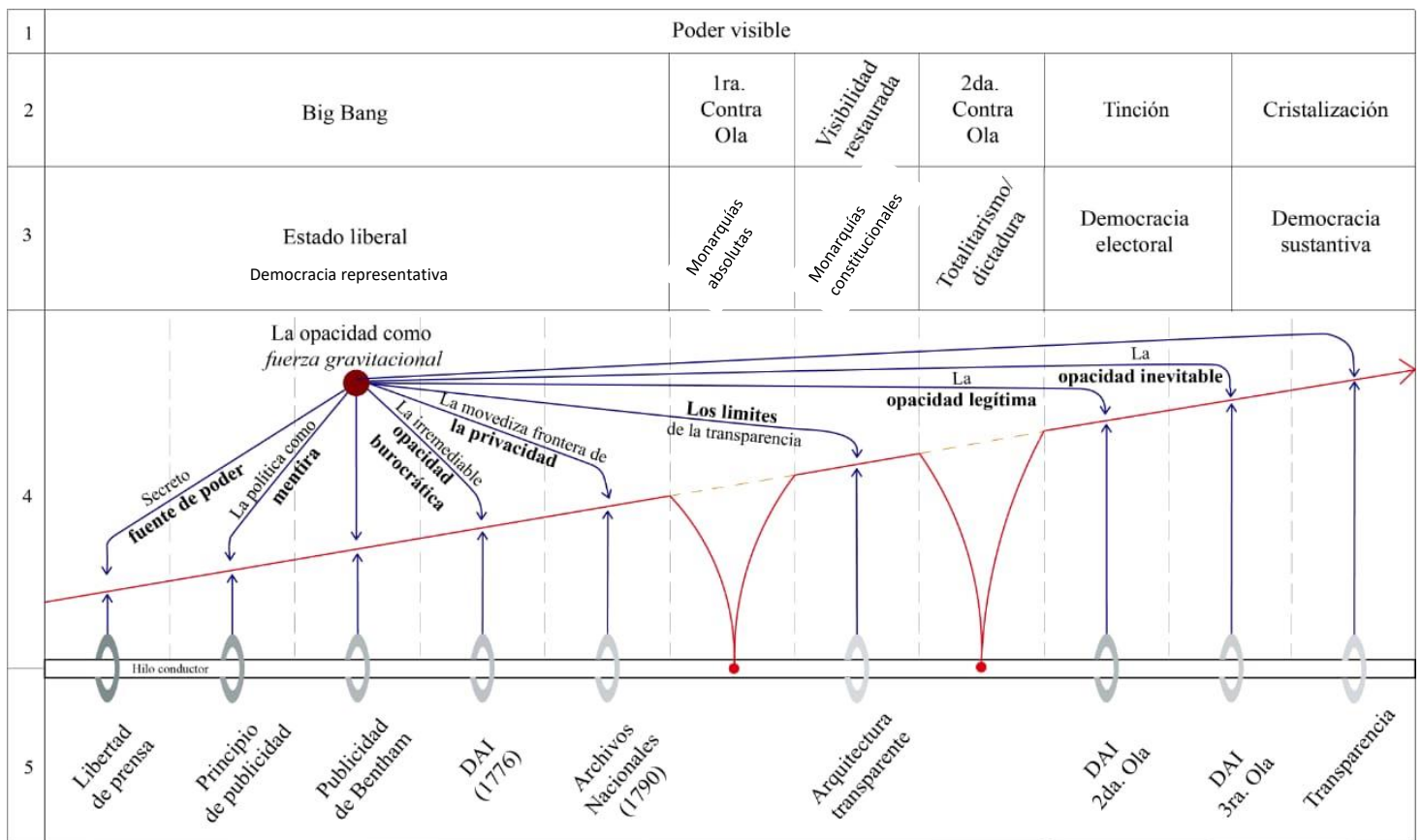
La *fuerza gravitacional* refiere a un fenómeno del universo que provoca que los astros celestes se atraigan entre sí. Entre mayor sea el peso que posee un objeto mayor será la fuerza de atracción que ejerza. Nuestro sol, por ejemplo, dado su inmenso peso, mantiene bajo su órbita una serie de planetas, lo que origina un sistema solar. Dicha fuerza de atracción es intrínseca a la materia, de sí ya la posee, y se ejerce ininterrumpidamente.

Aterrizando la analogía, la opacidad puede entenderse como un gran astro del espectro político, poseedor de una inmensa “masa” que ejerce una potente fuerza de atracción hacia ella. Su considerable “peso” es el producto de un cúmulo de razones, tradiciones, cualidades y beneficios que, de sí, caracterizan a la opacidad.

De manera breve, los elementos que le nutren de dicha fuerza de atracción son, al menos: 1) El secreto como una fuente de poder; 2) la mentira como tradición de la política; 3) los límites de la transparencia; 4) la legítima opacidad; 5) la opacidad inevitable o los resabios de opacidad; 6) la irremediable opacidad burocrática; 7) la movediza frontera de la privacidad; 8) la opacidad como exceso de transparencia. Importa acentuar una cualidad común en dicho conjunto de cualidades: son atemporales, se exacerban o aminoran según el contexto, mas su existencia es insalvable y algunas de ellas, en mayor o menor proporción, han sido una constante histórica.

Abstraer a la opacidad como un congregado de fuerzas, cuyo peso acumulado le dota de una potente atracción, ayuda a entender tanto la capacidad de resistencia del poder opaco como el lento avance del *poder visible*. He ahí una explicación del por qué la transparencia tardó tanto en arribar, y porqué aún mantiene sólidas resistencias en la actualidad, aun cuando la publicidad se ostentó como un pilar gubernamental ya desde el nacimiento del Estado liberal. El siguiente gráfico busca representar el papel de dicha *Fuerza* en la historia de la transparencia.

**Diagrama 1.5. La opacidad como fuerza gravitacional**



**Simbología:**

- 1.- DICOTOMÍA    2.- PERÍODOS    3.- FORMA DE GOBIERNO    4.- PENDIENTE DE VISIBILIZACIÓN    5.- EPISODIOS  
Elaboración propia.

En el universo, hay dos fuerzas contrarias y en constante disputa: la primera es la gravedad, que tiende a comprimir; la segunda es la inercia expansiva provocada por la *Gran Explosión*, que tiende a ensanchar el cosmos. El resultado de dicha disputa determinará el destino del espacio: si la primera vence, se llegará a un momento de concreción de la totalidad de la materia y, con ello, a un nuevo *Big Bang*; si la segunda triunfa se dará un crecimiento infinito del universo.

En nuestro caso, también podemos abstraer el antagonismo *poder invisible-poder visible* como dos fuerzas contrarias de cuya disputa resulta: la *Pendiente de visibilización*. Tal, graficada en el diagrama anterior, se dibuja desde dos frentes.

Por un lado, los *episodios*: cada uno significa un empuje hacia “arriba”, hacia la visibilización, y un soporte del *poder visible*. Por otro lado, la *pendiente* se repliega, limita y contrae desde los embates y argumentos propios de la *Opacidad como Fuerza gravitacional*.

Dicha *Pendiente* refleja lo que ya hemos dicho antes: la narrativa de la visibilización del poder no puede construirse sólo desde sus progresos, sino que, y de manera paralela, desde sus resistencias. De ahí la necesidad de un estudio de la opacidad, que permita entender sus componentes, arquitecturas y razones: entre más se entienda de lo opaco, más se podrá avanzar a lo visible.

La analogía nos permite, además, exponer las propiedades de cada frente: mientras que la *pendiente* demanda loables energías para elevarse y sostenerse sobre cada *episodio*; la *Fuerza gravitacional* adquiere potencia en sí misma y atrae en función de su propio peso. Así, la primera se eleva a contracorriente; la otra, oprime con base en un impulso intrínseco. Se trata, entonces, de dos fuerzas distintas: mientras una se esfuerza por expandirse, la otra, automática, le comprime sin esfuerzo. Representar la naturaleza de dichas fuerzas en conflicto a partir de dicha *Pendiente* es nuestra octava ventaja.

Recapitulando, tres nociones nos ayudan a explicar la resiliencia del poder opaco y la tardanza del *poder visible*: 1) *la Opacidad como Fuerza Gravitacional*; 2) *la Pendiente de visibilización*, producto de dos fuerzas en disputa, una en franca desventaja ante la otra, y 3) las *Contra olas*, que recuperan los *periodos* históricos de retroceso y sus repercusiones.

Una vez referidos los conceptos con que abstraeremos el papel histórico de la opacidad, debemos tratar el problema de posicionar a la transparencia en el tiempo. Como ya hemos adelantado, identificar su origen y aparición va más allá de referir el momento en que la palabra “transparencia” comenzó a utilizarse como tal. Suponerlo así sería impreciso, por al menos tres razones:

1) Sus componentes no son totalmente novedosos.

Ya hemos apuntado que la publicidad de la información pública “ha sido una constante en el pensamiento político moderno y contemporáneo-si bien con otros nombres, y bajo distintas apreciaciones.”<sup>50</sup> La longevidad del tema hace que algunos afirmen que ya se puede hablar de transparencia desde el Estado Liberal<sup>51</sup> o que, para otros, sus raíces se hallen, incluso, en la Antigua Grecia.<sup>52</sup> Así, dado que la transparencia se nutre y es heredera de aquellas discusiones, la reconstrucción histórica del concepto no puede excluirlas sino recuperarlas. Ello, en consecuencia, complejiza su genealogía.

2) Es intrínseca a la democracia, no un añadido.

Cuando el concepto de la transparencia se apoderó del debate se fraguó una sentencia categórica: *sin transparencia no hay democracia*. Tal no carece de razón porque, bajo un estricto sentido lógico: una no existe sin la otra. Pero si esto es así, si la unión es tan indisoluble, ¿puede “inventarse” u ostentarse como “nuevo” algo

---

<sup>50</sup> Peschard, *Transparencia...*, 113.

<sup>51</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”.

<sup>52</sup> “Hood traces the roots of government transparency back to the Greek city states but stresses that the Enlightenment Thinkers (Rousseau, Kant, and Bentham) and the French Revolution have played an important role in the growing attention for transparency as a means to check the abuse of power”. Meijer, “Government Transparency in Historical Perspective”, 189.

que ya de sí le pertenece insoslayablemente a la democracia? ¿Cómo podía existir la democracia cuando todavía no se hablaba de transparencia?

La cuestión, históricamente, tiene dos dimensiones problemáticas: 1) las democracias han funcionado sin transparencia, “[el] vínculo que en estos años aparece como estrecho y natural, no lo ha sido a lo largo de la historia real”<sup>53</sup>; 2) la transparencia, en su cabal acepción actual, ha estado ausente de las conceptualizaciones clásicas de la democracia. En otras palabras, tanto en lo teórico como en lo real, la transparencia, en su cabal significación, ha estado ausente en la historia.

No obstante, el papel de la información para la democracia se ha hecho manifiesto desde otros conceptos [que no son sinónimos, aunque compartan significados]: desde Kant y Bentham, mediante el principio de publicidad, hasta Dahl, por decir algo, al referir la obligatoriedad de la *libertad de expresión* y de las *fuentes alternativas de información* en los regímenes democráticos.<sup>54</sup> Se observa, entonces, que pensar a la información pública como una necesidad de las democracias no es una novedad; la dimensión de la apertura informativa, en cambio, y la forma en que conceptualizamos esa necesidad, sí.

Ahora bien, si la relación democracia-transparencia es tan indisoluble y si existía un abundante debate sobre la publicidad de la información pública: ¿Por qué la transparencia tardó tanto en llegar? La respuesta, nuevamente, es doblemente histórica.

Por un lado, resultaba improbable que surgieran las sofisticadas exigencias que supone la transparencia en las primeras monarquías constitucionales o parlamentarias, que se sucedieron tras la caída del antiguo régimen. Tampoco era factible que lo hicieran con la llegada de las democracias representativas, pues sus esfuerzos y demandas se concentraban en exigencias más modestas, como la

---

<sup>53</sup> Instituto Federal de Acceso a la Información, presentación a “Transparencia: Claves para un concierto”, *Cuadernos de la transparencia*, núm. 10, de José Antonio Aguilar Rivera (México: Instituto Federal de Acceso a la Información, 2008), 6.

<sup>54</sup> Robert Dahl, *Democracia. Una guía para los ciudadanos* (Buenos Aires: Taurus, 1999).

cuestión electoral o los derechos políticos, por ejemplo. Aún en las democracias más desarrolladas el escenario no era favorable. Como vimos, para que la demanda de transparencia se hiciera patente tuvo que presentarse un particular contexto que sólo aconteció en la segunda mitad del siglo XX, en aquel periodo que llamamos *Tinción*.

La razón restante, aunque parezca una obviedad, tiene serias repercusiones:

3) La palabra [y su significado conceptual] estaba ausente

Referir que la palabra misma no existía no es una verdad de Perogrullo pues, en este caso, el embrollo se ampara precisamente en eso: en la ausencia de palabras. Es decir, nuestro problema emana del lenguaje mismo: la carencia de “cajas de información” limitan nuestra aprehensión de lo real.

Ya nos hemos referido a “la necesidad de palabras” que tiene el pensamiento. Si una realidad no tiene nombre, ella no es pensable porque no queda identificada. Por lo tanto, una realidad no denominada no existe, no existe mentalmente, se entiende. Pero dado que vivimos una vida mental, esto equivale a decir que para nosotros no existe efectivamente.<sup>55</sup>

La ausencia de la palabra, siguiendo a Sartori, volvía *incognoscible* esa realidad [la necesidad de transparencia para la democracia] en tanto que carecíamos del *vehículo para pensarla* [su palabra en sí]. Sin embargo, si ya hemos aceptado que *sin transparencia no hay democracia*, ¿aquella relación indisociable se anula dada nuestra incapacidad para abstraer la transparencia? ¿Si su unión es tan fuerte, acaso, de algún modo, tal unión es independiente de nuestra tardanza para reconocerla? Una clásica pregunta filosófica ronda en el fondo: ¿Las cosas existen sólo después de que las vemos o existen aún a costa de nuestra incapacidad de percibir las? Si transparencia y democracia, como dijimos, realmente son *unum et idem*, quizá tendríamos que matizar que la transparencia no existía, sí: pero sólo “mentalmente”.

---

<sup>55</sup> Sartori, *La política...*, 32.

Este planteamiento nos lleva a pensar a la transparencia ya no como una “invención” sino como un “descubrimiento”. Esta redefinición solventa la tendencia de considerar a cualesquiera de los *episodios del poder visible* como sinónimos históricos de la transparencia, aun cuando, a pesar de compartir un núcleo conceptual, son distintos.

Es en aras de clarificar esta postura, nos apoyamos en las tres nociones propuestas: la *tinción*, la *crystalización* y, principalmente, la *Transparencia como radicación de fondo*. Con base en la conjunción de estos conceptos buscamos resolver la paradoja (el hecho de que la transparencia sea un elemento constitutivo de la democracia y que, sin embargo, no haya sido definida sino hasta las décadas recientes). Expliquemos la analogía conceptual.

La “radiación cósmica de fondo” es un tipo de radiación electromagnética que ocupa todo el universo y que se encuentra de manera constante desde la *Gran Explosión*. Su descubrimiento resultó fundamental para la cosmología evolutiva actual pues es un elemento probatorio, precisamente, de la Teoría del Big Bang. ¿Por qué? Porque dicha radiación de fondo es una reminiscencia de aquella explosión, la inercia vestigial de aquella disruptión expansiva. Desde la gran explosión, aquella radiación ha estado ahí: no fue, por tanto, inventada, sino descubierta. No fue detectada sino hasta las décadas recientes, mediados de los años sesenta, gracias al desarrollo de novedosas tecnologías y técnicas de investigación, que se logró, accidentalmente, reconocerla.<sup>56</sup>

Dicho esto, la analogía es prudente en dos puntos claves. Primero, conceptual: la transparencia tampoco podría explicarse sólo desde los márgenes temporales donde fue “develada o “descubierta”, pues para entenderla es preciso reconocer su vínculo directo con un disruptivo pasado remoto: *la Fuente del poder visible*, el *periodo* que significó un momento de explosión, un “impulso originario” hacia la visibilidad del poder. Segundo, histórica, pues la transparencia tampoco se identificó sino hasta la segunda mitad del siglo pasado, donde un nuevo contexto (político-

---

<sup>56</sup> Luis J. Boya, “La predicción de la radiación cósmica de fondo”, *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 16, núm. 30, (1993): 6.



económico-tecnológico) posibilitó su “aparición”, mejor dicho: su descubrimiento, y subsecuente materialización, tras los *periodos de Tinción y Cristalización*.

El argumento es, entonces, que se puede considerar a la transparencia como una *Radiación de fondo*. Esto es, como un elemento insoslayable e intrínseco del gobierno democrático, que le constituye *per se*, aunque no fuese desarrollada sino hasta las décadas recientes. Dicho de otro modo, observar a la transparencia ya no como invento de finales del siglo XX, sino como un concepto “develado” en dicho entorno.

Esta perspectiva ayuda a ponderar el dilema sobre la longevidad de la transparencia, pues le brinda una doble presencia: una tácita y otra explícita; una visible y otra velada; una verbalizada y otra apenas evocada. En una, la actual y nítida, se muestra como protagonista, ocupando el centro del debate; en la otra, la antigua y borrosa, las referencias a la idea de transparencia son apenas “aproximaciones”. Ello se explica también porque históricamente las miradas se focalizaron en otros temas, como el electoral, por lo que la reflexión sobre la transparencia del poder ocupó apenas un “telón de fondo” en el discurso democrático, sin la suficiente luz para hacerse visible.

Visto así, la transparencia no sería el nueva “añadido” de la democracia. Tan sólo, su necesaria presencia en la misma es de reciente concepción: no se le inventó, se le reconoció. No es, por tanto, un novedoso agregado: ya estaba ahí, como *radiación de fondo*, esperando el contexto pertinente para ser identificada y tomar el inexorable papel que le corresponde en la democracia. Esta historia es, entonces, sobre el cómo aquella idea nuclear de todo sistema democrático fue haciéndose cada vez más evidente, más “visible” y más necesaria, hasta adueñarse de la discusión.

Para finalizar, la décima utilidad de nuestro esquema es que facilita la abstracción de una “historia mínima de la transparencia” y, en términos coloquiales, nos regala una “película completa”. Con ello, se cumplen cuatro objetivos de este trabajo: primero, sistemático; segundo, pedagógico, dado que facilita la exposición; tercero, reivindicativo, pues a partir de la amplia tradición opaca y sus resistencias, se

dimensiona la importancia de la transparencia para la historia de la humanidad, y, con todo ello, cuarto: conceptual, pues abona a la construcción del *corpus teórico* de la transparencia.

Una vez lograda una visión general, comencemos por el primer *periodo* de esta historia, aquel donde la opacidad era considerada positiva, pero también donde, poco a poco, irá reduciendo sus márgenes de legitimidad.

## 2. Las *Maquinarias del poder invisible* o los modelos de la opacidad

Suelen decir los hombres prudentes, y no por casualidad ni sin razón, que quién quiera ver lo que ha de ocurrir debe considerar lo que ha ocurrido, porque todas las cosas del mundo, en cualquier tiempo, tienen su justa réplica en el pasado... El ser humano es, pues, siempre el mismo y, en consecuencia, también lo es la historia y la política.

*Discursos*, III.  
Maquiavelo

Eva Horn señala que existen tres “lógicas” o modelos del secreto político: el *mysterium*, el arcano y el secreto.<sup>57</sup> En este capítulo, además de puntualizar algunos errores recurrentes al respecto, agregaremos tres modelos más. Así, y en total, en este capítulo desarrollaremos las siguientes *palabras del secreto político*:

- 1) La Idea (de Platón)
- 2) *Arcana imperii* de la Antigüedad
- 3) *Arcana eclessiae* o “*mysterium*”
- 4) *Arcana imperii* de los siglos XV-XVI
- 5) El secreto de la Razón de Estado
- 6) El secreto del Estado liberal

En este apartado trataremos dichos modelos o lógicas del secreto desde una visión de conjunto y no aisladamente, esto es, reconociendo no sólo sus diferencias sino, y principalmente, sus semejanzas. Se pretende, en síntesis: sistematizar la opacidad.

Como resultado demostraremos que, desde Grecia hasta el Absolutismo, pasando por Roma y la doctrina del Derecho Divino, la pretensión de monopolizar el saber fue una tendencia política que significó la piedra angular de lo que aquí llamamos como *Maquinaria del Poder Invisible* (MPI), es decir, un engranaje de elementos funcionales cuya máxima fue: legitimar la opacidad.

---

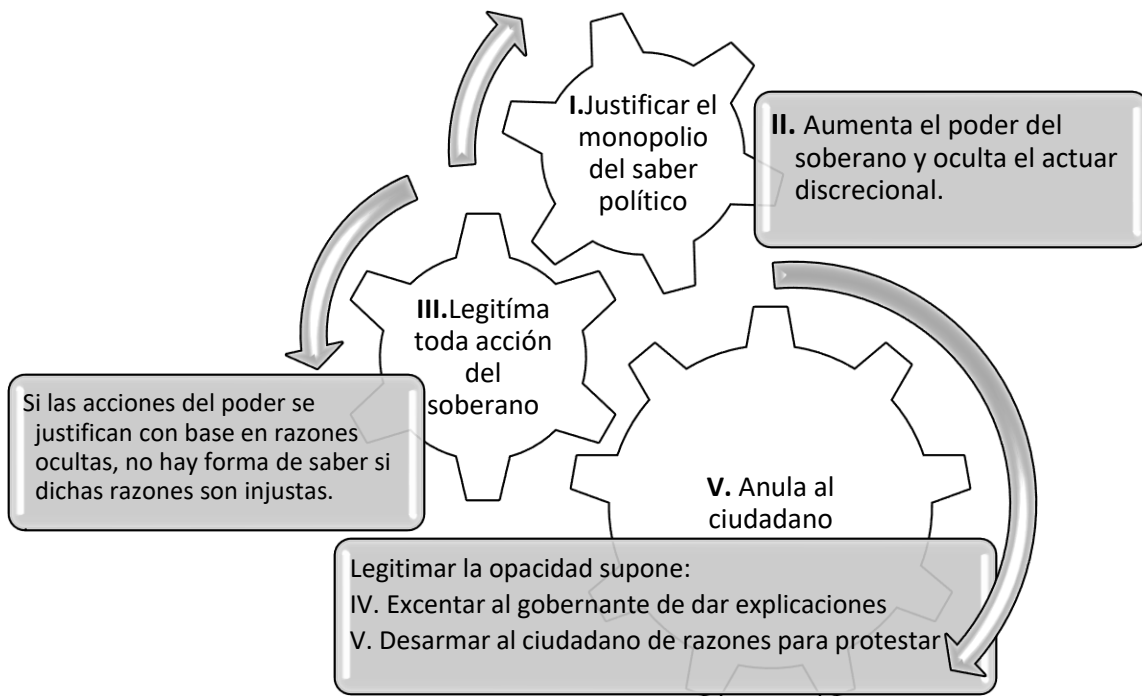
<sup>57</sup> Eva Horn, “Logics of Political Secrecy”, *Theory, Culture & Society* 28, núm.6-7 (2011): 108.

Cada *Maquinaria* se constituye de componentes particulares que responden al momento histórico al que pertenecen. Pero la diferencia entre los modelos sólo es de forma, porque las cuatro MPI, sustentadas en una legitimada opacidad, cumplieron con las mismas funciones. A saber:

- I. Justificar el monopolio del saber político.
- II. Aumentar el poder a través de la opacidad.
- III. Legitimar las acciones del soberano, cualesquiera que sean.
- IV. Exentar al gobernante de la obligación de dar explicaciones al pueblo.
- V. Anular la posibilidad de réplica del ciudadano.

Dichas funciones tienen un efecto en cadena: cada una es consecuencia de la anterior, siendo la primera el detonante: la legitimación del monopolio informativo. Ello deja de manifiesto la centralidad de la opacidad para los gobiernos autocráticos, pues esa condición sostiene y da causa al resto de las características compartidas. De ahí que optemos por llamarle *Maquinaria del Poder Invisible*.

**Diagrama 1.6.** *La opacidad, piedra angular de la Maquinaria del poder invisible.*



Elaboración propia.

El esquema anterior permite representar la centralidad, relevancia y función del dominio de la información en los gobiernos autocráticos. En tales, la invisibilidad era necesaria “para garantizar, junto con la incontrolabilidad, la más absoluta discrecionalidad”.<sup>58</sup> Se observa, entonces, que el componente nuclear, y en el que se sustentan las distintas MPI, es: *la legítima potestad del gobernante de monopolizar la información pública*. He allí el epicentro de todos los *episodios del poder invisible*, he allí el *núcleo de la opacidad*.

Cuando dicha potestad se adquiere, devienen, en resumen, dos consecuencias: 1) la absoluta discrecionalidad del gobernante; 2) el desamparo civil, esto es, la imposibilidad de la defensa del súbdito o ciudadano.

Así, tal como la transparencia es un punto central para las democracias (porque, como refiere Bobbio: *la democracia es el poder público en público*), la opacidad, paralelamente, es el epicentro de los gobiernos antípodos, las autocracias.

Dicho esto, en este apartado comprobamos que “existe una relación histórica constante” entre dichos regímenes “y la censura informativa o limitación del acceso a los conocimientos e informaciones de la esfera política”<sup>59</sup> y que todos los *modelos de opacidad* protagonizados por las sociedades premodernas comprendidas entre la Antigüedad y el Medioevo, “fueron sistemas excluyentes en materia de conocimiento y debate público”.<sup>60</sup>

Este texto sugiere un trabajo posterior, dónde se indague sobre otros momentos en que pudo materializarse una *Maquinaria del Poder Invisible* (como es el caso del comunismo soviético, la Alemania nazi, el fascismo italiano o las dictaduras latinoamericanas) para justificar la opacidad y el uso discrecional del poder. Ello es necesario no sólo por la validez que de sí tiene todo texto histórico, sino que, además, por el interés y vigencia del tema en la actualidad pues el ejercicio del poder opaco, aún con los múltiples avances, no se ha desvanecido. Al contrario,

---

<sup>58</sup> Norberto Bobbio, “La crisis de la democracia y la lección de los clásicos”, en *Crisis de la democracia*, de Norberto Bobbio, Giulano Pontara y Salvatore Veca. Trad. Jordi Marfa (Barcelona: Ariel, 1985), 22.

<sup>59</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política”, 16.

<sup>60</sup> *Ídem*.

como advierte Bobbio, el tema del poder invisible es “uno de los aspectos preocupantes de nuestra democracia” pues “la publicidad, la transparencia, la visibilidad del poder no han resistido, en estos años a la prueba”.<sup>61</sup>

Así, y como materia de otro escrito, es preciso complementar este estudio sobre el *poder invisible* autocrático en contraste con las arquitecturas de la opacidad contemporánea. En esa línea, este texto ya brinda elementos para articular la discusión pues permite observar las formas y razones con que se excluyó al pueblo del saber político: ¿en que se diferencian dichas estrategias y consecuencias con las de ahora? ¿se sigue pensando al ciudadano común como menor de edad, incapaz de descifrar los laberintos de lo político?

La analogía no es baladí, pues las complejidades del mundo moderno y las inmensas cantidades de información que se producen actualmente provocan un inusitado escenario: ahora, la opacidad se arroja entre la exposición de toneladas de información que le sirven de cortina, de escondite. Al respecto, conviene citar:

En los tiempos de los Estados absolutos, como dije, el vulgo debía ser alejado de los *arcana imperii* porque se le consideraba demasiado ignorante; ciertamente hoy el vulgo es menos ignorante pero los problemas que hay que resolver, como la lucha contra la inflación, el pleno empleo, la justa distribución de la riqueza, ¿no se han vuelto cada vez más complejos?, ¿no son estos problemas tan complicados que requieren conocimientos científicos y técnicos que el hombre medio de hoy no puede tener acceso a ellos (aunque esté más instruido)?<sup>62</sup>

La opacidad, como adelantamos desde el inicio, es invencible en su totalidad y siempre mantendrá irremediables resquicios. Por ende, su comprensión es vital para disminuir en la medida de lo posible su presencia. En ese afán, unificar una narrativa de la antítesis de la transparencia, permite identificar similitudes y diferencias y denunciar, por ejemplo, que algunos argumentos de la opacidad no son más que alegatos del pasado.

---

<sup>61</sup> Bobbio, “La crisis de la democracia y la lección de los clásicos”, 22.

<sup>62</sup> Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*. Trad., José F. Fernández Santillán (México: Fondo de Cultura de México, 1986), 26.

Por lo pronto, nos concentramos en las *Maquinarias* previas al surgimiento del Estado liberal, pues nos permiten: 1) identificar la longevidad, consistencia y sofisticación de la opacidad; 2) dar cuenta de la utilidad de la opacidad para el ejercicio del poder; 3) reconocer que el primer impulso hacia la visibilización del poder fue en respuesta a las asiduas justificaciones de la opacidad; 4) evaluar la llegada de la transparencia a contraluz de la añosa tradición de su antítesis.

Luego entonces, en un entorno donde lo opaco mantiene reminiscencias, produce fuertes resistencias y se acompaña de novedosos retos, preguntarse qué había antes, bajo qué contexto y desde qué argumentos, posibilita reivindicar los avances en un tema que suele pensarse, erróneamente, como producto de la última moda academicista.

Como cualquier construcción teórica, nuestra *Maquinaria* es una brújula desde la que “orientamos los criterios para determinar qué es relevante y qué es prescindible, en relación con objetivos previamente especificados”.<sup>63</sup> Pero, además, dicha brújula nos libraré de producir una monografía más sobre los temas subsecuentes toda vez que nos da pauta para pensarlos en su conjunto y no aisladamente. La visión panorámica es inevitable pues, como dijimos: una sistematización de la historia de la transparencia comienza por un estudio sistémico de la historia de la opacidad.

---

<sup>63</sup> César Gilabert, *El imperio de los arcanos, o los poderes invisibles en el Estado Moderno* (México: El Colegio de Jalisco, 2002), 21.

## 2.1. El Filósofo Rey

-Me has embrujado tanto que incluso ya no sé ni lo que pienso.

*Menón*  
Platón

[...] la mayoría de los intérpretes de Platón a través de los siglos fueron seducidos por su grandeza. De este modo, han tomado su filosofía política como una utopía benigna, en lugar de como debería ser vista: una horrible pesadilla totalitaria de engaño, violencia, retórica de una raza superior y eugenesia.

*La sociedad abierta y sus enemigos*  
Karl Popper

Afirmamos que la potestad del gobernante de monopolizar el conocimiento sobre el poder permite activar una *Maquinaria del Poder Invisible*. En este primer modelo, esto es posible gracias a la teoría de las Ideas de Platón, misma que explicaremos brevemente.

Platón refiere que los sentidos corporales están incapacitados para acceder a la realidad, pues la Verdad sólo es accesible en el mundo de las *Ideas*. Lo que perciben los sentidos fisiológicos tan sólo son apariencias, ficciones, copias imperfectas de la Idea. Éstas, en cambio, carecen de corporalidad, por lo que son impresentables por medios físicos: nada tangible permite decir “eso es la Idea de x”.

Hay, entonces, dos mundos: uno *sensible* y otro *inteligible*. En el primero, el de las cosas materiales, todo lo que existe es falso y representa tan sólo las sombras de la Verdad. Aquí no se puede acceder al conocimiento verdadero, pues si sólo existen apariencias, engañosas e imperfectas, lo único que se puede producir son creencias y conjeturas infundadas, mera *opinión (dóxa)*: aproximaciones irremediablemente erróneas sobre lo real. En el segundo, el *inteligible*, se encuentran las Ideas (es decir, el verdadero conocimiento objetivo, perfecto y eterno), que adquieren nitidez gracias a que impera la Razón y el Bien; sólo aquí es posible conocer la Verdad, más aún: no hay cabida para la confusión ni el error, sólo para la *ciencia (episteme)*.



Dada esa cualidad trascendental de la Idea, el hombre necesita transitar del mundo *sensible*, dónde sólo hay apariencias, al mundo *inteligible*, dónde están las Ideas, lo verdadero. Pero para ello, es preciso un puente que comunique ambos mundos: este puente es el *alma*.

El alma es la única manera de acceder al conocimiento trascendental porque, aunque se encuentre en el cuerpo del hombre no pertenece a él, sino al mundo inteligible, por lo que tampoco es mortal, preexiste al cuerpo y es eterna. Además, el alma, en tanto que siempre ha formado parte del mundo inteligible, ya conoce a las Ideas. De ahí que Platón afirmara que todo conocimiento es reminiscencia (*anamnesis*), es decir un recuerdo del alma sobre la Idea.

Si los hombres no tuviesen alma estarían imposibilitados de acceder al mundo del conocimiento verdadero. Pero gracias a que la tienen, pueden conocer las Ideas a través de sí mismos, interiorizando en ella y estimulándola para que sea libre de las cadenas del cuerpo y recuerde el mundo inteligible.

La alegoría o mito del *carro alado*, que se encuentra en el *Fredo*, nos ilustra: 1) la concepción del alma para Platón, 2) una visión organicista de la sociedad y 3) la justificación de la opacidad sobre los asuntos del poder.

Sobre lo primero, este mito refiere que las almas vivían desde la eternidad en el mundo inteligible, felices, contemplando las Ideas. Pero ocurrirá una desventura. En la procesión de los dioses, cada alma viaja sobre un carro alado, conducido por un divino auriga y empujado por dos caballos: uno blanco, símbolo del bien; otro negro, que representa la maldad. De pronto, los carros pierden las alas. Las almas van a la deriva hasta que encuentran asidero en algo solido: nace así el ser vivo, compuesto de alma y cuerpo. Este nuevo ente, confundido por las falsedades del mundo material, tendrá que rebatirse entre el vigor del caballo blanco y la maldad del caballo negro, que lo arrastra a lo mortal y a los vicios; al tiempo, debe procurar escuchar al auriga, para que éste lo guíe en la purificación del alma, y pueda con ello regresar al mundo inteligible. Así, el mito del carro alado permite entender cómo el hombre puede, a través de sí mismo, conocer, o más bien recordar, el conocimiento verdadero.

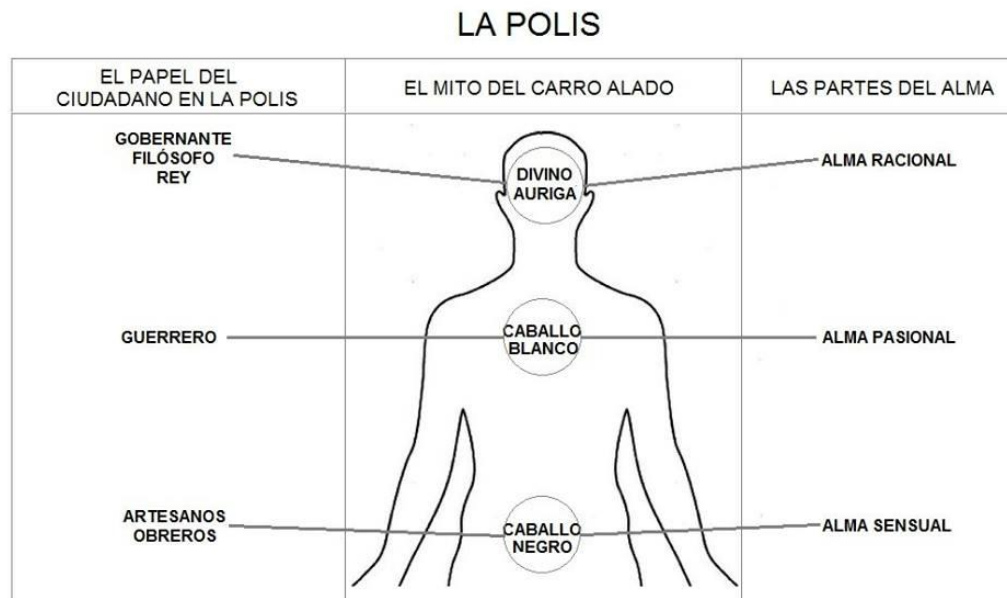
Sobre el segundo punto, el alma también determina la composición social. Cuando surge el hombre, su alma cuenta con tres elementos: 1) el auriga, la parte *racional*, símbolo de la sabiduría y que prima en los gobernantes [se ubica en la cabeza]; 2) el caballo blanco, que es *pasional*, significa el coraje y se manifiesta en el guerrero [está en el pecho] y 3) el caballo negro, *sensual*, que se expresa en los artesanos y obreros [se halla en el vientre].

Dicho mito supone que las partes del alma se distribuyen de manera equivalente tanto en el cuerpo como en la polis: si cada parte del alma constituye una porción del cuerpo, cada miembro de la ciudad debe cumplir la función social que su alma manifiesta con mayor apresto, con el fin último de asegurar el éxito y supervivencia de la comunidad. Esta es una visión orgánica de la sociedad, en tanto se plantea como si fuese un organismo vivo, humano, compuesto por órganos diferenciados y especializados en una tarea específica. El resultado es una *sociedad cerrada*, usando la terminología de Popper, donde cada individuo tiene ya un lugar predeterminado como consecuencia de la parte de su alma que esté más activa.

Sobre el tercer punto, la justificación de la opacidad en los asuntos del poder, el mito del carro alado conlleva la afirmación de que el conocimiento Verdadero es inaccesible para la vastedad de la población. Para llegar a la Verdad se precisa de un ente virtuoso y enteramente educado, capacitado para escuchar y seguir la parte racional de su alma, al punto de aquietar a sus otros dos componentes, el pasional y el sensual. Empero, esto es una tarea difícilmente realizable para la mayoría de la población, incluso para los privilegiados, pues el humano, fácilmente seducido hacia las pasiones y los vicios, suele ignorar a su *divino auriga*, con lo que se impide a sí mismo el acceso a un conocimiento trascendental.

Por ende, los saberes del poder, aquellos necesarios para gobernar, que sólo se consiguen cuando la parte racional del alma prima en el individuo, quedan fuera del entendimiento para casi la totalidad de la polis. He aquí, entonces, la pretenciosa justificación de la opacidad: sólo un hombre excelentísimo, virtuoso y educado puede acceder al mundo de las Ideas.

**Gráfico 1.5.** *Las partes del alma y su función en la polis de Platón.*



Elaboración propia. Con base en Alcoberro, *Platón...*, 90.

En el esquema anterior se observa que, así como la parte racional es la guía del alma, el gobernante deberá ser la guía y parte racional de la polis, con el fin de que ésta mantenga sosiego y equilibrio. Por ende, sólo el alma dominada por la razón está convocada a dirigir la ciudad: este es el filósofo.

Pero antes de llegar a ser rey, el filósofo tendrá que cultivar su alma para que conozca la Verdad, empresa que le llevará casi la vida entera.

El filósofo rey es educado hasta los veinte años al igual que el guardián. Debe sobresalir, como los guardianes, en gimnasia, música y poesía, pero no ha de gozar de la violencia. En los siguientes diez años aprenderá aritmética, cálculo, geometría y astronomía. Si pasa la criba será ya apto, a sus treinta años, para aprender la dialéctica. Finalmente, no antes de los cincuenta años, podrá ser filósofo rey.<sup>64</sup>

El proceso de ascenso hacia el mundo inteligible supone un ejercicio dialéctico e individual. Pues, si bien el conocimiento sobre las Ideas es objetivo también es

<sup>64</sup> Ramón Alcoberro Pericay, *Platón: Las respuestas más vigentes a las grandes preguntas sobre el conocimiento, la ética o la justicia* (Barcelona: RBA, 2015), 150.

intransferible, éstas no se “miran” o identifican a través del traspaso de conocimiento de un sujeto a otro, sino que “Es en el interior de cada uno de los hombres... donde se produce la revelación de la Idea como modelo perfecto y esencia eterna.”<sup>65</sup>

Así, con base en esa introspección, el filósofo podrá conocer a ciencia cierta las Ideas cuando su alma reconozca el Bien, esto es: la luz que le permite “ver” con claridad en el mundo inteligible. El Bien es un asunto de la ética y, como refiere Sócrates en el Menón de Platón, ésta “no se puede enseñar” porque nadie:

puede enseñarnos a ser éticos de la misma manera en que se nos enseña a practicar una actividad o a imitar un modelo... nadie puede dar a otros el conocimiento de la ética, sino que es el propio sujeto moral quien lleva a cabo la búsqueda intelectual de los principios que habrán de guiar su conducta... En ética, otros nos pueden ayudar a buscar los principios que necesitamos, pero no los pueden buscar por nosotros y darnoslos completos... nadie puede enseñar a otros a ser rectos o buenos porque la formación de una conciencia moral propia es un acto de autoconciencia y de libertad por parte del sujeto... el aprendizaje de la ética no es memorístico o mecánico, sino reflexivo y autocrítico.<sup>66</sup>

Esta concepción del Bien es fundamental para observar con claridad las Ideas en el mundo inteligible. Aunque llegar a ella implique una ardua tarea, es realizable pues el alma, antes de estar atada al cuerpo, ya tuvo la experiencia del Bien absoluto. Por ende, el filósofo deberá, mediante el método llamado “mayéutica”,<sup>67</sup> recordar esa Idea del Bien y con ello acceder al resto del conocimiento objetivo, al resto de las Ideas, como la Justicia, sin la cual no se puede ser gobernante. Sólo entonces podrá ser rey, toda vez que: “La justicia es el objetivo máximo del Estado Ideal, y su fin es la defensa del bien común”.<sup>68</sup>

El camino ascendente hacia el Bien y el conocimiento objetivo se representa mediante la *Alegoría de la Caverna*. Allí se observan los dos mundos: por un lado,

---

<sup>65</sup> Alcoberro, *Platón...*, 60.

<sup>66</sup> Jesús Rodríguez Zepeda, “Ética y derecho a la información: los valores del servicio público”, *Ensayos para la Transparencia de la Ciudad de México, Volumen 26* (México: Instituto de Acceso a la Información Pública y Protección de Datos Personales del Distrito Federal, 2016), 71-72.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>68</sup> Alcoberro, *Platón...*, 12-13.

el de las apariencias, simbolizado por las sombras en el fondo de la cueva, y por otro, el de la verdad, que se devela cuando un hombre sale de la caverna y reconoce la realidad gracias a la luz del sol [Ideal del Bien]. El hombre que sale de las sombras, debido a sus condiciones y atributos intelectuales, es el filósofo; el resto, y no sólo el vulgo, habita en las apariencias y, por ende, está imposibilitado para gobernar.

Gracias a que el filósofo logra conocer el Bien, luz que permite ver las Ideas con claridad, puede deliberar sin riesgo de error sobre los asuntos de la *polis*. Por tanto, dado que sólo él puede conocer las Ideas, como la Justicia o la Piedad, es el único que puede juzgar en el mundo material lo justo o piadoso:

Gobernar con justicia ... exige previamente entender los modelos racionales, puros y perfectos de las cosas -las Ideas-, de la misma manera que el científico puede prever los movimientos de los cuerpos porque conoce las leyes de la ciencia. No podría existir... un gobierno justo si no se fundase en un conocimiento estable de las cosas humanas, y específicamente, de lo que es el Bien como principio absoluto, intemporal.<sup>69</sup>

Así, libre de la subjetividad y de las opiniones [siempre falsas o deficientes], el filósofo rey no necesita del consenso para tomar decisiones, sus juicios se fundamentan en la Razón y la Verdad: están libres de toda replica de los hombres que ignoran el mundo inteligible. Cualquier opinión ciudadana en contra de las determinaciones del filósofo rey, no son más que conjeturas infundadas, producto de la natural confusión de habitar en las apariencias. Con ello se cumple otra función de nuestra *Maquinaria*, pues el ciudadano queda anulado: no tiene armas para criticar o exigir al filósofo rey sobre sus acciones. Aún más, debe reproducir el papel que su alma le dicta en la sociedad. Su virtud está en la obediencia y el silencio.

He aquí, entonces, la justificación del poder absoluto: el filósofo rey, y sólo él, sabe el cómo y el porqué de las decisiones que toma, mismas que son siempre confiables porque se basan en un conocimiento objetivo, verdadero; el filósofo rey no se

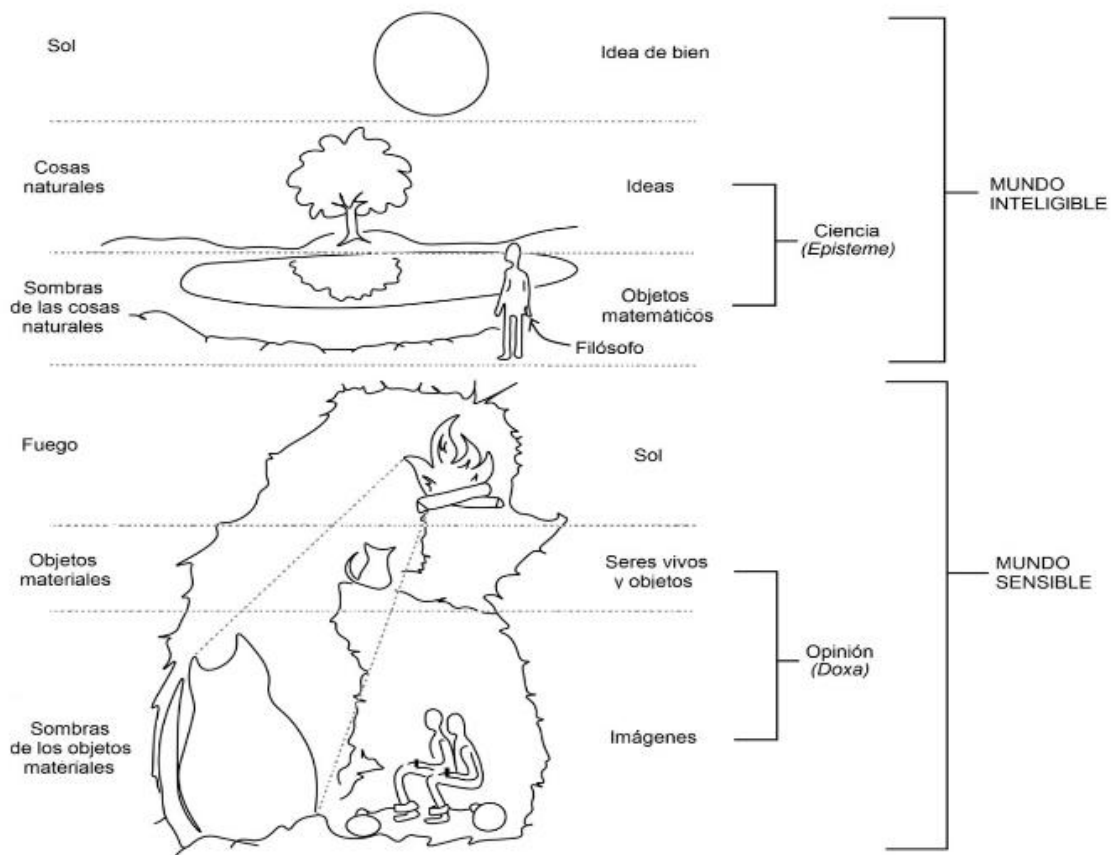
---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 65.

equivoca y no tiene porqué explicar sus acciones al pueblo, incapacitado, de sí, para entenderle.

La opinión del pueblo es irrelevante pues está despojada de conocimiento verdadero: no puede fungir como guía del poder; sólo conduciría al error (como condujo a la muerte de Sócrates). Con ello, Platón se opone a la democracia y postula que el poder debe estar concentrado: el filósofo-rey no puede sino determinar autoritariamente lo que es mejor para la polis. Esta figura es, entonces, la que permite legitimar cualesquiera de las acciones del gobernante, otro de los productos que devienen de la *Maquinaria del Poder Invisible*.<sup>70</sup>

**Gráfico 1.6.** *La alegoría de la caverna.*



Elaboración propia, con base en Alcoberro, *Platón...*, 135.

<sup>70</sup> Para Platón, el estudio de las matemáticas, dado que son universales y perfectas, y en tanto que pueden expresar verdades demostrativas, significa ascender hacia la comprensión de las Ideas.

La *Alegoría* supone un momento en que el filósofo regresa con quienes viven en las sombras para contarles lo que ha visto. Pero en su afán de compartir el conocimiento verdadero, se pondrá en peligro al tratar de convencerles sobre vida de apariencias.<sup>71</sup> De ahí que Platón valide la mentira y el secreto del gobernante en tanto que el pueblo es incapaz de comprender el mundo real y el porqué de los actos del poder. Así, se justifica un uso discrecional sobre el conocimiento que posee y se “reivindica el derecho para sí de aplicar terapias políticas para asegurar la salud social... y propagar... mentiras “piadosas” entre los ciudadanos si así lo considera conveniente”.<sup>72</sup> Por ende, la mentira resulta “noble” y tiene una connotación moral, siempre y cuando la ejerza el gobernante,<sup>73</sup> dado que busca, como fin último, el bien del incauto pueblo.

La opacidad, entonces, no es producida intencionalmente por el gobernante, sino que deviene de la dificultad de acceder al mundo de las Ideas. El Bien y la Justicia, así, no son ocultados deliberadamente: ya están ocultos a la simple vista de los hombres. Esta opacidad, entonces, es distinta del secreto: quien gobierna, en primera instancia, no le esconde al pueblo los saberes del poder pues la opacidad es una condición natural del mundo material. Mas bien, es el pueblo mismo el que se condena a la ignorancia, destino entendible y también “natural”, dadas las complejidades de transitar de las apariencias a la verdad.

En ese sentido, a través de la noble, legítima y necesaria mentira, el filósofo puede incrementar la opacidad, mas no puede crearla, en sentido estricto: la ignorancia del pueblo sobre el poder no es responsabilidad del gobernante sino del mismo

---

<sup>71</sup> Rodríguez, “Transparencia: Un paseo por la filosofía política”, 14.

<sup>72</sup> Juan Cristóbal Cruz Revueltas, “Moral y transparencia. Fundamento e implicaciones morales de la transparencia”, *Cuadernos de transparencia*, núm. 15 (México: Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales [INAI], 2015), 14.

<sup>73</sup> Platón dice en *La República*: “Si es adecuado que algunos hombres mientan, estos serán los que gobiernan al Estado, y que frente a sus enemigos, o frente a los ciudadanos, mientan para beneficio del Estado. A todos los demás les estará vedado” Alcoberro, Platón..., 150-151.

ciudadano, de su incapacidad de acceder a las Ideas. Y ello, en cualquier caso, tampoco es su culpa, sino una consecuencia del tipo de alma de cada cual.

La posibilidad de acceder a la Ideas, y por ende al conocimiento para gobernar, conduce, así, a una *sociedad cerrada*, dónde el alma de cada quien determina su lugar en la *polis*. Eso es lo justo, bajo la definición platónica de justicia: que cada uno “ocupe el lugar que le corresponde en una jerarquía social de escalones inamovibles”.<sup>74</sup>

En síntesis, y a decir de Bobbio, estamos frente a “la primera versión de la tecnocracia”, la cual es antitética a la democracia pues “pretende que los que tomen las decisiones sean los pocos que entienden de tales asuntos”.<sup>75</sup> No resulta extraño que Platón calificara a la democracia, decepcionado por la injusta muerte de Sócrates, de “teatrocracia”, atribuyéndole un carácter “escénico, ilusorio y desbordado”.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Rodríguez, “Transparencia: Un paseo por la filosofía política”, 13.

<sup>75</sup> *Ídem*.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 14.



## 2.2. *Arcana Imperii*

Pero lo que sí tengo prisas por subrayar es el tema del poder oculto, *olim* de los *arcana imperii*, o lo que es lo mismo los *arcana seditionis*, ha sido completamente eliminado de los tratados de ciencia política y de derecho público como si no tuviera ya ningún interés, como si, con la aparición de los estados constitucionales modernos, y con la formación de la opinión pública, el fenómeno hubiese desaparecido por completo.

*La crisis de la democracia y las lecciones de los clásicos.*  
Norberto Bobbio

La importancia de conocer los postulados del clásico griego radica en que en su filósofo rey, se encuentra la primera justificación racional del secreto.<sup>77</sup> Aunque los planteamientos que la sostienen no se hayan materializado, como alguna vez aspiró Platón, los supuestos detrás de su lógica mantienen resquicios, como la premisa, sencilla, pero con larga trayectoria, de que el conocimiento político es un asunto exclusivo de la esfera del poder y de que sólo un puñado de selectos son capaces de entender dichos saberes. Aquellos supuestos, como veremos, tendrán fuertes resonancias desde la Antigüedad hasta nuestros días. A saber.

La visión de Platón le llevó a fundar *La Academia*, un particular centro de enseñanza con la misión de formar a futuros gobernantes. Bajo esa tónica, Sócrates, maestro de Platón, también pugnó por dotar de “«verdadero conocimiento» para los hombres líderes”.<sup>78</sup> En su perspectiva, los hombres del poder no pueden ejercer su función sólo a partir de sus capacidades y habilidades natas. Al contrario, sin educación dichas aptitudes resultaban insuficientes y hasta peligrosas: “los hombres con mejores disposiciones naturales... si se les educa e instruye resultan excelentes y utilísimos, llevan a cabo los más numerosos y mejores servicios, pero si no ... son los peores y los más dañinos: no saben discernir lo que tienen que hacer”.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Jesus Rodríguez Zepeda, *Sensibilización para la transparencia y la rendición de cuentas* (México: Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales, 2015), 14.

<sup>78</sup> Juan Zaragoza, introducción a *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, de Jenofonte. Trad., Juan Zaragoza (Madrid: Gredos, 1993), 14.

<sup>79</sup> *Ídem*.

Dichos esfuerzos pedagógicos comulgan con el papel que se le dio al conocimiento en la Antigüedad clásica, donde, para los sofistas: “la mente del hombre [era] la medida de todas las cosas”.<sup>80</sup> En esa línea, Sócrates señaló: “en todas las circunstancias los que reciben la gloria y la admiración están entre los que más saben, mientras que se habla mal y se desprecia a los más ignorantes”.<sup>81</sup> Por ende, se buscaba “el más alto conocimiento” que era, a su vez, “la más alta virtud [necesaria] para todas las demás virtudes”.<sup>82</sup>

En síntesis, dicha concepción: 1) supone al pueblo como un conglomerado incauto y pueril, 2) enaltece las virtudes de quien ostenta el poder y 3) pondera como máxima virtud al conocimiento. Tales premisas influirán en la obra de Platón, quien sostendrá que sólo quien accede a la Verdad (el filósofo culto, sabio y preparado), está llamado a dirigir a los ignaros.

Con dichos antecedentes como telón de fondo, arribamos a los *arcana imperii*, coloquialmente traducidos como “secretos del imperio”. Se trata de informaciones y saberes que son “exclusivos de los gobernantes” y que establecen “un adentro y un afuera en el poder político”.<sup>83</sup> Pues sólo los *hombres del poder*, dada su superioridad cognoscitiva, son capaces de acceder a estos secretos y, a su vez, son estos saberes los que les permiten gobernar. De ahí que el resto de la población, imposibilitado por su ignorancia, queda irremediabilmente excluida de la práctica política.

Es justo matizar que la ignorancia del pueblo no es meramente “voluntaria” pues, aunque sí se le pensaba como inferior y distinto de la realeza, sin la pericia suficiente para entender los asuntos del poder, su falta de accesibilidad al conocimiento fue fomentada por una estructura social jerárquica.

Así, esta *Maquinaria* o modelo de opacidad, hace un guiño a la lógica sofista en tanto que implica una connotación insigne del conocimiento y “una visión

---

<sup>80</sup> *Ídem.*

<sup>81</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates...*, 127.

<sup>82</sup> Zaragoza, introducción, 14.

<sup>83</sup> Rodríguez, “Transparencia: un paseo por la filosofía política”, 14.

aristocrática”<sup>84</sup> de la información. Porque, si bien ya no se habla de un *Filósofo-rey*, se mantiene el supuesto de que “la sabiduría y el conocimiento necesarios para el manejo del poder no estaban distribuidos de manera homogénea en la sociedad”. Muy por el contrario: “Sólo algunos tenían esas habilidades y destrezas o los distintivos por herencia necesarios para colocarse por encima del resto de la población”.<sup>85</sup> He aquí, entonces, el primer engrane que posibilita nuestra *Maquinaria: justificar del monopolio del saber político*.

La sociedad fuertemente jerarquizada fue un nicho ideal para que la idea de una supuesta superioridad de la nobleza prevaleciera y, con ello, los *arcana* se legitimaran. Pascal, en *Trois discours sur la condition des grands*, señala la utilidad de dicha condición, aunque también advierte aprovecharla con mesura:

La gente que te admira puede que no conozca este secreto. Cree que la nobleza es una grandeza real y considera que lo grande es de una naturaleza diferente a los demás. No descubras este error... pero no abuses de esta elevación con insolencia, y especialmente no te ignores a ti mismo creyendo que tu ser tiene algo más alto que el de los demás.<sup>86</sup>

Siendo así, que el poderoso se ostenta y es observado como superior, y en tanto que se jacta de poseer los *secretos del arte de gobernar*, los *arcana imperii* se vuelven, en sí mismos, un símbolo del poder político. Es decir, no sólo brindan herramientas para gobernar, sino que su sola posesión supone ya una posición de dominio, independientemente del contenido de los secretos que guardan.

Antes de continuar, es preciso referir los dos principales problemas que se observan en los estudios sobre los *arcana imperii*. El primero es la ductilidad e indefinición de su significado. Al respecto, se vislumbran dos grandes polos opuestos: por un lado, unos los reseñan como *conocimientos sagrados*, confundiéndolos o asemejándolos a los *arcana ecclesiae*; otros, por el contrario, los emancipan de todo misticismo, resumiéndolos a meras técnicas del manejo del poder. Las posturas divergentes no

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>85</sup> Peschard, *Transparencia...*, 27.

<sup>86</sup> Citado en: Zarka, “Éditorial: Ce secret qui nous tient”, 6.

están del todo declaradas y sólo algunos, como Michele Senellart, en su afán de precisión conceptual, clarifican su postura en alguno de los polos, como veremos más adelante.

De cualquier forma, optar por una u otra trinchera implicaría un error, al menos en términos absolutos. Si bien es cierto que el *mysterium* religioso no es un elemento constitutivo de los *arcana*, sería impreciso ubicarse en el otro extremo, esto es, el afirmar que carecen de todo misterio, reduciéndolos a meras técnicas del ejercicio del poder. La primera postura amplifica la connotación de los *arcana* llevándolos a un terreno que no les corresponde: la divinidad o lo trascendente (como sucede con Platón). La segunda, en contraste, simplifica a los *arcana* y les exime de parte de su significación distintiva, lo que imposibilita diferenciarlos conceptualmente de los *secretos de Estado*.

Esto último es inaceptable: los *arcana*, como veremos de inmediato, van más allá de netas técnicas de dominio pues se sustentan en el aura de superioridad de quien gobierna y se justifican a razón de la complejidad de los saberes que ocultan. No se ocultan total y deliberadamente, sino que sugieren ya estar, *per se*, ocultos.

La segunda problemática radica en la delimitación temporal de los *arcana imperii*. En la mayoría de los textos, se refiere que los *arcana* abarcan desde el siglo XVI al XVII, a manera de interludio entre la doctrina del derecho divino y la razón de Estado. Aquí se observan dos dificultades analíticas: 1) suele prescindirse con frecuencia del primer autor que abordó el tema, Tácito, al que sólo se reseña anecdóticamente, como “el primero que usó el vocablo”, y 2) se ignora la etimología del *arcanum*, como si no tuviera relación ni algo que aportar al entendimiento del fenómeno de los *arcana imperii*.

En síntesis, en la generalidad del estado del arte sobre el tema, las fronteras, tanto temporales como conceptuales, suelen mostrarse un tanto borrosas. No resulta extraño, por ende, que *arcana imperii* se convirtiese en una forma aparentemente “erudita” y muy común para referirse a los secretos de Estado, tanto en el lenguaje periodístico, o de opinión, como en el académico.

Dicho lo anterior, en este capítulo no sólo desarrollamos los *arcana imperii* a contraluz de las funciones de nuestra *Maquinaria del poder invisible*, [y, con ello, colocar al examen histórico su validez teórica] sino que también discutiremos las falencias recurrentes en su delimitación histórico-conceptual. Comencemos por su historia.

La noción de *arcana imperii* se presentó en dos momentos distintos, de ahí que tenga realmente dos significaciones: 1) en la Antigua Roma, con la obra de Tácito, y 2) en la antesala del nacimiento del Estado moderno, con una serie de pensadores que construyeron lo que se ha llamado como el “tactismo del siglo XVI y XVII”.<sup>87</sup> Comencemos por el primer momento.

Como ya adelantamos, fue el historiador Tácito (55-120), en el siglo I d. C., quien introdujo el término *arcana imperii* cuando describía la contienda entre Galo y César. En tal, Galo pretendía que cada cinco años se realizaran comicios o acuerdos para la designación de magistrados y que las nominaciones de dichos cargos se hicieran mucho antes de su mandato. La propuesta significa una problemática, pues el emperador perdía, implícitamente, poder y control sobre tales designaciones: “Esta propuesta tenía obviamente profundas implicaciones que atacaban todas las premisas tácitas de la autocracia [...] En este caso particular, el secreto identificado y atacado por Gallus [Galo] es el poder imperial ejercido en nombramientos a corto plazo”.<sup>88</sup> De ahí que Tácito denunciara que: “eam sententiam altius penetrare et arcana imperii temptari”: no hay duda de que este voto [el de Galo] penetraba más altamente en los *secretos del imperio*.<sup>89</sup>

La preocupación de Tácito por dicha moción se sustenta en la premisa de que los *arcana imperii*: “son el principio funcional del poder y deben permanecer fuera de los límites en todo momento”.<sup>90</sup> Se creía que no sólo servían para que el gobernante pudiese adquirir y ejercer su dominio, sino que, además, la seguridad de la

---

<sup>87</sup> Salvador Cárdenas Gutiérrez, “Los orígenes históricos de la ciencia política moderna en el México del siglo XVII: el tacitista Juan Blázquez Mayoralgo” *Ars Iuris*, 16 (1996):16.

<sup>88</sup> Horn, “Logics of Political Secrecy”, 107.

<sup>89</sup> Tácito, citado en: Rodríguez, “Ética y derecho a la información: los valores del servicio público”, 30.

<sup>90</sup> Horn, “Logics of Political Secrecy”, 107.

comunidad política dependía del monopolio de dichos saberes: primero, para proteger al gobierno de eventuales amenazas externas; segundo, para garantizar la subordinación del pueblo y, con ello, la estabilidad política. En este caso, y regresando a nuestra *Maquinaria*, los *arcana* no sólo *aumentan el poder del gobernante a través de la opacidad* [función II], sino que son un sustento del poder mismo.

En la actualidad, el Estado democrático pugna por mecanismos para controlar al gobernante, como medio para proteger al mismo sistema porque, como refiere Kelsen: “La democracia sin control no puede durar”.<sup>91</sup> En aquel momento histórico, en cambio, se pretendía el mismo fin, la supervivencia de la comunidad, pero con el medio opuesto, es decir: darle seguridad al reino a partir de la opacidad.

Volviendo a nuestro problema, sobre la conceptualización de los *arcana imperii*, a pesar de que dicho término fue el que se popularizó y pasó a la posteridad, la primera referencia a este tipo de secretos fue el *arcana domus*, cuyo significado literal es: los “secretos de la casa del emperador” también referidos por Tácito en *The Annals of Imperial Rome*. En dicha obra, se cuenta la historia de como Salustio (Sallustius Crispus), historiador romano que ocupó diversos cargos públicos, al verse amenazado por la posible indagación de un asesinato, argumentó sobre la pertinencia de mantener ciertas informaciones ocultas:

El primer crimen del nuevo reinado fue el asesinato de Agripa Postumus. Fue asesinado por un centurión [...] Tiberio no dijo nada sobre el asunto en el Senado [...] Pero cuando el centurión informó militarmente que había cumplido su orden, Tiberio respondió que no había dado ninguna orden y que lo que se había hecho tendría que ser contabilizado en el Senado. Esto llegó a conocimiento de Sallustius Crispus, que estaba al tanto del secreto (*secretum*), pues era él quien había enviado instrucciones a los tribunos, y temía que la responsabilidad pudiera ser transferida a sí mismo- en cuyo caso, decir la verdad o mentir sería igualmente arriesgado. Así que advirtió a Livia [la madre adoptiva de Tiberio] que los secretos del palacio (*arcana domus*), los consejos de los amigos (*consilia amicorum*) y los servicios

---

<sup>91</sup> Manuel Aragón, prólogo de *El secreto de Estado*, de Susana Sánchez Ferro (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006), XVIII.

prestados por el ejército (*ministeria militum*) eran mejores no divididos (*vulgare*); y que Tiberio no debía debilitar el trono refiriendo todo al senado. El punto de la autocracia, observó Crispus, es que las cuentas no saldrán bien a menos que el gobernante sea su único auditor.<sup>92</sup>

Los *arcana*, como se observa, implican la máxima discreción de quienes se hallan cercanos al poder, y por ende a los *secretos*, como expresó Salustio en su fervorosa defensa por manejar con discreción tales saberes.<sup>93</sup> Esa misma idea puede leerse en Montano, cuya obra *Arcano de Príncipes* estará fuertemente determinada por la influencia de Tácito<sup>94</sup>: “No gusta a los Príncipes de que se penetren los arcanos de su ánimo, y, llegando a comprenderlos, es prudencia mostrar el ignorarlos”.<sup>95</sup>

Siendo así, y comenzamos ahora a diferencia entre *arcano* y *secreto*, los *arcanos* demandan una mayor complejidad que el sólo *ocultar* secretos. Pues implican, también, el *disimulo*, fingir ignorancia, desconocimiento; mostrarse ajenos: es todo un arte de la conducta del silencio. Ello se refleja en la cita de Tácito. Tiberio fue el responsable del asesinato de Agripa. Pero al negar dicha orden, al mentir, a decir de Salustio, solo logra amenazarse a sí mismo. Lo que Tiberio debe hacer, aconseja el historiador romano, es lo opuesto al *vulgare* (abrir al público la discusión sobre el asesinato), esto es: mantener dicha información en la obscuridad y amparar su suerte a los *arcana domus*, a los que sólo tenía acceso el finado Augusto. Sólo así, la opacidad creada por el misterio y el silencio permitirán que dicho homicidio no merme la legitimidad de Tiberio. No hay otra manera, pues tal fin no puede lograrse “mintiendo ni diciendo la verdad”.<sup>96</sup> La salida no está en cambiar la versión de los hechos pues la posible indagación sobre los mismos podría evidenciar la mentira. Se debe, entonces, procurar la neta opacidad a través del no decir, del silencio. En este caso, la ausencia de respuesta de quien calla resulta más criptica que

---

<sup>92</sup> Tacito, citado en: Horn. “Logics of Political Secrecy”, 106.

<sup>93</sup> *Ídem*.

<sup>94</sup> Montano recurrirá y citará a Tácito más de cien veces en *Arcano de Príncipes*, esto es, en más de la mitad de las notas al pie que usó para dicha obra. Manuel Martínez Rodríguez, “Estudio preliminar: Vicente Montano: Malthusianismo normativo en la Corte de Carlos II”, en *Arcano de Príncipes*, de Vicente Montano (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986), XIV.

<sup>95</sup> Montano, *Arcano...*, 23.

<sup>96</sup> Horn, “Logics of Political Secrecy”, 107.

responder “sí” o “no”: el llano silencio es más efectivo que negar el secreto o que protegerlo con una elaborada farsa. Ergo, los *arcana*, sencillamente, preceden “a la decisión entre verdad y falsedad o justicia e injusticia: es decir, son la decisión entre guardar silencio y hablar”.<sup>97</sup>

Esta opacidad se protege reconociendo que el lugar donde se alberga, la alcoba del emperador, es inviolable. Se observa, así, que los *arcana* no dependen de la mentira [no en un primer momento y no como regla permanente] ni de la llana ocultación tanto como del aura de superioridad de quien gobierna.

Otro elemento que se desprende del análisis del fragmento citado es que, bajo la justificación de que es conveniente a los intereses del imperio [además de útil a quién gobierna], los *arcana* son capaces de esconder y lavar delitos, como la muerte del nieto mismo del Emperador Augusto. Con esta arquitectura de lo opaco se demuestra otra funcionalidad de nuestra *Maquinaria: legitimar acciones cualesquiera del gobernante*.

Esta característica nos obliga a marcar otra diferencia entre *arcano* y secreto de Estado, para no tratarlos como sinónimos ni objetos de “la misma lógica”. Pues éste último, por ejemplo, no podría justificar un crimen o una violación a los derechos individuales. En contraste, los *arcanos* y la razón de Estado sí avalan acciones que atentan directamente contra la vida o intereses de los ciudadanos. En el “*Arcano Príncipe*”, se lee una descripción clara de lo que pueden esconder los *arcana imperii*:

Y, aunque este *Arcano de Príncipes*, que humildemente dedico a V.E., en la apariencia ostenta máximas de pestilencial veneno, sin embargo, aplicado cuando la necesidad le pide, es fármaco salutífero para la cura de un mal desesperado. Así, vemos que la víbora más ponzoñosa se convierte en antídoto perfecto, y que llagas canceradas no se sanan sino con la violencia del hierro y el fuego. Muchas veces adolecen los reinos de achaques incurables, para cuyo remedio se aplican, de las

---

<sup>97</sup> *Ídem*.



medidas políticas, las más duras y violentas, para recobrar la salud perdida, no aprovechando los lenitivos.<sup>98</sup>

La sola idea de tipificar los *arcana* a partir del lugar donde se desenvolvían, dotaba a las sedes del poder de cierto aire mítico, componente sustancial de los *arcana imperii*, que deviene de la exclusión de aquellos que no pueden pisar dichos recintos: “Bajo el resguardo de las puertas del palacio tomaban decisiones sobre la vida y la muerte de quienes habitaban sus dominios. De este modo, se aludía a un poder oculto cuyos resortes y motivaciones eran *desconocidos* para los de afuera”.<sup>99</sup>

Ahora bien, además de estas dos expresiones, *arcana domus* y *arcana imperii*, Tácito también se refirió a dichos *saberes misteriosos del poder* mediante la expresión *arcana dominations*. Esta acepción la utilizó cuando descubrió el trato particular y velado que Augusto le daba a importantes caballeros y senadores.<sup>100</sup> Los *arcana*, entonces, se tipifican de distintas formas, pero mantienen un mismo fin: dotar de poder al gobernante. Así, los adjetivos *-domus-dominations-imperii-* no son más una especificación del *lugar* donde se ejercen. Al final, tal triada de *arcanos* giran y se administran desde un mismo ente: el sujeto en el poder.

Así, los *arcana imperii* se complejizan: implican una suma de opacidades. Primero, los *domus*, saberes y secretos que emanan de la esfera privada, en *la casa del Emperador*, y que se anidan en la atmosfera de su intimidad. Pero, además, este *arcano* requiere que algunos sectores cercanos a él, como el ejercito o los consejeros, como se evidenció en el asesinato de Agripa, mantengan cierto margen de opacidad en sus acciones, ello a través del *disimulo*. Aún más, nuestros *arcana* demandan *simular*: fingir un no-saber; desentenderse, alejarse de espetar respuestas, ya afirmativas ya negativas. Tal mosaico de opacidades le permite a quien gobierna, como indica nuestra *Maquinaria: aumentar su poder a través de la opacidad*.

---

<sup>98</sup> Montano, *Arcano de Príncipes* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986): 4.

<sup>99</sup> Gilibert, *El imperio...*, 13.

<sup>100</sup> Maurício Palma, *Technocracy and Selectivity: NGOs, the UN Security Council and Human Rights* (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2019), 188.

Al tiempo, sumando dichos elementos [la acción de ocultar, la de optar por el silencio, y la de ser discretos cuando algo se conoce de los *arcanos*] el espectro de opacidad se amplifica. Esto, a su vez, materializa una función más de nuestra *Maquinaria: anular la posibilidad de réplica del ciudadano*. No se puede revirar aquello que no se ha hecho expedito, que está oculto, insospechado o silencioso. Independientemente de que se tenga o no el derecho a la protesta, éste requiere, como condición previa, de información para impulsarse, para articular un reclamo.

Antes de arribar al segundo momento histórico de significación de los *arcana imperii*, [los tacitistas del siglo XVI-XVII], es preciso abordar el problema sobre si en los *arcana* puede hablarse de algún aura o halo de misterio [no en un sentido teológico].

Como adelantamos al inicio de este apartado, a decir de Pascal, la pretensión de la nobleza de presentarse como una estirpe superior, en cuanto a capacidades y dotes, no es desdeñada por las clases dominadas sino, al contrario, la aceptan y reconocen como una “realidad”. Este elemento nos da pauta para discutir la diferencia entre el “misterio” de los *arcana imperii* y el “*mysterium*” de los *arcana ecclesiae* (objetos de nuestro siguiente tema). El *mysterium* de los segundos tienen un carácter sagrado: emana de Dios, es incognoscible; se hace patente a los humanos mediante la “revelación”, pero éstos no pueden replicar su mensaje, pues su lenguaje es inasible, divino. En el siguiente apartado, ahondaremos más sobre el tema. Por ahora, basta referir que, si bien esa característica divina no se vislumbra en los *arcana imperii*, ello no significa que éstos no configuren sin misterio, ya en un sentido terrenal, mismo que sólo se abatirá con el triunfo del racionalismo. Expliquemos que tipo de misterio envuelve a los *arcanos*.

Horn separa en dos grupos a sus tres “modelos del secreto político”. Por un lado, coloca en solitario al “*mysteryum*” dado su sentido teológico, en tanto saberes divinos, esto es, ininteligibles. Por otro lado, agrupa a los *arcanos* y a los secretos de Estado, y nos dice que éstos se ocupan de “cuestiones totalmente mundanas” y que, por ende, rompen con la idea de “*mysterium*” propia del derecho divino.

En la misma línea está Michel Senellart, quien insiste en “la ausencia radical de un horizonte místico” en el léxico de los misterios políticos que proliferaron en la Europa del siglo XVII:

Hablar de los *arcanos* no es, pues, perpetuar una visión teológica del poder, sino al contrario, volver al viejo problema, reprimido por siglos de teología, de la ciencia del gobierno. Los arcanos, por ser el concepto mismo del olvido de la ciencia política en el pensamiento cristiano, lejos de marcar el punto de fusión mística de lo espiritual y lo temporal, cumplen una función antiteológica dentro del discurso de la soberanía.<sup>101</sup>

Ciertamente, los *arcana imperii* esconden saberes ajenos a Dios. Sin embargo, los arcanos, a diferencia de los secretos de Estado, sí guardan un aura de “misterio”, que deviene de un contexto y una compleja arquitectura de la opacidad que le posibilitan. De ahí que *arcana* y secreto no sean dos palabras para referir la misma cosa, no son sinónimos, aunque compartan ciertos significados.

El misterio de los arcanos se refleja desde su misma palabra. Arcano proviene de arca, que significa “pecho, ataúd o tesoro” y refiere a un conocimiento que está “encerrado y escondido en un contenedor”.<sup>102</sup> No resulta extraño que, en latín, la palabra fuese utilizada inicialmente en un sentido mágico-religioso.<sup>103</sup> Aunque tal connotación no se usó sólo en el mundo antiguo. En el caso francés, por ejemplo, y ya en el Renacimiento, la noción se integraría por primera vez en el vocabulario técnico de la alquimia y medicina, para designar “remedios” o “pociones” secretas. Así, aparecerá en forma de *arquenne* o *arcano* a principios del siglo XV para luego, a finales del siglo XVI, permear el registro académico y, subsecuentemente, el lenguaje de la corte.<sup>104</sup>

Siguiendo su connotación etimológica, la noción en sí misma marca una diferencia con el secreto: el segundo oculta a partir de una intencionalidad de esconder, algo que puede ser descubierto si esa acción deliberada llega a cesar; el primero, oculta

---

<sup>101</sup> Agnès Delage, “Les mots du secret”, *Cahiers d'études romanes*, núm. 30 (2015): 288.

<sup>102</sup> Horn, “Logics of Political Secrecy”, 108.

<sup>103</sup> Delage, “Le mots du secret”, 284.

<sup>104</sup> *Ídem*.

por una propiedad intrínseca, lo *arcano* es en sí mismo opaco, aunque sí pueda llegar a ser descifrable, no sin esfuerzos, a fuerza de “sujetos excepcionales” y “profundísimos conocimientos”. El conocimiento *arcanico* es el que, en sí mismo, por su complejidad, no se identifica a simple vista.

De ahí que, y sumando otra diferencia, los *arcanos* no tengan la valoración negativa que sí caracteriza a los *secretos de Estado*. A diferencia de este último, que esconde deliberadamente, de los *arcana* se piensa como saberes ocultos en un *buen sentido*, esto es: misteriosos en sí mismos y que, por su propia naturaleza, deben ser tratados con temor y asombro.<sup>105</sup> Así, dado el lugar donde se encontraban (la esfera del poder), la utilidad que se les atribuía (la estabilidad del Estado), y sus características intrínsecas (misteriosas) los *arcana*, lejos de ser percibidos negativamente como hoy sucede con los *secretos de Estado*, gozaban de buena reputación y eran un símbolo de jerarquía.

Así, los utilísimos, benéficos, y no descubiertos sin altos méritos, *arcana imperii*, refieren a saberes que van más allá de *la casa del emperador* y que implican la totalidad de la comunidad. “Flotan” en el espectro político y su compleja encriptación es lo que lleva a pensarles no sin aire mítico. De ahí que, y desde su sentido etimológico, la palabra le brinde a los *arcanos* “un valor de culto”.<sup>106</sup>

Estas condiciones para acceder a los *arcana*, se combina con otra premisa: la suposición de que el pueblo, además de no contar con tanta pericia como la nobleza, es incapaz e ignorante. Aún más: “no tienen conocimiento de dicha falta de conciencia”. Por ende, aun careciendo de capacidad analítica, se dice, se atreverán a emitir juicios políticos:

no pudiendo percibir ni comprender el misterio del gobierno, por lo que tiene de grande, exclama contra él, infama a los ministros, se queja de la fortuna y, finalmente, sin conocer que es ignorancia en las cosas naturales recurrir a la primera causa, dice que Dios nos castiga por nuestros pecados, dándonos príncipes, o por

---

<sup>105</sup> Ludwig von Doederlein, *Hand-book of Latin Synonymes*. Trad. por Henry Hamilton Arnold (London: J.G.F & J. Rivington, 1841), 20, <http://dbooks.bodleian.ox.ac.uk/books/PDFs/600053672.pdf>

<sup>106</sup> Delage, “Le mots du secret”, 284.

edad incapaces, o por sus vicios descuidados en gobernarnos y, pronunciando otro mil desatinos, vive muy satisfecho de penetrar la política del gobierno.<sup>107</sup>

De ahí que, y al igual que en el filósofo rey, los *arcana imperii* también deban alimentarse de mentiras. El soberano se ve obligado a inyectar en la sociedad la “noble mentira” que salve a la comunidad de las arrabiatas del vulgo. De ahí que Bobbio señale a dichos *arcana* como aquel conocimiento que, ya oculto, también “se esconde escondiendo”, esto es, a través de la mentira.

La premisa de que el conocimiento propio de los *arcana imperii* era exclusivo del gobernante quedó de manifiesto en la celosía con que se instruían en el *arte de gobernar*. Por ejemplo, “*Arcano de Príncipes*”, firmado en el Madrid de 1681 por el capitán Vicente Montañó y dedicado al “Excelentísimo Señor Duque de Medinaceli, Sumiller del Corps del Rey Nuestro Señor”, refiere

Pero este *arcano* solo debe estar vinculado en V.E.<sup>108</sup>, a quien únicamente pertenece su conocimiento, sin que ninguna otra jerarquía de gente de que se compone el Cuerpo de la Monarquía llegue a saberle, porque penetrándole, miraría, por su ignorancia, con pesadumbre y escandalo estas máximas de Estado. Por cuya razón no he fatigado la estampa, para excusar su publicidad; pues sólo en V.E., han de quedar en su centro, por ser el primer móvil del gobierno, de cuyo movimiento regulan el propio las demás esferas de ministros subalternos.<sup>109</sup>

Con el extracto anterior, podemos sintetizar las razones para mantener ocultos los *arcanos*: 1) tal conocimiento sólo le es útil al *centro* del poder, no tiene sentido esparcirlo en otra esfera; 2) sólo “Vuestra Excelencia” es digna y está posibilitada para entender dichos saberes, y 3) por el contrario, el resto de la población, ignorante e incapaz, no pueden entender los porqués de aquellas *máximas de Estado* y, por ende, quedan, naturalmente, excluidos de dicho conocimiento. A estas premisas, y para completar la arquitectura de este modelo de la opacidad, se agregan otros tres elementos ya esbozados: 4) el misticismo etimológico del *arcano*; 5) las inercias teológicas que divinizaron el poder, mismas que no fueron diluidas

---

<sup>107</sup> Montano, *Arcano...*, 56.

<sup>108</sup> Siglas que significan: “Vuestra Excelencia”.

<sup>109</sup> Montano, *Arcano...*, 4.

hasta la expansión del racionalismo que justificó que cada ciudadano podía juzgar y decidir sobre lo público, y, por último, 6) el tipo de conocimiento que constituye a los *arcana*: docto y profundo. Veremos sobre este último punto.

Aquellos privilegiados de acceder a los *arcanos*, lo son por dos razones: por estirpe, dado que crecieron y se formaron en la elite dominante, o por aprendizaje, en tanto que adquirieron y desarrollaron las habilidades, conocimientos y destrezas para gobernar. Empero, no todos los gobernantes, *per se*, conocen los *arcana imperii*. Cumplen con la primera condición para acceder a ellos, es decir, estar en el centro y a cargo del poder, pero ello no significa necesariamente que conocen cómo funcionan ni cómo crearlos; como ejecutar, por ejemplo, ese trato “velado y diferenciado” del que habló Tácito.

Los problemas del *arte de gobernar* no suelen ser sencillos, de ahí que, en palabras de Montano: “excediendo los desordenes del mundo de la providencia de los príncipes, experimentamos que poco o nada sirven sus desvelos y diligencias para evitar los males que nos amenazan”.<sup>110</sup>

Luego entonces, además de sujetos privilegiados, supuestos iluminados de la aguda razón, experiencia o sabiduría, hace falta un elemento más: el conocimiento en sí mismo, producto de un exacerbado estudio. Esa es la última razón que da a los *arcanos* una carga misteriosa: la complejidad misma del conocimiento que implican. Para ilustrar lo insigne de tales conocimientos, citamos:

La historia es un espejo claro, que nos representa las operaciones más ocultas de los príncipes, y una luciente antorcha, que nos descubre lo más oscuro e intricado de sus fines. Habiéndome, pues, aplicado a este estudio, y sacado de él algunas observaciones dignas de notarse, útiles para el ejemplo, y necesarias para la experiencia, se aumentaron con el tiempo en tanto grado que pasaron de embrión a formar un cuerpo. Me persuadí luego de ponerle a los pies de V.E., para que reciba de su mano, como de otro Prometeo, el alma de que carece, por ser ministro de tan preeminente inteligencia.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 3.

Ya con este último elemento, que el ilustrado moderno “Prometeo” pone en manos de la “preeminente inteligencia” del príncipe, y pensando en las seis de características que dan contexto y significado a los *arcana imperii*, no resulta extraño que, a decir de Gracián: “La arcanidad tiene visos de divinidad”.<sup>112</sup> Nuevamente, es preciso matizar la connotación de esta cualidad “divina”, para entenderla no en un sentido teológico (impenetrable e ininteligible) sino como un punto intermedio entre la humanidad vulgar y lo celeste; los *arcana* suponen una “elevación” de quien los posee, aunque no los coloquen en los dominios de Dios.

Esto nos conduce al segundo momento de significación, el cual estuvo limitado a preguntas cómo: ¿Qué decir? ¿Qué callar? ¿Cuándo darles salida a informaciones antes ocultas? ¿Cómo hacer de los *arcanas* una fuente de legitimidad y no de descontento? ¿Cómo instruir en el príncipe *el arte de gobierno*? Tal conocimiento, que comprende la sexta y última característica constitutiva de los *arcana* primigenios, fue el único profundizado por los “tacitistas del siglo XVI al XVII”, de ahí que éstos pasaran a significar, primero, meras tácticas del ejercicio del poder, y que, posteriormente, fuesen entendidos como sinónimo de *secreto de Estado*.

La puntualización en ese único aspecto, primero, y el doble cambio de significación que sufrieron los *arcana imperii*, después, fue producto de un entorno cambiante: por un lado, el nacimiento del Estado moderno demandó directrices para gobernar comunidades políticas extensas; por otro lado, la victoria del racionalismo hará que las poblaciones dejen, paulatinamente, de pensarse como obtusas. Ese fue el contexto en que los modernos tratadistas, y a decir de Bodino en 1579: “profanaron los sacros misterios de la filosofía política”.<sup>113</sup>

Ernst Kantorowicz, quien fue el primero en analizar los *arcana imperii* a partir de sus orígenes medievales. Este autor constriñó este concepto al pensamiento político en la Europa del siglo XVII, al punto de llamarlo un “concepto absolutista”, puntualizando la importancia política de estos *arcanos* en la transición a una nueva racionalidad estatal, propia de la Edad Moderna. Luego, aunque su texto fuese un

---

<sup>112</sup> Citado en: Delage, “Le mots du secret”, 283.

<sup>113</sup> J. Bodino, citado en: Martín Rodríguez, “Estudio preliminar: Vicente Montano”, XVIII.

estudio fundacional del nuestro tópico, los historiadores reivindicarían que el origen del concepto estaba antes, en la Antigüedad, con Tácito.<sup>114</sup>

No obstante, quizá la mayor influencia para transitar a este segundo momento de significación fue Maquiavelo (escribiría el Príncipe en 1513, pero sería impreso y difundido hasta cinco años después de su muerte, en 1533). Empero, éste era objeto de censura y críticas por su acidez pragmática, su desapego a la moral. La problemática que trata el italiano es imperante, pero recurrir a él resultaba problemático. Ergo, “los tratadistas del siglo XVI y XVII se fijaron en el historiador romano... Tácito, que los humanistas habían desenterrado del olvido”.<sup>115</sup>

Así, cuando Tácito sale del abandono en el que se encontraba,<sup>7</sup> comienza un resurgimiento del interés por los *arcanas*, que brinda una nueva etapa de reflexión al respecto. Esa vinculación a la Antigüedad del concepto permitió a Michel Senellart demostrar que “el abundante léxico de misterios políticos y morales que surgió en Europa en el siglo XVII no tiene su origen en una concepción teológica y política medieval, sino en el redescubrimiento de la obra de Tácito a finales del siglo XVI”.<sup>116</sup>

Luego entonces, esta segunda etapa de significación se moldeó a partir de dos autores distintos, Tácito y Maquiavelo, y a fuerza del referido cambio de época. Esto llevará a que una serie de autores, ya en la Edad Moderna, reduzcan a los *arcana imperii*, siguiendo a Botero (1589): a meras “Notas sobre los medios y las reglas a través de que el estado es fundado, fortalecido y aumentado”.<sup>117</sup> En esa línea, podemos incluir a Bodin, Ammirato y Clapmarius que también los entienden “simplemente como técnicas gubernamentales”.<sup>118</sup>

La diferencia de esta perspectiva con la anterior, como dijimos, es que comienza a fusionarse con los preceptos de un germinal racionalismo. Con ello, el aura mística del poder se debilita, los saberes que esconden comienzan a percibirse como

---

<sup>114</sup> Delage, “Le mots, du secret”, 286.

<sup>115</sup> Cárdenas Gutiérrez, “Los orígenes históricos de la ciencia política moderna en el México del siglo XVII”, 16.

<sup>116</sup> Delagne, “Le mots du secret”, 286-287.

<sup>117</sup> Botero, citado en: Horn, “Logics of Political Secrecy”, 111.

<sup>118</sup> *Ídem*.



penetrables por medio de la razón; al tiempo, el individuo común se reconoce como un ente capaz. Éste, paulatinamente, dejará de ser considerado como un “menor de edad” y al que no hace falta explicarle, dada su ignorancia, los asuntos del Estado. Por consecuencia, los *arcana* pasan a significar:

una variedad de técnicas sociales diseñadas para ocultar los pensamientos e intenciones de una persona, como el engaño y la disimulación, la astucia, la espera, el silencio y el control de los afectos [...] Aquí, el secreto de estado es una forma de gestionar la información que restringe el conocimiento políticamente relevante al grupo más pequeño posible.<sup>119</sup>

El objetivo de era, entonces, descifrar los *arcana* y luego monopolizarlos. Por ejemplo, la pretensión de Montano de “no fatigar la estampa” de su obra, para evitar su publicidad, fue lograda. Tan es así, que el texto fue recuperado públicamente hasta 1871, por Cánovas del Castillo quien aludió a que ese trabajo, que refería como de “autor anónimo”, era “el verdadero precursor de Malthus” (por sus innumerables aportes al estudio de las poblaciones). Pero no sería hasta 1954 que la obra alcanzará fama mundial, luego de que R.S. Smith hiciera “eco de la referencia de Cánovas”, lo que llevaría a indagar en los “papales varios” de las bibliotecas nacionales de España hasta transcribir de manera inteligible la obra en cuestión.<sup>120</sup>

El texto de Montano se “perdió” por varios siglos, pero no por carecer de certezas, profundidad o belleza literaria. Cánovas, por ejemplo, “reivindicaba para el “anónimo” español, la gloria de haber expuesto la doctrina de Malthus con cien años de antelación”.<sup>121</sup> Al respecto, una última cita para dejar clara la contundente convicción por no esparcir los dichos que albergaba el “*Arcano de Príncipes*”. Juan Isidro Fajardo, último poseedor conocido del escrito original de Montano, a quien calificó como “muy estudioso, de genio adusto y belicoso” y de quien sabía que

---

<sup>119</sup> *Ídem.*

<sup>120</sup> Martínez Rodríguez, “Estudio preliminar: Vicente Montano”, VIII-XIV.

<sup>121</sup> *Ibid.*, X.

“Instruyó en las matemáticas al Duque de Uceda en Roma y Sicilia”,<sup>122</sup> da cuenta de cómo logró acceder en su momento al sigiloso texto:

Este papel, cuyo autor vertió en él toda la maldad de los profanos que cita y su odio contra el género humano, es el original que puso en manos del duque de Medinaceli siendo primer Ministro, a quien se le quitó D. Fray Diego Ventura de Angulo, obispo de Ávila, poniéndole en gran escrúpulo si le leía. Este prelado lo tenía muy guardado, pero se lo hurtó un capellán suyo, y por fallecimiento de éste llegó a mis manos.<sup>123</sup>

Aunado a ello, la influencia de Maquiavelo (escribirá “El Príncipe” en 1513) y sus preceptos acerca de separar la moral individual de los asuntos públicos también tiene repercusiones. Por ende, la mentira, el engaño y la simulación se entienden como medios necesarios. Sobre la cuestión moral, y retomando al italiano, Montano deja clara su posición en el siguiente fragmento. Donde, además, ya se alude a que el origen del dominio no fue divino sino terrenal, sustentándose en “el fraude y el engaño”:

[Los hombres eligieron] unos caudillos que los gobernasen y les administrasen justicia. O con el poder, o con la maña, éstos usurparon el mundo, pues si hemos de dar crédito a Maquiavelo, no ha habido quien de un estado humilde haya subido a un gran poder sin pasar por los medios del fraude y del engaño. De aquí tuvieron principio los Dominios, tratándose como superiores con los que habían sido iguales, encargándose del gobierno de las cosas, y del cuidado en remediar las humanas necesidades.<sup>124</sup>

Además de la influencia del clásico italiano, algunas lecturas del contexto podrían sugerir, también, un alejamiento de la moral: “A la luz de las guerras confesionales de los siglos XVI y XVII, tiene sentido mantener la fe y la conciencia personal fuera de la política. Horquillar la moralidad, entonces, es un medio de pacificar la sociedad”.<sup>11</sup>

---

<sup>122</sup> B.J. Gallardo, citado en *ibid.*, VI.

<sup>123</sup> *Ibid.*, XII.

<sup>124</sup> Montano, *Arcano...*, 6.

Así, y ya a principios del siglo XVII, en el *Diccionario de Autoridades*, define a la “Arcanidad” de la siguiente forma:

Cosa recóndita que uno reserva en sí: como noticia especial, máxima de estado, resolución y secreto confiado, y así otras cosas: y así del que presume tener grandes inclusiones con los Ministros del Gobierno y habla palabras preñadas y misteriosas, se dice que es hombre de muchas arcanidades. Es voz de uso moderno, introducida por los que se precian de cultos en el lenguaje.<sup>125</sup>

Como se observa, y como y habíamos adelantado, los *arcana* se convirtieron en el sinónimo erudito del secreto. Pero no sólo eso, su popularidad también devino en que se usaran como equivalente a la razón de Estado.

Si, alrededor de 1650, la noción de arcano se ha vuelto más rara, reemplazada poco a poco por la de “razón de Estado”, no es porque la política se hubiera convertido en moral y transparente, sino porque los arcanos habían perdido su carácter amenazador. Se normalizan y se legalizan. Se convirtieron en un tópico aceptado de la literatura política y en un principio jurídico. La literatura de los arcanos acompañó entonces la emergencia de un derecho público europeo moderno, el *Ius publicum europaeum*.<sup>126</sup>

No obstante, en este texto sostenemos que es precisa una diferenciación entre *arcana imperii*, razón de Estado y secreto pues, aunque suelen utilizarse indistintamente, un análisis más agudo nos denota sus diferencias. En ese sentido, aquí hemos identificado los significados particulares de los *arcana*, entendiéndolos no solo como informaciones inaccesibles, porque alguien las ha decido ocultar, sino reconociendo que, dada la complejidad de su arquitectura, producen un halo de misterio. Por eso, aunque el “mysterium” desaparece en la segunda etapa de los *arcana imperii* no debemos entender a la secularización como un abandono total de la lógica y premisas religiosas. Como refiere Giacomo Marramo, la secularización experimento una notable extensión semántica y no se puede entender sólo como la

---

<sup>125</sup>Citado en: Delage, “Le mots du secret”, 283.

<sup>126</sup> Céline Jouin, citado en: Laila Yousef Sandoval, “Carl Schmitt y la evolución del *Ius publicum europaeum*: interpretación y crítica desde las nuevas epistemologías de las Relaciones Internacionales” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2018), 68-69, <https://eprints.ucm.es/46058/1/T39519.pdf>

ruptura por el orden teológico, sino que, también, como la “trasposición de creencias y modelos de comportamiento de las esferas religiosa a la secular”.<sup>127</sup>

Así, y como vimos, la idea prevaleció desde Tácito (s. I), pasando por Clapmarius (s. XVII) y Schmitt hasta Bobbio (s. XX) que llegó a referirlos para advertir que el fenómeno no había desaparecido por completo.

---

<sup>127</sup> Citado en: Gilabert, *El imperio...*, 74.

### 2.3. *Arcana ecclesiae*

La divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia.

*Sobre la vida de Moisés*

Gregorio de Nisa

¡Tú, cazador oculto detrás de la nube! [...]  
Me encorvo, me retuerzo, atormentado [...]  
herido por ti, el más cruel de los cazadores,  
¡tú, desconocido-Dios!

*Así habló Zaratustra*

Nietzsche

Un error metodológico común, tanto en Horn como en otros autores, es tratar *las palabras del secreto* desde una división cronológica absoluta. Es decir, afirmar que primero fue el “mysteium” y luego los *arcana imperii*. Esto es inexacto. Primero porque, como vimos, los *arcana imperii* tuvieron en el siglo I con Tácito a su primer exponente. Luego, en el siglo XVI el concepto cobró un nuevo brío y se popularizó. Sin embargo, tal resurgimiento no se dio *después* del “mysterium” sino que, más bien, corrió simultáneamente a tal: ambas *mots du secret* compartieron un periodo de tiempo y espacio. Preponderantemente durante el siglo XVI, periodo de tránsito entre la doctrina de derecho divino y la razón de Estado. Luego, los *arcana imperii* se irán secularizando gradualmente hasta dar paso al *secreto* de la razón de Estado, con el que recurrentemente se le confunde.

Entender este matiz es importante no sólo por una precisión temporal, sino porque dichos *arcanos, imperii* y *ecclesiae*, tienen una fracción de significado compartida: ambos poseen un aura que bien podríamos llamar “divina”, mas no *trascendental* como clarificaremos en este capítulo. Es importante desarrollar tal semejanza pues quienes tratan con laxitud el tema desembocan en dos errores comunes: por un lado, unos exorbitan o abultan la similitud a tal grado de considerar a ambos *arcanos* como sinónimos; por otro lado, están quienes, en su afán de detonar las divergencias, postulan que estamos ante dos nociones antagónicas.

En esa disyuntiva, por ejemplo, cuando Rodríguez Zepeda refiere que los *arcana imperii* eran también, y al mismo tiempo, *arcana ecclesiae*<sup>128</sup>, tiene sólo parcialmente razón. Lo mismo sucede en el polo opuesto, con Horn y compañía, donde se desacraliza de manera absoluta a los *arcana imperii*. Como veremos, el dilema no se resuelve ni negando ni afirmando alguna de las posturas, sino a través del matiz: el componente divino está presente en ambos arcanas, pero con un significado distinto. La similitud está en que en ambos modelos se eleva sobre los hombres a los sujetos del poder y al conocimiento que ostentaban. Y es en este punto que los *arcana imperii* sí se asemejan a los *arcana ecclesiae*: “razones y verdades profundas que invisten de sacralidad a los ministros religiosos que los detentan”.<sup>129</sup>

La principal diferencia entre los *arcana imperii* y los *arcana ecclesiae* no es, entonces, la ausencia de misterio, sino el grado de presencia de éste. Mientras que los *ecclesiae* suponen un conocimiento en la cumbre de lo abstracto [ininteligible], los *imperii* sólo logran un ápice de misticismo, pues, aunque aspiren a un conocimiento secular, desmitificado, no dejan de constituirse de cierto ascetismo, por las causas ya referidas en el capítulo anterior.

La relación es más compleja que la sola semejanza. Tales arcanos, al compartir cierto periodo espaciotemporal, se enarbolaron en un entorno donde la doctrina del derecho divino permeó hondamente en el imaginario colectivo. Así, entre Iglesia y Estado, se presentaron “influencias mutuas” e “intercambios” que produjeron una particular amalgama de pensamiento. Se trata de un fenómeno donde el binomio religión-Estado fue el soporte para descifrar e interaccionar con el mundo, de ahí que “los problemas sociológicos comenzaron a configurar los problemas eclesiásticos, y, viceversa, lo eclesiástico a lo sociológico”.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> Rodríguez, “Estado y Transparencia”, 15.

<sup>129</sup> *Ídem*.

<sup>130</sup> Ernest Kantorowicz, “Secretos de Estado. Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 104 (1959): 38, file:///C:/Users/jesus/Downloads/REP\_104\_039%20(1).pdf

Luego entonces, tendríamos que optar por una postura contraria a la de Horn, y otros tantos, y sostener dos replicas. Primero, los *arcana imperii* no surgieron como una versión laica del “mysterium” sino que, inversamente, éste último implica una sacralización de los *arcana imperii*, originando un nuevo modelo de encriptación de los saberes políticos: los *arcana ecclesiae*.<sup>131</sup> Segundo, el carácter laico de los *arcana imperii*, como ya vimos en el inciso anterior, es solo parcial. Sobre ello, aquí apuntaremos cómo la esfera del poder ha sido constantemente enaltecida, “divinizada”, a lo largo de la historia, tanto antes como después de los *arcana ecclesiae*.

Dicho lo anterior, el orden de los *modelos del secreto* o *Maquinarias del poder invisible* es el siguiente: primero, el filósofo-rey de Platón; segundo, los *arcana imperii* de Tácito; tercero, los *arcana ecclesiae*; cuarto, los *arcana imperii* (tacitistas siglo XVI-XVII), no exento de reminiscencia teológica; quinto, la razón de Estado. Con lo anterior clarificamos que nuestra esquematización histórica no es categórica, tajante, y lejos de pretender una periodización absoluta busca atenerse a la complejidad del desarrollo histórico.

Para zanjar nuestra delimitación cronológica, recordemos que el cristianismo se posiciona como la religión de Estado desde el siglo IV.<sup>132</sup> Por tanto, podemos ubicar a los *arcana ecclesiae* entre tal fecha y hasta inicios del siglo XVI, donde una serie autores, como Maquiavelo, pugnaron por racionalizar el ejercicio del poder y supeditarlos a una nueva razón, la razón de Estado.

Hecha tal notación introductoria, dividiremos nuestra exposición en seis partes: 1) *el derecho divino de los reyes*; 2) *el misticismo de la Edad Media*; 3) *la tendencia a divinizar el poder*; 4) *la idea del “Mysterium”*; 5) *los arcana ecclesiae como Maquinaria del poder invisible*, y 6) *el fin de los arcana ecclesiae*.

---

<sup>131</sup> Aquí acierta Rodríguez Zepeda cuando dice que a tales se les pueden considerar como “una prolongación del *arcana imperii*, aunque con características agregadas o propias”. *Sensibilización...*, 19.

<sup>132</sup> Gilabert, *El imperio...*, 75.

A decir de John Figgis, podemos definir a la doctrina del derecho divino desde cuatro principios: 1) *La monarquía es una institución divina*; 2) *El derecho hereditario es irrevocable*; 3) *Los reyes son responsables solo ante Dios* y 4) *La no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas*.<sup>133</sup>

Los *arcana ecclesiae* adquieren sustento a partir de dicha doctrina. Ésta, que predominó durante el Medioevo, refiere que cualquier poder, temporal o espiritual, provenía de Dios. Como refiere Isidro de Sevilla (550-636) en sus *Sentencias* (quien según Bobbio resume el pensamiento cristiano de los primeros siglos): “la pena de la servidumbre fue declarada al género humano por el pecado del primer hombre”. El humano es incapaz de dominar sus instintos. Por tanto, Él, para evitar la catástrofe, diferenció a los hombres, “*estableciendo que unos fuesen siervos y otros amos*, de manera que el arbitrio de actuar mal de los siervos sea detenido por la potestad de quien domina”.<sup>134</sup> Así, la diferenciación entre reyes y súbditos es voluntad divina.

Uno de los planteamientos que sustenta el derecho divino es la teoría de *los dos cuerpos del rey*, que refuerza por qué y cómo unos, y no otros, tienen el derecho a gobernar. En síntesis: refiere que en el rey habitan dos cuerpos: “uno es el *cuerpo natural*, que es mortal, débil e imperfecto; y el otro es el justo, infalible, omnisciente e inmortal *cuerpo político*”.<sup>135</sup> Tal teoría, como señala Ernest Kantorowicz, “refleja la duplicación de naturalezas de Cristo”: una física y otra divina; una mortal y otra eterna. A partir de ello, también es posible la dualidad corporal en el rey, toda vez que éste funge como “el personificador de Cristo en la tierra”.<sup>136</sup>

La idea de que en el rey coexistieran *dos cuerpos* simultáneamente tenía complicaciones: era “fácil de comprender, pero difícil de concretar”. Requería que las gentes creyeran lo imposible: “Era un gran reto para la lógica y al sentido común

---

<sup>133</sup> John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes. Y tres ensayos adicionales*. Trad. por Edmundo O’Gorman (México: Fondo de Cultura Económica, 1970), 16.

<sup>134</sup> Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 58.

<sup>135</sup> Gilabert, *El imperio...*, 82.

<sup>136</sup> Citado en: *Ibid.*, 83.



esclarecer como un rey inmortal se moría; cómo un menor de edad podía ser omniscio; cómo un rey, de carne y hueso, era ubicuo”.<sup>137</sup>

Empero, contrario a lo que pudiera pensarse desde los ojos de la modernidad, el contexto de aquel momento no sólo toleró, sino que defendió tal creencia. La fuerza de la doctrina provenía, más que de su sentido lógico, de un entorno que le cobijó y demandó: sobre lo primero, porque el medioevo “era proclive tanto para los temores proféticos como para las esperanzas escatológicas. La imaginación popular estaba llena de malos presagios y esperanzas aladas”<sup>138</sup>; sobre lo segundo, porque la profunda y extensa aceptación de que fue objeto dicha doctrina devenía de una necesidad con dos dimensiones: por un lado, individual, la de poseer una explicación sobre la propia existencia y el lugar que se ocupaba en el mundo; por otro, política, al fungir como pilar organizativo de la sociedad y como fuente de legitimación del poder. Así, el medioevo es, políticamente, una época de guerras encubiertas de espiritualidad; de misticismo y necesidad.

No estamos, entonces, ante un planteamiento teórico de escritorio, donde un tratadista arguye metáforas para justificar cierta arquitectura del poder, ni ante conjeturas clericales que encuentran eco y legitimación sólo al interior de la institución religiosa. Por el contrario, el derecho divino era “esencialmente una teoría popular, proclamada desde el púlpito, pregonada en la plaza pública y defendida en el campo de batalla”<sup>139</sup>, de ahí que procediese más “de una necesidad práctica que de la actividad intelectual”.<sup>140</sup>

La doctrina del derecho divino pertenece a una edad donde “no solamente la religión, sino la teología y la política se encuentran inextricablemente confundidas, y en la que, hasta para fines utilitarios, era forzoso encontrar un fundamento religioso si se pretendía tener aceptación”.<sup>141</sup> De ahí que, y como refiere

---

<sup>137</sup> *Ídem.*, 82.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>139</sup> Figgis, *El derecho...*, 14.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 20.

Kantorowicz, incluso “los juristas de todas las ramas del Derecho aplicaban libremente y sin escrúpulos o inhibiciones, símiles y metáforas teológicas cuando exponían sus puntos de vista en glosas y opiniones legales”.<sup>142</sup>

Hay una razón más que explica la potente asimilación: la inercia histórica, es decir, *la tendencia a divinizar el poder y el conocimiento*. Figgis demuestra como la doctrina del derecho divino absorbió, heredó y se nutrió de conceptos que le antecedieron: “la santidad del *medecine-man*, el carácter sacerdotal de la realeza primitiva, la divinidad de los emperadores romanos y quizá la naturaleza sagrada del poder tribunicio”.<sup>143</sup>

No es objeto de este texto describir cada uno de los precursores constitutivos del derecho divino, sino retomar las conclusiones de Figgis para remarcar nuestro punto: la concepción de un saber divinizado no es exclusiva de los *arcana ecclesiae*. El componente “divino” en el duo poder-saber ha estado presente a lo largo de la historia. Y es que, “según parece, en casi todas las tribus primitivas la persona del jefe ha sido adornada de ciertos atributos de santidad”.<sup>144</sup> En la Antigüedad, por ejemplo: “Estado e Iglesia, grupo político y grupo cultural habían constituido una unidad inseparable”.<sup>145</sup> De tal suerte, “Ya sea de un modo u otro, desde la más remota antigüedad se ha creído en la santidad de los reyes”.<sup>146</sup>

Luego entonces, la búsqueda de un poder y saber divinizados no puede constreñirse sólo bajo las coordenadas del “mysterium” religioso (un conocimiento *trascendental*, incognoscible), sino que, además, debe considerar las percepciones sociales que enaltecen tanto al sujeto del poder como al conocimiento que los caracteriza.

La sacralización del conocimiento tampoco es una característica exclusiva del cristianismo. En Platón, por ejemplo, y a decir de Kelsen, la idea del Bien absoluto

---

<sup>142</sup> Kantorowicz, “Secretos de Estado”, 39.

<sup>143</sup> Figgis, *El derecho ...*, 198.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>145</sup> Heller, *Teoría...*, 167.

<sup>146</sup> Figgis, *El derecho...*, 25.

desempeña el mismo papel que la idea de Dios en cualquier religión pues brinda el parámetro para delimitar lo bueno y lo malo.<sup>147</sup> No sólo eso, la descripción del Bien absoluto que hace Platón resulta muy semejante al “mysterium”, en tanto que sugiere que se trata de un conocimiento *incognoscible* e *impronunciable*: sobre lo primero, porque en sus *Diálogos* afirma que “la idea del Bien absoluto está más allá de todo conocimiento racional, o sea más allá de todo razonamiento”; sobre lo segundo, pues el clásico sostiene, a decir de Kelsen, que:

no puede existir una definición del bien absoluto sino tan sólo una especie de visión del mundo y que esa visión se hace efectiva en forma de vivencia mística que logran sólo aquellos que gozan de la gracia divina; además, es imposible describir con palabras a esta visión mística, es decir, el bien absoluto... [con ello] La justicia es un secreto que Dios confía a muy pocos elegidos y que no deja nunca de ser tal pues no puede ser transmitido a los demás.<sup>148</sup>

Así, y ya desde la Antigüedad, vemos como el binomio poder-conocimiento, o el saber propio de los poderosos, poseía un carácter providencial. Luego, con el advenimiento del cristianismo, “se renueva con vigor y de modo más perdurable la idea de que la obediencia es una prescripción divina”. Tal supuesto, además, fue reforzado por las apologías de casos emblemáticos: “El origen divino del rey David; el carácter misterioso del sacerdote-rey Melquisedec, y los mandatos expresos de San Pedro y San Pablo”.<sup>149</sup>

Luego entonces, si el poder tiende a la elevación teológica, y dado el referido contexto permisivo al misticismo, resulta entendible que la doctrina del derecho divino penetrase profundamente en el imaginario social. Una forma clara de resumirlo es afirmar que “con el transcurso del tiempo, la creencia del rey dios cedió a la del origen divino del rey”.<sup>150</sup> En ese sentido, las palabras de Dostoievski son muy ilustrativas: “Mire bien que no es la iglesia la que se convierte en Estado... Por

---

<sup>147</sup> Hans Kelsen, *¿Qué es la justicia?* Trad. por Ernesto Garzón Valdés (México: Fontamara, 2002), 40.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>149</sup> Figgis, *El derecho ...*, 26.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 25.

el contrario, es el Estado el que se convierte en Iglesia, que se eleva hasta ella y se transforma en una iglesia sobre la tierra entera”.<sup>151</sup>

Tal proclividad no es un secreto y ha sido profusamente aprovechada en la historia, pues como refiere Goebbels: “La vegetativa tendencia a lo místico hay que reconocer que existe. No servirnos de ella sería una necesidad”.<sup>152</sup> En síntesis, la tendencia a divinizar tanto al sujeto como a los conocimientos del poder no nacen con los *arcana ecclesiae*, ni, tampoco, morirán tras su desaparición (como expondremos al final de este capítulo). Ergo, dichas características no pueden considerarse ni una novedad ni un componente exclusivo de los *arcana ecclesiae*.

Una vez aclarado en que se asemejan dichos *arcanos* a los modelos previos, es preciso apuntar cuál es su particularidad o elemento distintivo. Para ello, revisemos el significado concreto de su núcleo conceptual: *El Mysterium*. Ésta es la palabra latina que nos ayuda a entender mejor a los *arcana ecclesiae*, y ya no sólo el *arcanum*. Pues mientras la segunda refiere a un saber sibilino, enigmático, el “mysterium” se diferencia por llevar el esoterismo a un nivel más alto, donde lo oculto resulta *incognoscible*, *impronunciable* y sólo accesible, dado su carácter *divino*, por medio de la *revelación*. Describamos cada una de estas características.

Los *arcana ecclesiae*, como afirma Ernst Kantorowicz, “son un concepto teológico” que se construye a partir de “la santidad del soberano como corpus mysticum sobrenatural e inmortal”,<sup>153</sup> lo que se expresa en la ya referida teoría de *los dos cuerpos del rey*. Tal planteamiento permite afirmar que en el soberano se albergan dos concepciones: la individual, producto de las capacidades y experiencias propias del rey, y la divina: “la razón eclesiástica o teológica”, misma que es “inescrutable para los mortales por estar anidada en la naturaleza misma de Dios”.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov* (Madrid: Credsa, 1972), 94.

<sup>152</sup> Pedro Baños, *Así se domina el mundo. Desvelando las claves del poder mundial* (Barcelona: Planeta, 2017), 316.

<sup>153</sup> Horn, “Logics of Political Secrecy”, 108.

<sup>154</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 17.

Así, la composición divina de los *arcana ecclesiae* conlleva la imposibilidad de penetrar en sus secretos. Y es que, por definición: lo trascendente carece de transparencia.<sup>155</sup> El “mirar” a Dios sería un contrasentido, pues supondría la comunión de dos nociones antagónicas: no tiene lugar lo que está en todos lados; no se puede asir lo inasible; no se puede ver lo que, como Dios, carece de *rostrum*. De ahí que este modelo de opacidad le brinde a la autoridad política “su forma más auténtica”, pues el poder “siempre ha sido concebido a imagen y semejanza de Dios, que es omnipotente precisamente porque es el omnividente invisible”.<sup>156</sup>

El arquetipo ideal del gobernante autocrático, entonces, se asemeja al Dios cristiano: en ambos está la vocación de verlo todo sin ser vistos. La doctrina del derecho divino no hizo más que llevar la analogía a sus últimas consecuencias: darle al hombre la etérea justificación para invisibilizar sus razones y el sacro permiso para indagar en cualesquiera de los rincones. Hay, con ello, *una doble encriptación del saber*: la del conocimiento político en sí, y la de una ejecución invisible del poder: del soberano no se saben ni sus cómo ni sus porqués.

Empero, se trata de una doble encriptación legítimamente opaca, porque la ausencia de transparencia de estos *arcana* no se da por la malicia de un ser Supremo, sino, más bien, por “la insuficiencia de la mente humana para percibir su grandeza”.<sup>157</sup> Este matiz es importante porque libera al secreto de cualquier percepción negativa. Es decir, este modelo no supone entes políticos recelosos, que ocultan saberes deliberadamente, pues lo oculto lo está ya por sus propias características y por la fuente de la que emana. La opacidad es, entonces, una condición divina y no una construcción humana.

Acceder al mundo de las Ideas de Platón era posible, difícil, tardado y excepcional, pero posible. En este caso, el conocer y entender a Dios, origen de todo conocimiento, está fuera del alcance de cualquier mortal. Su Misterio, tan grande e incomparable, no es franqueable ni por el más devoto ni por el más perspicaz. No

---

<sup>155</sup> Han, *La sociedad...*, 27.

<sup>156</sup> Bobbio, citado en Fernández Santillán, *Norberto Bobbio...*, 295.

<sup>157</sup> Otón, *Misterio...*, 44.

podría ser de otra manera: ¿cómo comprender algo que está fuera de todo ejercicio de comparación? Dios no tiene sinónimo, ni símil, ni espejo, ni cercanía: nada se le parece ni nada es lo suficientemente poderoso para ser su opuesto, ni Satanás, quien fue por Él derrotado. Dios escapa a toda estrategia de asimilación, de ahí su Misterio. Como dice el profeta Isaías: “¿Quién midió los mares con el cuenco de la mano y a palmos la dimensión de los cielos? [...] ¿Con quién asemejaréis a Dios? ¿Qué imagen vais a contraponerle?” (Is 40,12-18). O como se lee en el Nuevo Testamento: “¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! ¿Quién conoce el pensamiento de Dios? ¿Quién fue su consejero?” (Rm 11,33-34).

Otra forma de explicar la inescrutabilidad divina nos la da Pedro Castela, en la *Visión de lo invisible*, cuando sostiene que la imposibilidad de ver a Dios no deviene de su ausencia u oscuridad, sino que, al contrario, es consecuencia de su omnipresencia, de su excesiva claridad, de “su presencia masiva, su evidencia rendida, su discurso continuo, su brillantez rutilante. No vemos a Dios por exceso de luz. No percibimos su presencia por falta de distancia”<sup>158</sup> (esta idea nos da pauta para pensar a la *opacidad* como una consecuencia del *exceso de transparencia*, planteamiento que retomaremos, eximido de sentido teológico, en el capítulo *La opacidad como fuerza gravitacional*).

Sea cual sea la causa de la opacidad divina, el punto es que estamos ante un conocimiento *incognoscible*, inescrutable, tal como lo es Dios. De ahí que el “Mysterium” que alberga los *arcana ecclesiae* no pueda ser sino “insondable y aurático”.<sup>159</sup>

El saber incognoscible tiene otra implicación: es también *impronunciable*. Por tanto, al menos en el lenguaje terrenal, humano, el conocimiento divino resulta incomunicable, intransferible: el soberano no puede compartir el santo conocimiento depositado en él. Pues como refiere Rudolf Otto, ese es precisamente uno de los significados concretos del “Misterio”: “aquello que no es público, lo que no se

---

<sup>158</sup> Citado en *Ibid.*, 95.

<sup>159</sup> Horn, “Logics of Political Secrecy”, 108.

concibe ni entiende, lo que no es cotidiano ni familiar, lo que no se puede denominar ni caracterizar solo con la palabra”.<sup>160</sup>

Si esto es así, si el saber divino que se usa para gobernar es incognoscible e impronunciable ¿cómo logran los reyes acceder a los designios de Dios? La respuesta está en otro concepto teológico: la *revelación*. Tal es una “experiencia”, donde se clarifica la voluntad y el conocimiento Verdadero. Sólo por medio de dicha revelación es posible vencer la *Nube del no-saber*, esto es: la ignorancia terrenal, que imposibilita a los humanos el comprender el lenguaje de Dios, su deseos y caminos. La revelación se convierte en una suerte de ventana que deja entrar la luz divina y, con ella, a la Verdad y Voluntad suprema:

Entonces quizá pueda tocarte con un rayo de su divina luz que atravesará la nube del no-saber que está entre él y tú. Te permitirá vislumbrar algo de los secretos inefables de su divina sabiduría y tu afecto parecerá arder con su amor. No sé decir más, ya que la experiencia va mucho más allá de las palabras. Aun cuando quisiera decir más, no podría hacerlo.<sup>161</sup>

Así, aunque estos *arcana* sean incomunicables ello no significa que no puedan ser entendidos, al menos en su esencia. La contradicción sólo es aparente, porque si bien este *arcana* no puede verbalizarse, sí logra *revelarse* a través de metáforas, vivencias, señales. Aún con ello, quienes fueron objeto de dicha revelación sólo pueden describirla de manera parcial y son incapaces de tener claridad de su total magnificencia. Aspiran a “traducir” el *mensaje* que Dios les disponga, pero no pueden asirlo a cabalidad: lo divino está fuera de una comprensión absoluta. A Él, sólo es posible aproximarse; el *desconocido-Dios*, como diría Nietzsche, es tan inmenso que el solo hecho de “mirarlo” significaría la muerte. Por eso, cuando Moisés pidió ver el rostro de Dios obtuvo como respuesta: “no puede verme el hombre y seguir viviendo” (Ex 33,22).

Resumiendo: la idea del “Misterio”, amparada en la doctrina del derecho divino, no es más que una justificación de la opacidad del poder; la “revelación”, su coartada.

---

<sup>160</sup> Otón, *Misterio...*, 31.

<sup>161</sup> Dionisio Areopagita, citado en *Ibid.*, 94.

Con ello, se habilita la piedra angular de nuestra *Maquinaria* (pues tal da cause al resto de sus características): *justificar el monopolio del saber político*. Expongamos cómo es que este modelo materializa el resto sus funciones.

La primera consecuencia de dicho monopolio es que permite *legítimar las acciones cualesquiera de los gobernantes*. Pues, retomando los principios uno y dos de Figgis (*La monarquía es una institución divina y el derecho hereditario es irrevocable*), y amparados tanto en el “Mysterium” como en la *revelación*, las decisiones que tome el soberano adquieren el carácter de legítimas. ¿Si los actos de los reyes les han sido instruidos desde el mismísimo Dios, por qué habrían de oponerse los indignos súbditos? Como dijimos, sólo Dios sabe el porqué de sus solicitudes; aunque éstas puedan parecer crueles, no queda más que obedecer. Tanto la ciega obediencia como la crueldad de Dios están constatadas en la Biblia, aunque hoy día lo segundo sea poco popular.<sup>162</sup>

La prerrogativa que brinda la legítima opacidad permite decidir desde sí y sin contrapesos, sin replicas. Pero si el actuar del soberano se hace público, éste puede ampararse en los designios divinos: el respaldo religioso justifica la vileza. Los hombres que cometieron el pecado original, que desobedecieron las leyes del señor, no están libres de actuar con tropelías, por ende, los siervos selectos para gobernar están autorizados para imponerse y evitar que la maldad humana destruya el mundo. Al respecto, Bobbio nos expone el planteamiento de Isidro de Sevilla: “¿si nadie tuviese terror quién impediría el mal? Por esto son elegidos príncipes y reyes,

---

<sup>162</sup> Sobre la posibilidad de que Dios pueda actuar despiadadamente, los ejemplos son tan numerosos como sanguinarios. En *Jueces*, unos niños se burlan de Eliseo, quien va en camino a Betel (la casa de Dios). Éste, humillado y furioso, los maldice en el nombre de Jehová. Y en ese momento: “salieron dos osos del monte, y despedazaron de ellos a cuarenta y dos muchachos” (2, 23-24). En el mismo libro, se lee cómo Dios le da poderes a Sansón para matar inocentes, para que pueda despojarles de sus ropas. Todo ello porque Sansón le apostó a 30 hombres que no podrían descifrar cierto acertijo. Sansón perdió, y debía pagarles con 30 prendas: “Entonces el Espíritu del SEÑOR vino sobre él con gran poder, y descendió a Ascalón y mató a treinta de ellos y tomando sus despojos, dio las mudas de ropa a los que habían declarado el enigma. Y ardiendo en ira, subió a la casa de su padre” (14,1-19).

Sobre la ciega obediencia, en *Hebreos* se lee: “Obedeced a vuestros pastores, y sujetaos a ellos; porque ellos velan por vuestras almas, como quienes han de dar cuenta; para que lo hagan con alegría, y no quejándose, porque eso no os es provechoso”(13, 17).



para que con el *terror* salven del mal a sus pueblos y en virtud de las leyes *obliguen a vivir con rectitud*".<sup>163</sup>

En síntesis, actuar en las sombras y en el nombre de Dios aumentan y encrudecen el ejercicio del poder. Aunado a ello, si se legitima un ejercicio del poder, ya cruel ya despiadado, bajo la óptica de que "la razón de ser del Estado es la maldad humana" y que "los gobernantes no pueden regirse mas que con el terror"<sup>164</sup>, se activa, en suma, la tercera función de nuestra *Maquinaria: la discrecionalidad del poder*.

La compleja racionalidad teológica da pauta a una atroz dominación. No es un hecho inusual: "la historia de las religiones nos proporciona numerosos ejemplos de manipulaciones que, en nombre de la impenetrabilidad del Misterio, han tolerado una opacidad que justificaba intereses ilegítimos e inconfesables."<sup>165</sup> Aún más, es posible que en este modelo el abuso haya sido defendido incluso por las víctimas, dada la profunda aceptación de la doctrina en la Edad Media. Pues, como refiere Marvin Harris: "la sumisión depende de la capacidad, por parte de los sometidos, de torcer, encubrir y negar con ficciones los hechos que explicarían la condición adversa de su propia existencia".<sup>166</sup> Una sociedad dominada por la compleja *ilusión ideológica*<sup>167</sup> del cristianismo de aquel tiempo, que además pregonaba incisivamente el deber de la obediencia,<sup>168</sup> no puede sino atenerse a una cruel subordinación.

Así fue como un entorno dominado por la religión, delimitó el actuar político tanto de súbditos como de gobernantes. Ya no se trata, como en los *arcana imperii* o en el filósofo-rey, de una información existente pero que se muestra difícil de franquear dada su complejidad, sino más bien de una *relación* entre quienes dicen "saber" los *arcanos* y quienes les "creen" dicha posesión; entre unos que tienen fe en que "los

---

<sup>163</sup> Bobbio, *La teoría...*, 58.

<sup>164</sup> *Ídem*.

<sup>165</sup> Otón, *Misterio...*, 48.

<sup>166</sup> Citado en: Gilabert, *El imperio...*, 44.

<sup>167</sup> Edgar Morin, *El método I. La naturaleza de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1992), 513.

<sup>168</sup> Figgis, *El derecho...*, 198.

otros saben”. La relación de poder se moldea sobre un conocimiento inexistente, improbable, pero que, al aludirse como real, define la estructura social.<sup>169</sup>

Bajo ese efecto, el “Mysterium” define al Estado como “una figura jurídica que real y virtualmente pide fe y sumisión” a manos de “un poder indiscutible y legítimo”.<sup>170</sup> Así, el gobernante autócrata instrumentaliza la Fe para “imponer de manera indiscutible sus opiniones”.<sup>171</sup> De esta forma, los *arcana ecclesiae* abolen “todo requisito de explicación racional sobre la fundamentación del poder”.<sup>172</sup> De tal suerte, se logra otra función de nuestra *Maquinaria: Exentar al gobernante de dar explicaciones sobre sus acciones*,<sup>173</sup> pues, recordando el principio tercero del derecho divino: *Los reyes son responsables solo ante Dios*.

Así, y si la razón teológica es inconfesable, sólo el soberano puede entender el porqué de sus acciones. Cualquier ejercicio de justificación ante los súbditos resulta innecesario, pueril, inútil; el desconocimiento político es una prescripción sagrada. Porque aquí, a diferencia de los modelos anteriores, la ignorancia del saber político no es a causa de un pueblo ignorante e incapaz, que contrasta con una elite que le

---

<sup>169</sup> Al respecto conviene recordar a Derrida, quien observó que en las sociedades contemporáneas, efervescentes por el anhelo de transparencia, cualquier sospecha de informaciones ocultas produce lo que llamó como *efecto secreto*. Dicho efecto se produce tan sólo por la “creencia” de que existe algo deliberadamente oculto. Dicho efecto se produce tan sólo por la “creencia” en la existencia de un secreto. Importa poco si realmente se esconde algo o no, mientras dicha sospecha esté presente, las sociedades actuarán bajo la convicción de que hay algo, usualmente vergonzoso y truculento, en las sombras del aparato gubernamental. De ahí que dicho *efecto* puede tener, incluso, un impacto mayor que un secreto real.

Bajo esa lógica, aunque Derrida no se refiera a los *arcana ecclesiae* sino a la sociedad moderna, podemos hablar de la presencia de tal efecto en este modelo de opacidad. La diferencia estaría en el tipo de efecto: los *arcana ecclesiae* se asimilan como positivos, pues fueron aceptados y reconocidos como legítimos, al grado de fungir como molde de la arquitectura social y de la distribución del poder; el efecto de la actualidad, por el contrario, es contraproducente: merma la credibilidad institucional y el vínculo sociedad-gobierno. Horn, “Logics of Political Secrecy”, 108.

<sup>170</sup> Gilabert, *El imperio...*, 81.

<sup>171</sup> Otón, *Misterio...*, 47.

<sup>172</sup> Bobbio, citado en Fernández Santillán, *Norberto Bobbio...*, 301.

<sup>173</sup> Esto se acentúa conforme “el discurso oficial se desplaza de arriba abajo”. Los cercanos al poder o hasta los representantes parlamentarios merecen una explicación de su exclusión informativa, pero conforme se desciende en la estructura social tal defensa de lo opaco se vuelve prescindible. *Ídem*.

rebasa en aptitudes y habilidades, sino que deviene, sencillamente, de no ser elegidos por Dios.

El cuarto principio que nos expone Figgis, dicta que *La no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas*. Se obliga a la obediencia, mas que por mandato divino, por piedad, para evitar que los instintos dominen al humano: “Cuando Dios nota que a algunos hombres no les viene bien la libertad, misericordiosamente les impone la esclavitud”.<sup>174</sup> Ello da causa a otra función de nuestra *Maquinaria: anular la posibilidad de réplica del ciudadano*. Se trata de una triple anulación. Primero, por consecuencia de su ignorancia, misma que fue elección de Dios y secundan en la tierra: ¿si Dios no ha elegido al vulgo para depositar en ellos la Verdad, por qué habría de actuar diferente la Iglesia? De ahí que “el pensamiento medieval no admite acceso de los hombres comunes y corrientes a las verdades reveladas por la fe”.<sup>175</sup> Segundo, el súbdito, al desconocer las *incomunicables* razones divinas, no puede renegar al soberano, ni exigirle explicaciones. Al contrario, para no rehuir de la brújula celeste, debe depositar su confianza en aquellos predilectos, dignos de ser el puente de lo divino. Después de todo: ¿si Dios ya ha confiado en ellos, por qué no habrían de hacerlo también los súbditos? No se trata sólo de resignarse a un no- saber sino a la cristiana obligación de someterse y doblegarse al rey. Tercero, una posible insurrección no sería una afrenta sólo ante el poder sino ante Dios mismo; tal protesta no supondría sólo un delito sino, y peor aún: un pecado. De esta forma, “la divinización de la autoridad la protege de la furia de los rebeldes”.<sup>176</sup>

Todos los puntos hasta ahora esbozados conducen a una arquitectura estatal socialmente excluyente: al resguardar las razones del soberano en el clero y la realeza, el pueblo se aleja no sólo de la esfera sino del ejercicio del poder. El súbdito está anclado, por su falta de conocimiento providencial, al sitio que le vio nacer. Con el rey sucede lo mismo pues, como afirma Figgis, tiene un *derecho de sucesión hereditaria irrevocable*: su posición social se ha definido ya desde la cuna, al poseer

---

<sup>174</sup> Bobbio, *La teoría...*, 58.

<sup>175</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 18.

<sup>176</sup> Otón, *Misterio...*, 42.

la sangre predilecta por Dios. Se construye, entonces, una estructura inamovible, que encuentra su rigidez a partir de justificarse como depositarios de lo divino y, con ello, del dominio de los *arcana ecclesiae*. Se cumple, así, otra función de nuestra *Maquinaria: determinar la organización social*.

La distribución del poder es voluntad divina. La autoridad del rey emana de elementos ajenos a él. El deber de la obediencia deviene de su encargo “y no de la persona”. El segundo cuerpo del rey posibilita su posición privilegiada. La estratificación social se predetermina teológicamente: en él rey, “la cabeza”, está la facultad de pensar, ordenar, dirigir; el vulgo, equivalente a “los sistemas orgánicos menos privilegiados, como las vísceras y el sexo”,<sup>177</sup> tiene funcionalidades netamente operatorias en el reino. En síntesis, en el medioevo se escalonó a los grupos sociales según su lugar preestablecido, a partir de una lectura del designio divino, “siempre interpretado por la jerarquía religiosa”.<sup>178</sup>

La doctrina del derecho divino, y con ella los *arcana ecclesiae*, perderán su hegemonía cuando dos nuevas lógicas entren en escena, ambas inauguradas al inicio del siglo XVI. Por un lado, la razón de Estado, encausada por Maquiavelo, que separó la fe del poder político; por otro lado, de la mano de Erasmo de Rotterdam, la llamada *literatura del príncipe cristiano* que pugnó por racionalizar y limitar al soberano a partir de los textos religiosos.

Sobre la razón de Estado, tendrá en *El Príncipe* de Maquiavelo (1513) su primer gran promotor. Tal obra marcará la pauta para la ciencia política y sustentará las directrices del *arte de gobernar*, alejándose de la moral y el bien particular de los súbditos en el afán supeditarlo al bien del Estado (y el soberano). En un polo opuesto, estarán los posicionamientos de Erasmo de Rotterdam (y compañía), quien publicará *La educación del príncipe cristiano* en 1516, aludiendo a que el

---

<sup>177</sup> Gilabert, *El imperio...*, 83.

<sup>178</sup> Rodríguez, “Estado y Transparencia”, 18.

deber de éste no es su propio provecho sino el bien y felicidad de la comunidad, para lo cual la moral, cristiana por supuesto, debe ser la guía de su gobierno.

Para Erasmo las directrices políticas no pueden fundamentarse más en las “revelaciones”. Por el contrario, sostiene que el príncipe, para llevar a cabo su función, debe adquirir conocimientos particulares, producto de una larga y profunda instrucción. El símil con el modelo de filósofo rey es contundente pues, al igual que Platón, presenta a la sabiduría como la característica más importante que debe desarrollar el príncipe: “cuanto más sabio sea mayor será la felicidad de la república”, dice Erasmo.<sup>179</sup> No resulta extraño que toda la introducción de *Educación del príncipe cristiano* sea una oda a la sabiduría:

[...] es algo eximio por naturaleza [...] Aristóteles opina que no hay tipo de sabiduría más excelente que aquella que enseña a formar al príncipe [...] Jenofonte... considera que, gobernar a hombres libres y que se avienen voluntariamente a ser gobernados, está por encima del hombre y, sin duda, es algo divino. Ésta, evidentemente, es aquella sabiduría que los príncipes deben intentar obtener [...] Platón en ninguna otra cosa muestra más diligencia que en formar guardianes para su república y quiere que éstos aventajen a los demás no en riquezas, no en joyas, no en su modo de vestir, no en las imágenes de sus antepasados, no en su escolta, sino en su sabiduría.<sup>180</sup>

Erasmo lo que pretende “no es tanto formar un príncipe sino un filósofo”. De ahí que los tome por sinónimos y se refiera a ellos indistintamente.<sup>181</sup> Su pretensión es un filósofo que no sólo se forme desde la escolástica, con base en las sagradas escrituras, sino que, y como se observa en el párrafo citado, retome la filosofía del mundo antiguo.

Por último, al principio de este texto advertimos que la sacralización del poder es previa a los *arcana ecclesiae*. Ahora, corresponde señalar que luego de la idea del

---

<sup>179</sup> Pedro Jiménez Guijarro, estudio preliminar a *Educación del príncipe cristiano*, de Erasmo de Rotterdam. Trad. por Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín (Madrid: Tecnos, 1996), XV.

<sup>180</sup> Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*. Trad. por Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín (Madrid: Tecnos, 1996), 3-4.

<sup>181</sup> Jiménez, estudio preliminar..., XVI.

“Mysterium”, la tendencia a divinizar el poder también se presentó posteriormente a dichos *arcanos* y se mantuvo desde el siglo XVI e incluso hasta nuestros días. Bobbio cita a Claude de Seyssel -*La grand Monarchie de France* (1519) que, a decir del italiano, representa uno de los textos “más autorizados para reconstruir el pensamiento político francés de la época de la monarquía absoluta”-, quien denota como la idea de Dios sigue marcando la pauta en el ejercicio del poder. De tal texto nos interesa resaltar como el poder se ejerce desde el ejemplo de Cristo: “el rey tiene necesidad de servirse de tres consejos, como Cristo que podía contar con tres círculos de seguidores, los setenta y dos discípulos, los doce apóstoles, y los tres más cercanos, san Pedro, san Juan y san Jacobo. De estos tres consejos el último es el Consejo secreto, compuesto por no más de tres o cuatro personas”.<sup>182</sup>

Como dijimos, la escolástica invadía todas las esferas del reino. De ahí que el misticismo que le es propio llegará a los pensadores de la temprana modernidad, que buscarán explicaciones de lo real no sin un telón de fondo libre de mística. Por ejemplo, los juristas de aquel tiempo:

trabajaron en la constitución política como si fuera un dogma: del precepto y la regla emanarían las formas de transmisión del poder, el lenguaje especializado del Estado, la justicia social, la ciudadanía obediente, el arraigo de las sanciones, las garantías civiles y los poderes extraordinarios. Habría que creer en la imagen y en la magia estatales, pues el Estado se erige como una doble amenaza (física y simbólica) para nutrir el orden político y el psíquico.”<sup>183</sup>

Bobbio recupera un texto llamado “Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento prohibido en los siglos XVI y XVII”, de Carlos Ginzburg, donde se exponen tres tipos de *arcana* que cohabitan en dicho lapso temporal: los *arcana Dei*, análogos a nuestros *ecclesiae*, los *arcana naturae* y los *arcana imperii*. La intromisión a cualesquiera de dichos *arcanos* suponía castigos. Ante la inminente victoria del racionalismo, Ginzburg refiere que el cardenal Sforza Pallavicino reconoció que:

---

<sup>182</sup> Bobbio, *El futuro...*, 73-74.

<sup>183</sup> Gilabert, *El imperio...*, 84.

era válido escudriñar los secretos de la naturaleza porque las leyes naturales eran pocas, simples e inviolables; pero no admitió que lo que valía para los secretos de la naturaleza valiese igualmente para los secretos de Dios y el poder, considerando que era un acto temerario quebrantar lo inescrutable de la voluntad del soberano a semejanza de la de Dios.<sup>184</sup>

Ya en el siglo XVII, Jacobo I de Inglaterra también defendió el no someterse al escrutinio del Parlamento bajo el argumento de la existencia de un “misterio de Estado” solo comprensible para él y los reyes sacerdotes “que, como dioses terrenales, administran el gobierno”.<sup>185</sup>

En la actualidad, el mundo no está exento del binomio religión-política. El islam es buena prueba de ello, pues postula los métodos de organización social y las formas de conducta en todas las esferas humanas. De ahí que José Javier Esparza afirme que el islam, además de una fe, es “también un proyecto político”.<sup>186</sup> En ese sentido, no resulta tan aventurada la tesis de Freud, quien anticipa la sustitución de la fe por otro sistema de creencias análogo: “Si se pretende eliminar la religión de la cultura europea, sólo se podrá conseguir mediante otro sistema de doctrinas, que, desde el comienzo mismo, cobraría todos los caracteres psicológicos de la religión, su misma sacralidad, rigidez e intolerancia, y que para preservarse dictaría la misma prohibición del pensar”.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Bobbio, citado en José Fernández Santillán, *Norberto Bobbio...*, 299.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 301.

<sup>186</sup> Baños, *Así se domina...*, 209.

<sup>187</sup> Citado en *ídem*.

## 2.4. La razón de Estado

Kilpatrick fue ultimado en un teatro, pero de teatro hizo también la entera ciudad [...] He aquí lo acontecido: [...] El país estaba maduro para la rebelión; algo, sin embargo, fallaba siempre: algún traidor había en el conclave [...] el traidor era el mismo Kilpatrick [y por ello lo] condenaron a muerte [mas este] imploró que su castigo no perjudicara a la patria [...] Irlanda [le] idolatraba [...] la más tenue sospecha de su vileza hubiera comprometido la rebelión [se propuso entonces que] muriera a manos de un desconocido, en circunstancias deliberadamente dramáticas, que se grabaran en la imaginación popular y que apresuraran la rebelión [...] Centenares de actores colaboraron [...] Las cosas que dijeron e hicieron perduran en los libros de historia, en la memoria apasionada de Irlanda...

*Tema del traidor y el héroe.*  
Jorge Luis Borges

Estudiar la razón de Estado tiene un interés particular para la actualidad: en tal se halla el preámbulo de los *secretos de Estado* en el sentido moderno. De ahí que indagar acerca de la opacidad del mundo contemporáneo conduzca recurrentemente a revisar aquella “gran causa justificadora”, como diría Fernando Vallespín, “la madre de casi todas las mentiras políticas que realmente importan”.<sup>188</sup>

Por dos grandes motivos este modelo de opacidad mantiene resquicios: por un lado, porque justifica la mentira y la ocultación no tanto para proteger al soberano sino al pueblo; por otro, porque se manifiesta en escenarios difíciles de controlar, de hacer visibles, “sobre todo en la esfera de la política exterior, de seguridad y de defensa, donde los órganos ejecutivos del Estado tienden a eximirse de las ataduras legales”.<sup>189</sup>

El tema, por tanto, carece de anacronismo: la razón de Estado es “un modo de operación del gobierno que ha llegado a nuestros días”.<sup>190</sup> Por el contrario, abordar esta *razón* “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”. Estamos

---

<sup>188</sup> Fernando Vallespín, *La mentira os hará libres: realidad y ficción en la democracia* (Madrid: Galaxia Gutenberg, 2012), 17.

<sup>189</sup> Juan Miguel Piquer Montero, *Contra la mayoría. Libertad, democracia y razón de Estado* (Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2009), 12.

<sup>190</sup> Omar Guerrero, estudio introductorio a *La teoría de la razón de Estado y la administración pública*, de Ricardo Uvalle Berrones (México: Plaza y Valdez, 1992), 11.



ante la “«noble mentira» platónica de la que nuestros «guardianes» están autorizados a valerse cuando lo exigen las circunstancias”.<sup>191</sup>

No se trata, entonces, de hacer una revisión monográfica más de la razón de Estado sino de observarla a contraluz del presente y del tema último que nos interesa: *el poder visible*. Es con esas *anteojeras interpretativas* (recordando la noción de Sartori) que abordamos este capítulo. Al tiempo, enfatizaremos las similitudes y diferencias del *secreto* de la razón de Estado con *les différents mots du secret* pues, como advertimos desde el inicio, sistematizar la historia de la transparencia parte del estudio de su contrario, y ello incluye: la sistematización de la opacidad.

Desde el siglo XV, tras un largo proceso de debilitamiento de la autoridad cristiana, el derecho divino de los reyes dejó de ser la fuente de legitimidad del poder político. Hermann Heller apunta que el desmoronamiento de la supremacía papal inició en 1302, cuando Felipe de Francia decidió desobedecer la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII.<sup>192</sup> Con esa afrenta la Iglesia “comienza a perder terreno en sus pretensiones universalistas en materia cultural ideológica y con ello inicia el proceso de secularización que conduciría a la Reforma”.<sup>193</sup> Misma que significará la “emancipación definitiva y total del poder del Estado respecto a la Iglesia”.<sup>194</sup>

Al tiempo que la autoridad de la Iglesia se menguaba, una serie de eventos reconfiguraban la forma de concebir la comunidad política. Jaime Cárdenas, con base en *El liberalismo europeo* de Harold Laski y *La teoría del Estado* de Hermann Heller, resume las novedosas irrupciones que irán construyendo al Estado moderno: a) nuevas fuentes de riqueza; b) la aparición de las finanzas internacionales; c) la revolución en los métodos de cultivo y distribución territorial; d) la imprenta; e) la

---

<sup>191</sup> Vallespín, *La mentira...*, 17.

<sup>192</sup> Heller, *Teoría del Estado*, 167.

<sup>193</sup> Jaime Cárdenas García, *Del Estado absoluto al Estado neoliberal* (México: UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017), 17.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 167.

pólvora; f) la profesionalización de los ejércitos nacionales; g) la reforma protestante.<sup>195</sup>

La suma de todo lo anterior le significó a los príncipes enfrentarse a problemáticas cada vez más grandes y complejas. Los Estados modernos surgían y el reto de dirigirlos llevó a plantear estrategias de dominación desde lógicas antagónicas. Primero, en 1513 Erasmo de Rotterdam pretendió brindar “una respuesta cristiana” ante el nuevo arte político,<sup>196</sup> pugnando por gobernantes honestos, buenos y virtuosos, apegados a los preceptos de la fe. Su empresa dará pauta a la literatura conocida como *espejo de príncipes*: argumentos y recomendaciones para encausar y limitar al poder desde la racionalidad religiosa. En contraparte, un par de décadas después Maquiavelo ofrecerá “un directorio político astuto, amoral y pesimista” preocupado solo por “el engrandecimiento material de las naciones mediante una razón de Estado abusiva”. Fue esta visión la victoriosa y la que permeará progresivamente “las cortes del continente”.<sup>197</sup>

Es un lugar común referir que la Contrarreforma impulsada por Erasmo negó a la razón de Estado “como norte de la acción política”. Empero, se ha demostrado que esto no es del todo acertado. A partir de los trabajos de Maravall, Martín Rodríguez expone “hasta qué punto resulta estéril hablar de antimachiavelismo en el siglo XVII”.<sup>198</sup>

En realidad, salvo muy pocos que rechazaron a Maquiavelo desde posiciones tradicionales, como es el caso de Claudio Clemente con su “Machavellismus Jugulatus” (1682), la mayoría terminó tomando de él lo más importante de su doctrina, articulándolo en el sistema de moral cristiana, cuando no aceptándolo sin reservas... bien a través de ese movimiento al que se ha llamado tacitismo y que se extiende a todo lo largo del siglo XVII.<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>196</sup> Jiménez, estudio preliminar..., XI.

<sup>197</sup> *Ídem.*

<sup>198</sup> Martín, estudio preliminar..., XV.

<sup>199</sup> *Ídem.*

Maquiavelo propone un Estado que no responda al dogma religioso “sino a sus propias necesidades lógicas e históricas”,<sup>200</sup> concibiéndolo como un ente “que tiene una suerte de personalidad”, un “sujeto autónomo” que puede, “en sus estrategias y actos”, conducirse “según una forma específica de la razón. Esta es la *razón de Estado*”.<sup>201</sup> El Estado, así, se convierte un ente independiente de los miembros que lo constituyen, con necesidades distintas a la de sus componentes.

El conocimiento necesario para gobernar, entonces, no puede provenir de abstracciones trascendentes, ni filosóficas ni religiosas, sino de *la realidad de las cosas*. De ahí que el italiano rompa tanto con la filosofía como con los preceptos de la Iglesia: los saberes del poder emanan del estudio de sí misma, del hombre (y no de *lo que de él se ha imaginado*) y de la historia. Así, y como refiere G. Pelayo:

La moderna razón de Estado parte del supuesto de que el orden político se sustenta sobre sí mismo, de que la *ragione* no conoce vinculaciones con normas o fines trascendentes al objeto mismo, sino tan sólo de sus relaciones causales, y de que la *necessità* no es entendida como una situación verdaderamente excepcional o *casualiter* y, por tanto, rigurosamente temporal... sino como un *substratum* permanente de la política... una condición definitiva y última que sólo se transforma en su modo de manifestarse.<sup>202</sup>

Ante dicha *razón*, la Iglesia, que había monopolizado la razón política, vio menoscaba su autoridad: primero, porque la autoridad política se emancipa de la intermediación divina; segundo, porque la moral cristiana, que defendieron Erasmo y compañía en su *espejo de príncipes*, se desecha: no logrará ostentarse como el marco normativo de los gobernantes.

Pero para Maquiavelo cualquier consideración moral, y no sólo la cristiana, queda fuera de la razón de Estado: “Cuando se trata de la salvación de la patria, hay que olvidarse de la justicia o de la injusticia, de la piedad o la crueldad, de la alabanza o del oprobio y, dejando de lado toda consideración ulterior, es necesario salvar a la

---

<sup>200</sup> Gilabert, *El imperio...*, 76.

<sup>201</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 18-19.

<sup>202</sup> Citado en Piquer, *Contra la mayoría...*, 156.

patria, con gloria o ignominia”.<sup>203</sup> Los preceptos religiosos en materia política no sólo serán sustituidos sino que, además, se verán supeditados a dicha razón. El naciente Estado moderno se edificará desde tal,<sup>204</sup> y en él: todo, “absolutamente todo, debe quedar subordinado a los fines del Estado”.<sup>205</sup>

El florentino, que vivió “la fragmentación política de la nación italiana”, buscaba un punto de “concordia y unidad”,<sup>206</sup> un *motivo* que salvaguardara al Estado (y al príncipe) del tornadizo siglo XVI. De ahí que, y ya en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, perfilara a la razón de Estado como el “principio de acción para anular la anarquía promovida por los individuos que se desentienden del interés colectivo”.<sup>207</sup>

Una vez esgrimida una racionalización del poder que no se ancle a la autoridad divina, la opacidad debía cambiar su asidero legitimador. Es, entonces, que la *Razón de Estado* le brinda la justificación necesaria para que el poder público pueda actuar en las sombras. La opacidad, así, dejará de ampararse en los *arcana ecclesiae* y encontrará refugio en la noción de *secreto* defendida por la razón de Estado.

En esta nueva *Maquinaria* el secreto se defiende desde dos argumentos básicos: 1) salvaguardar la comunidad, bajo la premisa de no mostrar al enemigo los propios movimientos pues “cualquier maniobra es más eficaz en la medida en que mayor sorpresa es para el adversario”; 2) el *bonum commune*, dado que aún se desconfiaba “de la capacidad del pueblo de entender el interés colectivo”, se le piensa como persecutor de “sus intereses particulares” e incapaz de “ver los móviles del Estado”:<sup>208</sup> el bien común solo puede garantizarlo el gobernante al dictado de una razón de Estado esquiva a los ojos vulgares.

---

<sup>203</sup> Maquiavelo citado en Gilabert, *El imperio...*, 77.

<sup>204</sup> María Esther Martínez-Díaz y Leticia Heras-Gómez, “La transparencia y el acceso a la información a nivel local: el caso del municipio de Metepec, Estado de México”, *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 58 (2012): 186.

<sup>205</sup> Cárdenas, *Del Estado absoluto...*, 24.

<sup>206</sup> Gilabert, *El imperio...*, 76.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>208</sup> Fernández, *Norberto Bobbio...*, 296.

El secreto se convierte, entonces, en el escudo protector de dicha razón y, por ende, de la comunidad. De ahí que, como refiere Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública*, desde el siglo XVI se propagase una “literatura apologética del secreto de Estado” que dotó de “vida lingüística al medio con cuya ayuda puede el soberano afirmar su soberanía”. La reflexión sobre la benevolencia del secreto propiciará un “catálogo completo de prácticas secretas” en el afán de “garantizar el mantenimiento del dominio sobre el pueblo menor de edad”.<sup>209</sup> Obras como la de Maquiavelo, *Della dissimulazione onesta* de Torquato Acetto o *Della segretezza* de Scipione Ammirato, propondrán una “refinada tecnología de secreto” y el disimulo para garantizar “la eficacia de la acción”. Todo ello significará “un nuevo régimen de concepción del secreto que se extenderá rápidamente” y llegará hasta la Europa del siglo XVIII.<sup>210</sup>

El amplio interés por descifrar y asir dicha *razón* prohijó vastas y divergentes reflexiones políticas.<sup>211</sup> De ahí que la razón de Estado no suponga un acuerdo uniforme y “más que teoría en singular” sea necesario “hablar de teorías de la razón de Estado, en plural”.<sup>212</sup> El elemento común en todas ellas es la existencia de una lógica autónoma “cuyo objeto es la perpetuación y ampliación del dominio” en aras de “consolidar y fortalecer al Estado”;<sup>213</sup> la discrepancia se encuentra en los medios para lograr dichos fines, “ya que cada [teoría] aborda de forma diferente la problemática latente en toda esta discusión: la relación entre poder, derecho y moral”.<sup>214</sup>

---

<sup>209</sup> Habermas, citado en Susana Sánchez Ferro, *El secreto de Estado* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006), 21.

<sup>210</sup> Delage, “Le mots du secret”, 284-285.

<sup>211</sup> Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad Moderna* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), 130.

<sup>212</sup> Sánchez, *El secreto...*, 20.

<sup>213</sup> Guerrero, estudio introductorio..., 13.

<sup>214</sup> Sánchez, *El secreto...*, 20.

No obstante, en términos generales y en lo que corresponde a los siglos XVI y XVII,<sup>215</sup> podemos resumir a la razón de Estado desde tres características principales: 1) una razón política más allá del individuo; 2) la justificación de cualquier medio usado por el gobernante; 3) la necesidad de la secrecía para salvaguardar dicha razón, y con ello, al Estado.<sup>216</sup>

El secreto, como se observa, es un elemento constitutivo y vital de dicha razón. La justificada opacidad, nuevamente, se muestra como condición nuclear e imprescindible. No obstante, la lógica de este modelo difiere de los anteriores: *arcano* y *secreto de Estado* no son la misma cosa, aunque cumplan una función semejante. Ambas nociones comparten algunos significados, como todas las palabras del secreto aquí expuestas, empero, es preciso ahondar en sus contrastes e insistir en su falta de sinonimia.

La primera diferencia: el secreto implica una nueva naturaleza de la opacidad política. Los saberes que escondían los *arcanos* tenían un componente *místico* e ininteligible que les dotaba de un *carácter amenazador*.<sup>217</sup> El *secreto* de la razón de Estado, por otro lado, guarda saberes que son comprensibles sin demasiado esfuerzo cognoscitivo, pero que conviene mantener ocultos para preservar los intereses del Estado. Por ende, la opacidad política ya no es una prerrogativa del gobernante que se activa gracias a sus cualidades extraordinarias, como su extrema pericia o el ser depositario de la gracia divina, sino que, ahora, se limita a un instrumento necesario del Estado, racional y comunicable: por fin asible para los individuos comunes [aunque no para pueblo en general en tanto “masa vulgar”].

A pesar de que *arcano* y *secreto* varíen en su sentido etimológico y connotativo, el término *arcano* gradualmente se irá usando como símil de *secreto*, aunque enfatizando la complejidad técnica de su fabricación y la preminencia de la

---

<sup>215</sup> Algunos planteamientos pugnan por conciliar moral y derecho con la razón de Estado. Desde esa perspectiva, dicha razón se ostenta como una prerrogativa positiva, un “incentivo a la gobernabilidad”, “un plusvalor de desempeño de gobierno que rinde más y mejores frutos”. Guerrero, estudio introductorio..., 12.

<sup>216</sup> Cruz Revueltas, “Moral y transparencia”, 18.

<sup>217</sup> Aragón, prólogo..., XVIII.

ocultación como estrategia de control del poder.<sup>218</sup> Así, como refiere Michel Senellart, a partir del siglo XVI los *arcanos* ya no serán entendidos como *misterio*<sup>219</sup> sino como producto de técnicas de encriptación que respondían al interés último del Estado: su propia preservación.<sup>220</sup>

Transitar del *arcano* al secreto, esto es, desmitificar el conocimiento oculto, nos conduce a una segunda diferencia: percepciones opuestas sobre los sujetos del poder. En otras palabras: el *secreto* degradará implícitamente la imagen del soberano. Los *arcanos* suponen dotes, status y cualidades excepcionales de quien con ellos gobierna; el secreto de Estado, por el contrario, guarda un saber que cualquiera podría adquirir, pero que el soberano resguarda celosamente. Así, mientras que el *arcano* presupone una estirpe de gobernantes superior, el *secreto* reconoce ya la debilidad del gobernante: el rey debe cuidarse de no estar desnudo, visible, para no mermar su poder. Por ende, aquél capaz de penetrar y dominar los *arcanos* sustenta su autoridad a partir de sí mismo, dada sus aptitudes o estirpe; quién gobierna con los secretos de Estado, en contraste, justifica parte de su poder desde la posesión del secreto mismo y ya no tanto por sus cualidades. En síntesis, el gobernante del *arcano* es un superdotado, capaz de develar misterios políticos, un virtuoso o “elegido” para ejercer el *arte de gobierno*; el segundo, es tan sólo un administrador del secreto que no puede justificar la opacidad desde sus propias aptitudes sino a razón de proteger la comunidad política.

Lo anterior nos lleva a remarcar una tercera diferencia: la nueva legitimidad para ejercer el poder opaco. En *El Leviatán* de Hobbes (1649) ya no se defiende el derecho divino sino “el origen terrenal del poder” con base en un acuerdo voluntario

---

<sup>218</sup> Delage, “Le mots du secret”, 284.

<sup>219</sup> Aún con ello, la palabra *arcano* no perderá su misticismo del todo. En la Francia del siglo XVII, como señaló Louis Van Delft en *Les spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, se usará el término *arcano* para metaforizar el análisis moral como un develamiento “de las profundidades interiores”. Así, el moralista equivalía a lo que el anatomista al cuerpo o lo que el naturalista al mundo viviente, pues escudriñaba “las profundidades del corazón, al igual que los naturalistas los *arcanos* de la naturaleza”. Lo oculto o secreto se diferencia del conocimiento profundamente intrincado, complejo, invisible, que está ahí, como el impulso vital, pero que no puede ser reconocido a simple vista por los sentidos. Delage, “Le mots du secret”, 284-285.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 276.

entre gobernados: para protegerse dotarán de un poder absoluto al gobernante.<sup>221</sup> El secreto será fundamental para lograr dicha protección. Tan es así que, a decir de uno de los expertos de dicho periodo Jean-Pierre Chrétien-Goni, ser soberano significaba “organizar el secreto”.<sup>222</sup> Por ende, la información que recibía el ciudadano debía ser controlada. De ahí que Hobbes pugnase por la censura y la inspección de los libros publicados.<sup>223</sup> De esta forma ni la sabiduría individual ni la delegación divina son más el parapeto de la opacidad. Ahora el *monopolio del saber político*, la piedra angular y primera función de nuestra *Maquinaria*, se excusa desde la salvaguarda del Estado.

Una última diferencia: en este modelo la opacidad es más robusta. Ahora se realizan encuestas sobre el tamaño de las poblaciones y surgen estadísticas sobre sus características económicas, políticas y culturales. Las informaciones resultantes, al considerarse de relevancia estatal, buscarán ocultarse. No podría ser de otra manera, como refiere Foucault, etimológicamente las estadísticas significan “el conocimiento del estado” sobre sus fuerzas y recursos; ergo, “todos estos datos y muchos más ahora constituirán el contenido básico del conocimiento del soberano” y el sustento que le permitirá hacer un “cálculo del gobierno”.<sup>224</sup> Así, el nacimiento del Estado moderno hará del secreto de Estado un tecnificado albergue de informaciones mucho más vasto y complejo de lo que sucede en la *alcoba del emperador* o de las argucias referentes a su conducta.

Aunado a ello, la imprenta y el Renacimiento primero, y la Ilustración después, conllevarán nuevos descubrimientos que serán presas de una férrea ocultación: escritos, imágenes y objetos, que abarcarán desde el arte a la botánica. Por ejemplo, a principios del siglo XVI y hasta antes de la independencia de los países latinoamericanos, el imperio español se interconectó a través de un *circuito visual*: las imágenes “viajaban de un lado a otro a través del Atlántico y el Pacífico,

---

<sup>221</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 21.

<sup>222</sup> Citado en Cruz, “Moral y transparencia”, 18.

<sup>223</sup> *Ídem*.

<sup>224</sup> Foucault, citado en Daniela Bleichmar, *Visible Empire: Botanical Expeditions and Visual Culture in the Hispanic Enlightenment* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 38, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/unam/detail.action?docID=1128494>.



generalmente acompañadas de palabras y, a menudo, también de objetos, con el objetivo de hacer que este vasto y creciente imperio fuera visible”. Pero la accesibilidad a dichos registros solía ser privilegiada o restringida, como el trabajo de Guaman Poma quien “escribió y dibujó su libro de manuscritos expresamente para una audiencia de uno, el Rey Felipe III”.<sup>225</sup> Al tiempo, la obra del médico Francisco Hernández, quien entre 1570 y 1577 dirigió la primera expedición científica europea en las Américas, sólo fue accesible para un puñado de espectadores que lograron observar sus trabajos sobre los códices o sus imágenes sobre la geografía. De la misma forma, numerosos descubrimientos fueron catalogados como asunto estatal, de ahí que “algunas imágenes fueran consideradas secretos de estado ... y fuesen cuidadosamente protegidas de miradas indiscretas”.<sup>226</sup>

Otro ejemplo nos lo ofrece Foucault cuando identificó una diferencia fundamental entre Francis Bacon y Maquiavelo: mientras que el objetivo del florentino era describir los atributos y fortalezas del príncipe ideal, así como las técnicas para lograr una apariencia justa, Bacon postuló que el ejercicio de gobierno debía sustentarse en el cálculo de dos campos de estudio florecientes: la economía y la opinión pública.<sup>227</sup>

[...] el cálculo del gobierno debe relacionarse con las riquezas y su circulación, con impuestos, aranceles, etc., estos deben ser el objeto del gobierno. Por lo tanto, tenemos un cálculo relacionado con los elementos de la economía y un cálculo relacionado con la opinión, es decir, no la apariencia del príncipe, sino lo que sucede en la mente de las personas que están siendo gobernadas. La economía y la opinión son (...) los dos elementos fundamentales de la realidad que un gobierno necesitará manipular.<sup>228</sup>

---

<sup>225</sup> *Ídem.*

<sup>226</sup> *Ídem.*

<sup>227</sup> Véronique Petit, *Counting Populations, Understanding Societies: Towards an Interpretative Demography*, (Dordrecht: Springer, 2013), 61-62. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/unam/detail.action?docID=1030684>.

<sup>228</sup> Foucault, citado en *Ídem.*

La creciente aparición de datos y estadísticas irá a la par del surgimiento de una comunidad de expertos. Estos “nuevos sabios” adquirirán protagonismo en un contexto de expansión colonialista y de lucha entre imperios, como el que se desarrolló en la Europa del siglo XVI, dada “la necesidad de adquirir información sobre los estados rivales para definir la política exterior y aumentar o mantener una posición de dominio”. Así, dicha competencia incentivará el desarrollo de estadísticas, para que un estado pudiese compararse “objetivamente con otros estados con respecto a la población, el ejército, los recursos naturales, la producción, el comercio y la circulación monetaria”.<sup>229</sup>

Para finalizar este capítulo, identifiquemos cómo la razón de Estado cumple las funciones de nuestra *Maquinaria*. Ya dijimos que la primera de ellas se logra al *legitimar el monopolio informativo* en tanto condición para proteger al Estado. Pero cuando dicha razón se deslinda de lo moral y teológico, adquiriendo necesidades propias y diferentes a las de los súbditos, se activa una segunda función: *la discrecionalidad del poder*. Pues “la traición, el engaño o el crimen, que pueden ser juzgados como malos o inmorales bajo esquemas éticos o religiosos, adquieren aceptación e incluso encomio si son puestos al servicio de la acción política”.<sup>230</sup> Ahora “el poder político no puede ser ejercido según los dictámenes de la buena conciencia” y las tropelías se justifican diciendo: “No lo he hecho como cristiano, sino que he hablado de acuerdo con la razón y la práctica de los Estados”.<sup>231</sup> Dicha *razón* se define, así, como “el imperativo de transgredir el derecho en nombre del interés público”.<sup>232</sup>

La razón de Estado es, entonces, una razón instrumental o calculadora, descargada de compromisos con ideales morales o sociales sustantivos como la justicia, el bien común, la felicidad de los ciudadanos o el respeto a la ley. Se trata, en todo caso, de la afirmación de que *el poder político tiene su propia lógica, en la que la mentira, el ocultamiento y la*

---

<sup>229</sup> Foucault, citado en *Íbid.*, 62.

<sup>230</sup> Rodríguez, “Estado y Transparencia”, 19

<sup>231</sup> Francesco Guicciardini, citado en *Ídem*.

<sup>232</sup> Michel Senellart, citado en Cruz, “Moral y transparencia”, 18.

*simulación desempeña una función crucial, y de que a esta lógica tiene que subordinarse cualquier otro proyecto o curso de acción.*<sup>233</sup>

La razón de Estado, al constituirse de secretos políticos que solo el soberano debe poseer, no sólo posibilita la discrecionalidad (al obscurecer el ejercicio del poder), sino que también *legítima* dichos abusos. En este modelo no hay soberanos malévolos sino tan sólo razones desconocidas: en la secrecía de los asuntos del Estado descansa la explicación de su “aparente” actuar discrecional. No es, entonces, la vileza del soberano lo que le orilla a violar el derecho sino las motivaciones encriptadas en dicha razón. Siendo así, y bajo el amparo de la opacidad: *se legitiman las acciones cualesquiera del gobernante.*

Una vez legitimadas tanto la opacidad como la discrecionalidad, podemos hacer valer nuestra cuarta función: *exentar al gobernante de brindar explicaciones al pueblo.* Antes, tanto los príncipes como los monarcas prescindían de justificar sus acciones: el saber que guardaban los *arcanos* sólo era visible para ellos. Cualquier intento de explicación era inútil: el vulgo envuelto en las sombras de la Caverna y el plebeyo sin el beneplácito divino eran incapaces de comprender razón alguna sobre el poder. Pero ahora, el silencio y la renuncia a comunicarse con el pueblo tiene otra naturaleza: el soberano *necesita* del sigilo, “actuar en secreto para no hacer escándalo”<sup>234</sup> y, con ello, lograr sus fines. De ahí que Hobbes prefiriese la monarquía ante la democracia: brindaba mayor seguridad.<sup>235</sup> Y esto es así porque las “deliberaciones de las grandes asambleas tienen el inconveniente de que las decisiones del gobierno, que casi siempre importan muchísimo guardar secretas, son conocidas por los enemigos aún antes de haber podido ejecutarse”.<sup>236</sup>

Además, el súbdito no tenía por qué enterarse de los asuntos del Estado. Como refiere Bobbio: “Quien protege tiene necesidad de tener mil ojos como los de Argos, en cambio quien obedece no tiene necesidad de ver nada. Tan es oculta la

---

<sup>233</sup> Las cursivas son mías. Rodríguez, “Estado y transparencia”, 20.

<sup>234</sup> Bobbio, *El futuro...*, 23.

<sup>235</sup> Bobbio, *Democracia y secreto*, 43.

<sup>236</sup> *Ídem.*

protección como ciega la obediencia”.<sup>237</sup> La relación gobernantes-gobernados era de intercambio y “obligación recíproca”: el gobernante prestaba protección; el súbdito ofrecía obediencia.<sup>238</sup> En suma, la opacidad del soberano y la ciega sumisión de los súbditos se ostentaban como requisitos para la supervivencia del Estado. Siendo así, el soberano queda exento de dar cualquier explicación: por un lado, puede hacer valer el carácter secreto de sus decisiones; por otro, si su actuar resulta ser conocido, estará de facto justificado en tanto apele al interés máximo del Estado. Entonces, si deja entrever su actuar está blindado; si se esconde, también.

Opacidad y callada obediencia materializan otra funcionalidad de nuestra *Maquinaria: anular la posibilidad de réplica del ciudadano*. Pues además de lo ya referido, para que el soberano logre su cometido, como refiere Hobbes: “debe gozar de una amplia gama de atribuciones [entre ellas] no tener que discutir en igualdad de condiciones con los súbditos y decidir acerca de lo que es necesario respecto de la guerra y la paz del Estado y de los medios para mantener el orden”.<sup>239</sup> En ese marco cualquier alegato de injusticia queda anulado, como refiere la célebre máxima: “*the King can do no wrong*”, el soberano está “*a priori* ”inmunizado” contra el error”.<sup>240</sup> Con ello, se exime de escuchar replica y está libre de cualquier debate.

Arribando a la última funcionalidad de nuestra *Maquinaria*, y al igual que los *arcanos*, el secreto también genera exclusión política. Arnaud Lévy, en *Évaluation étymologique et sémantique du mot secret*, analizó la configuración semántica del secreto para subrayar hasta qué punto estaba vinculada a la *separación* y la *exclusión* de un tercero. A partir de ello, Lévy señala que el secreto comprende: 1) conocimiento, 2) la ocultación de dicho conocimiento, y 3) una relación de exclusión con el otro, determinada a partir de la negativa a comunicar aquello que se oculta. Esto hace que Arnaud defina al secreto como una “técnica de rechazo” que brinda la capacidad y el poder de excluir.<sup>241</sup>

---

<sup>237</sup> Bobbio, *El futuro...*, 72.

<sup>238</sup> *Ídem*.

<sup>239</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 22.

<sup>240</sup> Cruz, “Moral y transparencia”, 19.

<sup>241</sup> Delagne, “Le mots du secret”, 280.

Por todo lo anterior, y como ya afirmamos en el apartado sobre los *arcana imperii*, es insostenible el uso indistinto entre arcanos y secretos de Estado. Principalmente porque en este modelo ya no se piensa en saberes ocultos que el ciudadano es incapaz de asir por ignorante o por no ser elegido de Dios. La información opaca ya no lo es en tanto trascendental o divina: ya no hay misterio insondable. Se trata, ahora, de saberes comunicables que deben resguardarse por conveniencia o por necesidad. Es aquí donde adquieren el carácter de secreto, porque se esconden deliberadamente; no están *per se* ocultos a los ojos vulgares, como en los *arcanos*.

En este modelo de opacidad observamos como el ciudadano quedó a merced del soberano. Esa vulnerabilidad será una de los causales que impulsará hacia nuevas perspectivas sobre la visibilidad del poder. Ergo, entender el proceso de surgimiento del *poder visible* pasa por reconocer la fuerza que adquirió la opacidad y la discrecionalidad absolutista. Pues como refiere Cruz Revueltas, si bien la radicalidad de Hobbes y Maquiavelo dio pie al absolutismo, fue, paradójicamente, esa misma radicalidad la que hizo posible “la negación del absolutismo al hacer del pueblo el único fundamento de la legitimidad política en el mundo moderno”.<sup>242</sup>

De allí la importancia de comenzar esta historia de la transparencia con los distintos modelos de opacidad: el origen de la exigencia de visibilizar al poder fue una suerte de contrapeso y respuesta a la asidua y añeja tradición opaca. Así, es irremediable remontarnos al obscuro poder absoluto pues tal incentivará tanto el ideal de racionalismo como el pensamiento liberal. Y es que este último “siempre lo tuvo claro: cuando los poderes (político, económico e ideológico) se funden, las libertades se asfixian”.<sup>243</sup> En ese afán, el de impedir que el ciudadano viese amenazada su seguridad y libertad, surgirán distintas reflexiones y movimientos que sitiarán la legitimidad del poder opaco. Sobre ello hablaremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>242</sup> Cruz, “Estado y transparencia”, 22.

<sup>243</sup> Pedro Salazar Ugarte, coord., “Transparencia: ¿Para qué?”, en *El poder de la transparencia: Seis derrotas a la opacidad* (México: UNAM/Instituto Federal de Acceso a la Información, 2005), XIII.



### 3. La fuente del *poder visible*

Todas las ideas de democracia que hemos heredado del siglo XVIII se basan en la noción de autoridad visible.

*La autoridad*  
Richard Sennett

En 1766, Suecia aprobó la primera ley de acceso a la información pública en el mundo. Si bien es cierto que la *Freedom Of Press And The Right Of Access To Act* (Ley para la Libertad de Prensa y del Derecho de Acceso a las Actas Públicas) se dio “diez años antes de la Independencia de los Estados Unidos y trece antes de la Revolución Francesa”<sup>244</sup>, presentarla así, como algo “anterior a...” sugiere pensarla como un hecho aislado o accidental, anticipado o prematuro; incongruente con su tiempo.

El objetivo de este apartado es demostrar que su aparición, así como el del resto de los *episodios del poder visible*, sólo se entienden en función de un contexto filosófico, político y social que los posibilitaron. Así, por ejemplo, aunque la referida ley esté lejana en el tiempo (más de doscientos años) a la ola de leyes de acceso a la información que proliferaron a finales del siglo XX, es preciso identificarla no desde la excepcionalidad sino a partir de su estrecha relación con el entorno que le antecede: una serie de disruptivas ideas y sucesos políticos, además de hondos cambios sociales.

Aún más, la discusión sobre la publicidad del poder no se originó desde que tal se adueñó del debate, sino que se nutrió desde siglos antes, a partir de los argumentos que legitimaban a su contraparte, como refiere Habermas: “La dimensión de la polémica, en el seno de la cual la publicidad consiguió eficacia política durante el siglo XVIII, se ha desarrollado ya, en el curso de los siglos anteriores, en la controversia jurídico-estatal en torno al principio del dominio absoluto”.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> John M. Ackerman e Irma E. Sandoval, *Leyes de acceso a la información en el mundo* (México: IFAI, 2015), 10.

<sup>245</sup> Citado en Sánchez, *El secreto...*, 21.

Basta una cita para introducirnos en el radical cambio de pensamiento que se sucedió en Europa, más de siete décadas antes de dicha ley sueca:

A inicios de 1500 Francesco Guicciardini pudo escribir tranquilamente, sin suscitar escándalo alguno, que *<Es increíble en qué medida beneficia al administrador el que sus asuntos permanezcan en secreto>*. A finales de 1700 Michele Natale ... escribió en su *Catechismo republicano*: *<¿Hay algún secreto en el gobierno democrático? Todas las operaciones de los gobernantes deben ser conocidas para el Pueblo Soberano>*.<sup>246</sup>

En este capítulo, así, nos adentraremos a dicha revolución del pensamiento, misma que dará pauta y cobijo a la exigencia de publicidad. Con ello demostraremos que tal, más que un oasis, se circunscribe a un contexto que la demandó y posibilitó, y que las exigencias por controlar la arbitrariedad del poder y la preminencia del secreto son incluso anteriores a la referida ley sueca. A este periodo de tiempo le llamaremos *fuentes de la transparencia* y lo abordaremos desde tres enfoques: religioso, político y social.

---

<sup>246</sup> Bobbio, *Democracia y secreto*, 36.



### 3.1. Religioso: literatura clerical contra el secreto y el poder absoluto

[el príncipe nunca debe mentir, su palabra debe] ser como una palabra de Dios, verdadera, cierta, constante y segura.

*Tratado del Príncipe Cristiano*  
Pedro Rivadeneyra

En el derecho divino no parecían existir límites al poder. El gobernante en turno podía defender su actuar bajo el alegato de ejecutar, tan sólo, los mandatos divinos. En este punto, “los humanistas que atestiguan la discordia europea veían ya crecer un monstruoso poder, no obstante, la prevalente moral cristiana”.<sup>247</sup> Ante ello, desde el seno mismo del pensamiento clerical, surgieron una serie de autores que, a través de argumentos teológicos, plantearon límites racionales a la discrecionalidad del poder y la cultura del secreto, con la pretensión de que el príncipe diese relieve a sus acciones apeándose a los preceptos de la Fe.

Ante el *siempre temible* “poder depositado en las manos del príncipe”, el alud de humanistas eclesiásticos, que fungirán como una suerte de contrapeso al poder arbitrario legitimado por la Iglesia, no tendrán a su alcance otro mecanismo que la producción de escritos formativos, pedagógicos: los humanistas no cuentan con otro recurso, el poder absoluto del príncipe sólo permite “racionalizarlo de tal modo que reduzca el margen de arbitrariedad”.<sup>248</sup>

El texto que “desató” toda esa literatura, como adelantamos en el capítulo anterior, fue *La educación del príncipe cristiano* de Erasmo de Rotterdam, en 1516.<sup>249</sup> Dedicado a Carlos V, dicha obra reconoce las magnitudes del poder soberano, pero al mismo tiempo alude al principio de clemencia y a la evasión de los sufrimientos innecesarios:

Derecho del príncipe gentil es oprimir a los suyos por el miedo, obligarlos a obras serviles, requisarles sus propiedades, despojarles de sus bienes, martirizarlos [se

---

<sup>247</sup> Citado en: Ignacio Carrillo Prieto, *Arcana Imperii: apuntes sobre la tortura* (México: Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2002), 12.

<sup>248</sup> Citado en *Ibid.*, 6.

<sup>249</sup> Jiménez, estudio preliminar..., XX.

debe evitar los malos comportamientos] Antes que nada con razones para que nadie delinca; después con el temor de Dios que no deja sin castigo ninguna cosa mal hecha y, por fin, con la amenaza del suplicio. Si con todo esto no se consigue nada, se debe acudir al castigo, pero leve, que remedie el mal, pero que no suprima al hombre...<sup>250</sup>

Para Erasmo, que “tiene mucho que decir sobre el apetito insaciable del poder absoluto”,<sup>251</sup> los gobernantes requieren conocimiento y formación especiales para dirigir a los pueblos. La sabiduría del buen príncipe es, entonces, más que una condición deseable una necesidad compensatoria: si el pueblo no voto por el soberano, la única forma de salvar esa carencia es la garantía de una extensa formación, pues “un buen príncipe depende de una recta educación, más esmerada que la educación corriente”, para que pueda llevar a buen puerto al Estado y “para que lo que le faltó de votos quede compensado por el esmero de su educación”.<sup>252</sup>

En ese contexto, urgido de razones para contener a un poder absoluto, la obra de Erasmo influirá en otros textos similares, por ejemplo: *Reloj de príncipes* de Antonio Guevara (1534), *Religión y virtudes de un príncipe cristiano* de Pedro Rivadeneira (1595), *De Rege et regis institutione* de Juan de Mariana (1599), *República y Política Christiana* de Fray Juan Santa María (1615), o *Idea del príncipe cristiano, representada en cien empresas* de Saavedra Fajardo (1640).<sup>253</sup> Todas ellas tendrán un sentido pedagógico, lo cual es, en general, una característica básica de la literatura política del Barroco, esto es: una “inequívoca intensión educadora del lector a quien va dirigida en cada caso, ya se trate del príncipe, del valido, del corregidor, o de cualquier otra instancia de la gobernación del Estado”.<sup>254</sup> Tales conformaron lo que se llamó como *espejo de príncipes*.

Un de esos humanistas destacados, que compartió tiempo e intenciones con Erasmo, fue Juan Luis Vives. En 1520, éste dedica a Fernando de Austria sus

---

<sup>250</sup> Citado en Carrillo, *Arcana Imperii...*, 4.

<sup>251</sup> Citado en *ibid.*, 5.

<sup>252</sup> De Rotterdam, *Educación...*, 13.

<sup>253</sup> Jiménez, estudio preliminar..., XX.

<sup>254</sup> Martín, estudio preliminar..., XIV.

*Declamaciones silanas*, donde reflexiona, por ejemplo, sobre el portentoso miedo que se infunde en los vasallos y que puede provocar que estallen tantas “voces libres” como “críticas crudas y sinceras”.<sup>255</sup> En el afán de proteger al príncipe, Vives sugiere le moderación, bondad, piedad, prudencia.

Otro notorio esfuerzo por educar y contener al príncipe estuvo a cargo de Diego Saavedra Fajardo, con *Idea de un príncipe político-cristiano en cien empresas* (1640),<sup>256</sup> la obra política cumbre de la España del siglo XVII.<sup>257</sup> Si bien el objetivo de Saavedra es similar al de Moro y Vives, el sitio desde donde escriben es distinto: la crítica ya no emana de pensadores amotinados en el Monasterio, lejanos al poder, sino del consejero mismo del Príncipe. Saavedra es “el embajador, el político que todo le debe al príncipe”.<sup>258</sup>

Aún con ello, Saavedra insiste por un reino donde las leyes sean respetadas por todos: “Vanas serán las leyes si el príncipe que las promulga no las confirmare y defendiere con su ejemplo y vida. Suave le parece al pueblo la ley a quien obedece el mismo autor de ella”.<sup>259</sup> De ahí que referirá “tan sujetos están los reyes de España a las leyes, que el fisco, en las causas del patrimonio real corre la misma fortuna que cualquier vasallo y en caso de duda es condenado”.<sup>260</sup>

Al tiempo, este autor apelará al uso medido de la fuerza mediante argumentos cristianos como la piedad y la clemencia: “Perdone el príncipe los delitos pequeños y castigue los grandes”. Ello no sólo bajo la precaución de no enardecer los humores del pueblo, sino con la convicción de que el príncipe debe proponerse un talante moral, digno de su encargo, y no caer bajo las pasiones del tirano: “No se aborrece al príncipe que castiga y se duele en castigar, sino al que se complace de la ocasión o al que no la quita para tenerla que castigar”. Así, aunque su exigencia sea que

---

<sup>255</sup> Citado en Carrillo, *Arcana Imperii...*, 6.

<sup>256</sup> En su obra, es preciso reconocer, se orienta al gobernante a ocultar deliberadamente los secretos propios para su encargo. Pues para Saavedra Fajardo tal *ocultación* es una especie de imperativo categórico, una de las máximas de gobierno del siglo XVII. Martín, estudio preliminar..., XV.

<sup>257</sup> *Ídem*.

<sup>258</sup> Citado en Carrillo, *Arcana Imperii...*, 10.

<sup>259</sup> Citado en *ídem*.

<sup>260</sup> *Ídem*.

todos cumplan la ley por igual, Saavedra propone que el príncipe calcule los castigos bajo el faro de la moral cristiana: “El castigar para ejemplo y enmienda es *miserericordia*; pero el buscar la culpa por pasión o para enriquecer al fisco es tiranía”.<sup>261</sup> pues, en última instancia y como refiere Erasmo: “el príncipe reina para servir al pueblo y no para servirse de él”.<sup>262</sup>

No menos peligran la corona, la vida y los imperios con la justicia rigurosa que con la injusticia... Anden siempre asidas de las manos la justicia y la clemencia, tan unidas que sean parte de un mismo cuerpo, usando con tal arte una, que la otra no quede ofendida... El que con tal destreza y prudencia mezclare estas virtudes, que con la justicia se haga respetar y con la clemencia amar, no podrá errar en su gobierno... Por eso decía el rey don Alonso de Aragón que con la justicia ganaba el afecto de los buenos y con la clemencia el de los malos.<sup>263</sup>

En ese sentido, Saavedra acusa que la arbitrariedad no es políticamente conveniente aun cuando se efectuó en la obscuridad. Contrario a la tradición del secreto, que aboga por su dominio y utilidad, aquí se plantea que el príncipe debe moderar sus sanciones y no eludir actuar en público, pues, por ejemplo, quién hace justicia a escondidas, a través de sanciones o castigos, “más parece asesino que príncipe”. Del secretismo surge la desconfianza y de ésta “el desprecio del pueblo... En poco tuvieron sus vasallos al rey don Alfonso el Sabio cuando le vieron hacer justicias secretas”.<sup>264</sup>

En síntesis, la literatura del *espejo de príncipes*, encabezada por Erasmo, y en “fructífera conferencia permanente” con Tomas Moro y Juan Luis Vives, pugnaba por una predica que, sustentada en la Sagrada Escritura, recuperara la búsqueda de la dignidad del hombre para, con ello, persuadir sobre la necesaria contención del poder estatal. En ese afán, una herramienta que fue vapuleada fue el derecho al secreto del actuar soberano.

Dicho *espejo* contrastará con la razón de Estado y con los planteamientos de

---

<sup>261</sup> Citado en *ibid.*, 11.

<sup>262</sup> Jiménez, estudio preliminar..., XXI.

<sup>263</sup> Citado en Carrillo, *Arcana Imperii...*, 12.

<sup>264</sup> Citado en *ibid.*, 11.

Maquiavelo (que no adquirirá popularidad sino hasta 1533). Pero la mayor aceptación será para el florentino. En contraste, la intención de los hombres de fe, limitar el poder soberano a través de argumentos religiosos, no será siempre bien recibida. Erasmo y “sus compañeros lo sufrieron (alguno con la muerte) pero supieron asociarse, no solo para el disfrute de la literatura clásica, sino para extraer de ella argumentos y razones en un mar de intolerancia sangrienta”.<sup>265</sup>

Para Vives, esta estrategia de contención no le abrigará muchas esperanzas, pero como él, los humanistas no tenían a su alcance ningún otro método, “como se desprende de las fatigas desesperadas de Erasmo”. Así, sus planteamientos serán algunas veces desplazados por los de Maquiavelo y otras veces reprimidos “como lo testimoniará trágicamente Tomas Moro con su muerte”.<sup>266</sup>

No obstante, lo que nos importa recalcar no es el alcance del éxito o fracaso de sus esfuerzos, sino su existencia misma. Pues tal es síntoma de un cambio de época, donde la autoridad de la Iglesia, que legitimaba un poder absoluto y discrecional, se comienza a cuestionar desde sí misma, esto es, a partir de sus propios militantes, argot y literatura; al tiempo, la tradición del secreto político, aceptado y defendido por la razón de Estado, se pone en tela de juicio.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Citado en Carrillo, *Arcana Imperii...*, 5.

<sup>266</sup> Citado en *ibid.*, 6.

<sup>267</sup> Delage, “Le mots du secret”, 284.

### 3.2. Social: el racionalismo

La cristalización de las ideas para reducir el margen arbitrario de la conducta del príncipe es uno de los significados de la palabra ilustración y uno de los más preciados contenidos que encierra el “siglo de las luces”: luces para examinar, en primer lugar, los arcanos del mando y descubrir, a la postre, que no son necesarios al Estado sino al déspota iletrado.<sup>268</sup>

Ignacio Carrillo Prieto

En una reseña publicada en Londres en 1712, atribuida a Jonathan Swift, se invita a los lectores a suscribirse a la entrega de una novedosa obra llamada *El arte de la mentira*. En tal, se presume sobre un tercer capítulo que hablaría sobre la legitimidad de la mentira política, dónde se demostraba, entre otras cuestiones, el inexistente derecho de los ciudadanos a conocer la verdad sobre el poder. Mediante un símil con los infantes, cuya participación se dice inaceptable en los asuntos de la económica doméstica, se apela a que los ciudadanos no tienen porqué inmiscuirse en los temas que sólo el soberano tiene derecho y posibilidad de atender.

El pueblo tiene derecho a la verdad *privada*: a esperar que sus vecinos les digan la verdad sobre sus asuntos propios; todo el mundo tiene derecho a la verdad *económica*, es decir, a que los miembros de su familia le digan la verdad afín de que no le engañen su mujer, sus hijos o sus criados. Pero no existe ningún derecho a la verdad *política*; el pueblo no tiene derecho alguno a pretender ser instruido en la verdad de la práctica del gobierno...<sup>269</sup>

Pero matizando esta postura, también cuenta que el acceso a la verdad política puede darse en ciertas porciones para algunos ciudadanos, “según sean sus capacidades de cada cual, como sus títulos, sus cargos y sus oficios”. Así, los menos, podrían acceder a tales saberes. Los únicos que quedan fuera de dicho derecho, como de tantos otros, son los niños, dado que ellos “nada pueden

---

<sup>268</sup> Carrillo, *Arcana Imperii...*, 26.

<sup>269</sup> Jonathan Swift. *Tratado ciertamente curioso que se propone mediante suscripción o El arte de la mentira política: Resumen del primer volumen del mencionado tratado*. Trad. por Francisco Ochoa de Michelena (s/l: Diario Publico, 2010), 31-32.

pretender en esta materia, de ahí que rara vez se les cuenten verdades”.<sup>270</sup> De ahí que algunos ciudadanos, aún tan lejanos y poco maduros para entender el poder, no gocen de derecho alguno sobre dicha verdad.

Varias hipótesis se han planteado sobre esa misteriosa reseña, dado que el supuesto tratado del que versa nunca vio la luz. Para algunos no es más que una suerte de sátira, un ejercicio irónico (de sumo habitual en la pluma de Swift y sus amigos) que se burlaba de la debilitada pretensión de suponer al pueblo como ignorante y burdo; para otros, la reseña misma es ya un ensayo sobre la mentira y sus utilidades para el poderoso.<sup>271</sup> En cualquier caso, en tal puede verse otro reflejo del cambio de pensamiento: ahora, el conocimiento sobre el poder lejos está de ser inaccesible. Aunque se siga pensando en la mayoría del pueblo como un menor de edad, imposibilitado por su inmadurez para entender las decisiones del soberano, el espectro de ciudadanos con la capacidad de discernir sobre las razones políticas aumentó: ya no queda restringida solo para el clero y la realeza, sino también a una élite intelectual e, incluso, a gentes cuyos oficios o educación así lo permitan.

Esta revolución en la concepción del individuo tiene su antecedente más marcado ya en el siglo XVI. Al calor del Renacimiento, en el terreno de las ideas sucedía una profunda reflexión. A decir de Hirschberger, la llegada de Descartes consolidó el racionalismo como el método para acceder a la verdad, lo que fecundó, y aumentó, una producción del conocimiento cada vez más distante del dogma religioso.<sup>272</sup>

En ese contexto, Copérnico, Kepler y Galileo, en las ciencias naturales, cuestionaban la versión del universo ofrecida por la iglesia, mientras tanto, el estudio de la política, con base en los textos fundacionales de Maquiavelo, Bodin, Hooker y Giordano Bruno, “se empezó a diferenciar de la filosofía y de la teología para constituir una rama particular del pensamiento”.<sup>273</sup> Maquiavelo apuntaló dicha separación entre filosofía política y ciencia política, en su pretensión de analizar al

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 11-23.

<sup>272</sup> Ignacio Medina Núñez, “Política, democracia y liberalismo en el origen de la época moderna”, *Espiral, Estudios sobre Estado y sociedad* 21, núm. 60 (mayo-agosto, 2014):16.

<sup>273</sup> *Ídem.*

mundo en función de lo real y no del *deber ser*: “Me ha parecido conveniente atenerme a la verdad de hecho de la cosa y no a lo que de ella se ha imaginado”.<sup>274</sup> El italiano es “un hombre de acción”: busca soluciones inmediatas a la fragmentación política de su nación.<sup>275</sup> En resumen, no sólo la iglesia perdía el monopolio de la verdad, sino que la reflexión del hombre y la política se alejaban de la búsqueda de estados ideales, optando por planteamientos pragmáticos.

Estas nuevas perspectivas comienzan a chocar con la idea paternalista del Estado, ya presente desde la idea platónica de un filósofo-rey. El supuesto de gobernantes supra humanos se debilita; al tiempo, su pretensión de guiar hacia el perfeccionismo moral se vuelve utópica. Toda vez que, ahora, se parte de una visión más realista del ser humano.<sup>276</sup> Maquiavelo, bajo esa línea, “lejos de la obsesión griega por la virtud”, humaniza a quienes detentan el poder y no duda en afirmar: “Los hombres son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar peligros y codiciosos de ganancias”, no sólo eso, aplica sus conjeturas para “los hombres en general, sin distinción alguna entre gobernantes y gobernados.”<sup>277</sup>

No sólo la aspiración de un gobernante ideal se derrumba, así sucede también con el ciudadano y la comunidad misma: el primero ya no puede, ni con la más excelsa educación del liceo, salvar su condición deleznable; la segunda, no aspira a configurar un paraíso terrenal sino, sencillamente, a no ser devorada por ella misma. Por eso, para Hobbes, por ejemplo, “ya no se exige ningún tipo de virtud al gobernado”, mientras que, lejos del deber de la virtud y la buena conciencia, “El acto exterior

---

<sup>274</sup> Sartori explica la postura de Norberto Bobbio al respecto: “la filosofía política puede entenderse como: 1. La descripción del Estado o república ideal, y de la mejor forma de gobierno. 2. La búsqueda de los fundamentos del Estado y su justificación. 3. La reflexión sobre la esencia de la política. 4. Un análisis crítico del discurso político. Desde su perspectiva, la diferencia entre filosofía política y ciencia política estribaría no en la temática sino en el método utilizado para abordarla.” Víctor Manuel Muñoz Patraca, “La disciplina de la ciencia política”, *Estudios Políticos* 9, núm. 17 (mayo-agosto, 2009): 95.

<sup>275</sup> Héctor Zamitiz Gamboa, “Origen y Desarrollo de la Ciencia Política: Temas y Problemas”. *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 20 (septiembre-diciembre, 1999).

<sup>276</sup> Cruz, “Moral y transparencia”, 14.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 14-15.



del individuo, acto o palabra, es lo único que puede y debe incumbir al gobernante”.<sup>278</sup>

Así, debilitadas tanto el ideal de superioridad cognitiva como el aura religiosa de legitimidad que rondaban sobre el gobernante, opinar y actuar sobre lo político ya no es solo cuestión de un puñado aristócrata y clerical, sino que comenzará a incluir a la burguesía, e incluso, aunque en menor medida, al Estado Llano (como se le llamó en Francia), la parte más baja de la pirámide social. Pues no se trató solo de la desacralización de las cualidades del soberano, la conquista también se dio de “abajo” hacia “arriba”, cuando los ciudadanos adquirieron conciencia de su capacidad de entender los motivos detrás del poder. La siguiente cita es muy sugerente al respecto:

Pese a los intentos de convertir la discusión política en unos *arcana* accesibles sólo a unos pocos, la agitación política del siglo XVIII y el creciente acceso a noticias y materiales impresos que iban adquiriendo diversos grupos sociales impidieron que eso fuera así por completo. Boccalini escribió en sus *Ragguagli* que “incluso los tenderos no se muestran más impuestos en otra ciencia que la razón de estado”, y en 1621 Ludovico Zuccolo, otro destacado autor entre los muchos tratadistas italianos sobre la materia, comentó con desdén que por entonces “incluso los Barberos y otros artesanos viles discuten sobre razón de estado en sus tiendas y cuchitriles, hacen preguntas sobre ella y quieren creer que conocen qué cosas se hacen por razón de estado y cuáles no”. De modo parecido, Diego Pérez de Mesa señaló que en Italia todo el mundo, “hasta las mujeres de ínfima condición y los remendones y faquines, buscan y inquieren y se entremeten en las acciones públicas, y siempre hablan de razón de estado y comparan las fuerzas de los príncipes”, inclinación que él atribuía a que en aquel país “cada uno es tan soberbio que cree que él puede gobernar el mundo”.<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>279</sup> Xavier Gil Pujol, “La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política”, en: *La razón de Estado en la España moderna* (Valencia: Real Sociedad Económica de Amigos del País, 2000), 55.  
[https://www.uv.es/rseapv/Anales/99\\_00/A\\_251\\_256\\_Razon\\_Estado\\_Present\\_y\\_Prologo.pdf](https://www.uv.es/rseapv/Anales/99_00/A_251_256_Razon_Estado_Present_y_Prologo.pdf)

No debemos pasar por alto, a propósito del vilipendio que puede leerse en las reseñas anteriores, que el menosprecio de las clases altas a los grupos populares responde a la irrupción y creciente protagonismo de éstos en todas las esferas sociales, incluyendo la intelectual. Por ejemplo, cuando menestrales y artesanos se atrevieron a escribir “autobiografías, crónicas y textos sobre historia”.<sup>280</sup> En cualquier caso, importa poco si aquella gente, alejada de la esfera intelectual y del poder, tenían razón o no en sus planteamientos sobre el Estado. Lo que debemos resaltar es su convicción, su certeza al saberse capaces de discernir sobre los porqués políticos; su percepción individual como seres racionales.

Así, tal autorreconocimiento provocaría la respuesta hostil de la élite cultural. Quizá porque en ella “subyacía también el temor a la movilización popular”. Un miedo que, dicho sea de paso, no era infundado, sino que se correspondía con “una creciente politización de las capas populares”.<sup>281</sup> Tal propiciaría el próximo debilitamiento del Absolutismo. En ese trayecto, requieren particular mención las revoluciones inglesas del siglo XVII, que comenzaron a “quebrar” dicho modelo político: 1) la Guerra Civil (1642-1660) y 2) la Revolución Gloriosa (1688).<sup>282</sup> A propósito de nuestro tema, el anhelo de visibilizar al poder será “consustancial a la noción de gobierno responsable”, pugnada en Inglaterra cuando ésta transitaba de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional.<sup>283</sup>

La ola de racionalismo impactó en la esfera y en la forma de concebir al poder, concretando la separación religión-política. Ello no sin resistencia por parte de la Iglesia. La palabra propaganda, de hecho, “con el sentido peyorativo de diseminación o fomento interesado de ideas”, tiene su origen en la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (Congregación para la Difusión de la Fe o

---

<sup>280</sup> *Ídem.*

<sup>281</sup> *Ídem.*

<sup>282</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 21.

<sup>283</sup> Gustavo Ernesto Emmerich, “Democracia, ciudadanía y transparencia”, en: *Democracia y transparencia*, de Carlos Elizondo Mayer-Serra, Gustavo Ernesto Emmerich, Luis Eduardo Garzón Lozano, María Marván Laborde, Roberto Corona Copado y Mauricio Merino (México: IEDF, 2005), 22.

Congregación para la Evangelización de los Pueblos), que fue creada por el Vaticano en 1622 “con la finalidad de difundir el catolicismo”.<sup>284</sup>

Hasta aquí, la lógica que sustentaba el poder aún mantenía evocaciones a la amalgama compuesta por religión-poder político. Será Spinoza quien, con su *Tratado teológico-político* (1670), llevó “hasta sus consecuencias últimas la separación entre la iglesia calvinista y el Estado y la supremacía política de éste”.<sup>285</sup> Como era de esperarse, el texto no fue bien recibido ni por la iglesia ni por quienes ostentaban el poder, que veían en él una amenaza a su fuente de legitimidad. No obstante, el *Tratado* fungió “como puente de tolerancia religiosa y de libertades civiles entre los humanistas y la ilustración”. Dicha obra se convierte, así, en “un sólido instrumento para racionalizar el poder y reducirlo, sin pobreza, a la prosecución de sus fines: la paz y la seguridad prospera de los súbditos.”<sup>286</sup>

Espinoza postula la imposibilidad del soberano de ejercer un poder absoluto y discrecional, no con argumentos morales sino con planteamientos netamente políticos.

[...] yo concedo que las supremas potestades tienen el derecho de reinar con toda violencia o de llevar la muerte a los ciudadanos por las causas más baladíes. Pero todos negarán que se pueda hacer eso sin atentar contra el sano juicio de la razón. Más aún, como no pueden hacerlo sin gran peligro para todo el Estado, incluso podemos negar que tengan un poder absoluto para estas cosas y otras similares; y tampoco, por tanto, un derecho absoluto, puesto que hemos probado que el derecho de las potestades supremas se determina por su poder.<sup>287</sup>

Aferrado a la bandera del racionalismo, Espinoza acepta la utilidad del secreto, pero niega que éste sea obligatorio o estrictamente necesario para el Estado: “Nadie puede negar que el silencio es con frecuencia útil al Estado; pero nadie probará jamás que dicho Estado no pueda subsistir sin él”.<sup>288</sup> Al contrario, opta por

---

<sup>284</sup> Baños, *Así se domina...*, 246.

<sup>285</sup> Carrillo, *Arcana Imperii...*, 15.

<sup>286</sup> *Ídem*.

<sup>287</sup> Spinoza, citado en *ibid.*, 19.

<sup>288</sup> Spinoza, citado en *ibid.*, 20.

cuestionarlo y lo presenta como un elemento que puede ser perjudicial, e incluso representar más amenazas que beneficios. Ello en franca oposición a la cultura del secreto, pregonada por la razón de Estado:

Todo el mundo me concederá que es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculten a los ciudadanos los perversos secretos del tirano. Quienes pueden llevar en secreto los asuntos del Estado, tienen a éste totalmente en sus manos y tienden asechanzas a los ciudadanos en la paz lo mismo que a los enemigos en la guerra.<sup>289</sup>

Espinoza no argumenta sólo en detrimento del secreto como algo innecesario sino como contraproducente, tanto para los ciudadanos como para los fines mismos del Estado. Con ello, revela que la justificación de la opacidad propia de la Razón de Estado y de la doctrina del derecho divino, no responden a los intereses civiles ni estatales sino a la conveniencia de los gobernantes.

confiar a alguien el Estado sin condición alguna, y al mismo tiempo, conseguir la libertad es totalmente imposible. Es, pues, una estupidez querer evitar un pequeño perjuicio con el sumo mal. Ahora bien, ésta es la única cantinela de quienes desean para sí el Estado absoluto: que es del máximo interés para la sociedad que sus asuntos se lleven en secreto y por otras razones por el estilo, las cuales, cuanto más se encubren con la apariencia de utilidad, más bruscamente estallan en la más dura esclavitud.<sup>290</sup>

La victoria del racionalismo supone, también, la derrota de uno de los argumentos centrales del secreto: la ignorancia del vulgo. Como refiere Bobbio:

Para el hombre que sale de la minoría de edad, el poder no tiene -no debe tener- secretos; para que el hombre que ha adquirido la mayoría de edad pueda hacer uso de la razón es preciso que tenga un conocimiento pleno de los asuntos del Estado; para que esto suceda es necesario que el poder actúe en público. Cae una de las razones del secreto de Estado: la ignorancia del vulgo que hacía decir a Taso

---

<sup>289</sup> *Ídem.*

<sup>290</sup> *Ídem.*

conversando con Torresmundo: "No conviene decir a los secretos del Estado a la masa vulgar".<sup>291</sup>

La derrota del secreto político será irreversible con la llegada de la ilustración. Un momento histórico en cuyos cimientos, en palabras de Kant, "encontramos la más simple de todas las libertades, la de hacer uso público de la razón". Ello tiene una repercusión política fundamental: " la salida del hombre de la minoría de edad".<sup>292</sup>

Ello cambiará la relación súbdito-gobernante: el segundo ahora deberá considerar las consecuencias de sus actos sobre las mentes del primero. Pues la libertad del súbdito se traducirá en una conciencia crítica del individuo frente al Estado.<sup>293</sup> De ahí que, y como nos dice Peschard, las distintas fases por las que ha transitado la tensión entre secreto y publicidad expresan la evolución misma de la relación entre poder político y sociedad. A partir de esas *anteojeras interpretativas* podemos clasificar, por un lado, a la Antigüedad y Absolutismo, en función el secreto, y por otro lado, al régimen liberal y a la democratización, con base en el principio de publicidad.

La creciente percepción negativa del secreto nos explica, por ejemplo, que en 1778, el monarca prusiano Federico II, escandalizado por las tesis de Maquiavelo, principalmente sobre la justificación de la "noble mentira" como derecho del gobernante, auspiciara un concurso de disertaciones filosóficas con el propósito de reflexionar sobre si era benéfico para el pueblo qué fuese engañado. A razón de ello, Cordorcet escribiría el texto *¿Es útil para los hombres ser engañados?*, publicado en 1790.<sup>294</sup>

El concurso promovido por Federico II, en sí mismo, es un reflejo de un despotismo ilustrado que, a la vez que reclamaba y concentraba el poder para sí, auspiciaba reflexiones de este talante.<sup>295</sup> Se trababa, en palabras de Cordorcet, de un poder

---

<sup>291</sup> Bobbio, citado en Fernández, *Norberto Bobbio...*, 300.

<sup>292</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>293</sup> Cruz, "Estado y transparencia", 15.

<sup>294</sup> Miguel Catalán, introducción a *¿Es útil engañar al pueblo?*, de Nicolas de Cordorcet (Barcelona: EditorialSol90,2010) 67.

<sup>295</sup> *Ídem.*

“casi arbitrario”, controlado por la opinión y reglado por las luces, que había contribuido “al progreso de la riqueza, de la industria, de la instrucción y algunas veces a los progresos de la libertad civil”.<sup>296</sup> Aunque la conclusión del concurso fue que, por su propio bien, se debe engañar al pueblo,<sup>297</sup> el hecho en sí mismo es un reflejo del dilema existente en aquel tiempo sobre la verdad y la publicidad de la información sobre las acciones y el poder del Estado. Importa recalcar esta inclinación hacia la opacidad, pues aún ante los avances reconocidos por Cordorcet, Federico II se pronunciará en 1784 contra la libertad de imprenta y expresión, dando muestra del rezago de Prusia en ese aspecto, en comparación con Francia e Inglaterra.<sup>298</sup>

Max Weber referiría, en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que el mundo moderno atravesaba por un “desencantamiento”, producto de los cambios sociopolíticos. Dicho vacío se acentuó por el declive de la autoridad de la Iglesia, de la fe y de los planteamientos metafísicos. Tal fue particular en la política: liberada ésta de la aurora religiosa, se vio en la necesidad de enaltecer al poder desde otras trincheras y con otras lógicas: la razón y la democracia.<sup>299</sup>

Jean-Jacques Rousseau, en *Emilio*, rechazando las premisas religiosas, “defendía la existencia de una religión natural basada en la conciencia individual. Ese el mensaje que se desprende de su célebre texto «La Profesión de fe del vicario saboyano»”.<sup>300</sup> A finales del siglo XVIII, en Francia, afanosos por eliminar la influencia católica, se pugnó por que su lugar lo ocupase la Diosa Razón, esto es, no sólo la razón como el pilar fundamental de la organización social sino la exaltación divina del raciocinio humano. Así, en 1794, Robespierre “entronizó”, no sin sacra connotación y ni más ni menos que en Notre Dame, a la Razón como el nuevo epicentro que, junto a un “sistema de fiestas nacionales”, significaran la renovación de la unidad: “el vínculo más dulce de fraternidad y el medio más

---

<sup>296</sup> Nicolas de Cordorcet, citado en *ibid.* 68.

<sup>297</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>298</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Trad. por Antoni Doménech y Rafael Grasa (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1981), 63.

<sup>299</sup> Otón, *Misterio y transparencia*, 57.

<sup>300</sup> *Ibid.*, 62.

poderoso de regeneración”; días de descanso para sustituir “aquellos que las circunstancias han destruido”.<sup>301</sup>

En el mismo afán de posicionar a la razón en dicho vacío, Augusto Comte planteó suplantar la fe católica por una “Religión de la Humanidad”. Esto no supone una ruptura total con los preceptos religiosos sino, al contrario, pretende recuperar alguno de sus componentes elementales, así como sus formas. Comte pugna por:

un credo original cortado a la medida de las demandas emocionales e intelectuales del ciudadano moderno. Incluso propuso la construcción de un entramado de templos seculares, «iglesias para la humanidad», adornados con retratos de santos seculares, de prohombres cuya obra ha sido motivo de inspiración y progreso: Cicerón, Pericles, Shakespeare, Goethe... En estos templos se ofrecerían conferencias para orientar la buena convivencia y se organizarían fiestas en fechas significativas para celebrar aspectos de la vida en sociedad.<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> Citado en *Ibid.*, 63.

<sup>302</sup> *Ídem.* Aunque la propuesta de Comte no se concretó, los hechos parecen darle la razón. La sociedad secularizada, pese a sus reticencias con respecto a las instituciones religiosas, echa en falta algunos elementos que hasta hace poco formaban parte de la oferta confesional.

### 3.3. Política: El Estado liberal

Reconozcámoslo o no, hayámoslo olvidado o silenciado, de aquella época provienen los elementos esenciales de lo que aún hoy consideramos en nuestra vida como vitalmente valioso: las ideas de la dignidad humana, de la humanidad, de la libertad personal, de la igualdad civil, de la tolerancia recíproca, del derecho a la felicidad individual; además, sus consecuencias en el orden estatal: los principios de la división de poderes, de la intervención de los ciudadanos en la formación de la voluntad del estado, del estado de derecho, del bienestar general, de la publicidad de la justicia penal...

*Verdad y límites del derecho natural*  
Hans Welzel

Son varios factores que produjeron el nacimiento del Estado liberal y, enfocándonos en nuestro tema, que fungirán como la sentencia del poder opaco que imperó hasta entonces. Podemos resumir las causas, aunados a la victoria del racionalismo y el debilitamiento de la autoridad de la Iglesia, en al menos cuatro: 1) un nuevo y poderoso actor: la burguesía; 2) la irrupción de una ideología contraria al poder absolutista: el liberalismo, 3) un creciente protagonismo ciudadano o popular y 4) el descontento con el modelo absolutista. La suma de dichos elementos, cobijados por el revolucionado contexto<sup>303</sup> del que emana el Estado moderno, significarán una puerta de entrada para la exigencia de visibilización del poder.

Sobre lo primero, Hobsbawm apunta la centralidad de la burguesía en la serie de revoluciones ocurridas en los siglos XVII y XVIII. A los cambios producidos en dicha época, acotara diciendo que se trató del “triunfo no de la <industria> como tal, sino de la industria <capitalista>; no de la libertad y la igualdad en general, sino de la <clase media> o sociedad <burguesa> liberal”.<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> Recordemos los agentes causales (referidos anteriormente) en el proceso de construcción del Estado moderno: a) nuevas fuentes de riqueza; b) las finanzas internacionales; c) la revolución en métodos de cultivo y distribución territorial; d) la imprenta; e) la pólvora; f) los ejércitos nacionales; g) la reforma protestante.

<sup>304</sup> Erick Hobsbawm, *La era de la Revolución 1789-1848*. Trad. por Félix Ximénez de Sandoval (Buenos Aires: Crítica, 2009), 9.



En una línea similar, Habermas llamará al primigenio concepto de publicidad como una “categoría típica de época,” esto es, como “publicidad burguesa”<sup>305</sup> pues, según nos dice: “no es posible arrancarla de la inconfundible evolución histórica de la sociedad burguesa salida de la alta Edad Media europea”.<sup>306</sup> Así, esta génesis de la publicidad burguesa puede entenderse como “la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público” y que reclamarán “la publicidad reglamentada desde arriba” con el fin de “concertar con ella las reglas generales del tráfico en la esfera —básicamente privada, pero públicamente relevante— del tráfico mercantil y del trabajo social”.<sup>307</sup>

Sobre lo segundo, John Locke, considerado el padre del liberalismo político, nos refiere en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, que la forma del poder político debe responder a su origen, es decir, al consenso que llevo a los hombres a salir del Estado de naturaleza. Si en tal, todos los hombres están “libremente, dotados de las mismas ventajas” y, por lo tanto, son “depositarios de los mismos derechos”.<sup>308</sup> Así, por naturaleza, los individuos poseen una serie de derechos fundamentales: libertad, igualdad, propiedad privada y, entre otros, el derecho a castigar a quien atente contra tales prerrogativas.

La fundación del Estado ocurre cuando los individuos, conservando los mismos derechos que en el estado de naturaleza, renuncian a ese derecho de castigar por propia mano y lo delegan al Estado, con el único fin de preservar el resto de sus derechos fundamentales.<sup>309</sup> Al tiempo, y para proteger a los intereses individuales de los excesos del poder estatal, el liberalismo se ampara en la ley como autoridad máxima, en tanto que ésta emana de la voluntad ciudadana. Así “la libertad de los

---

<sup>305</sup> De hecho, su obra *Historia y crítica de la opinión pública*, originalmente se llama: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. (Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. cuya traducción literal sería: *El cambio estructural de la publicidad (Investigaciones sobre una categoría de la sociedad burguesa)*.

<sup>306</sup> Habermas, *Historia y crítica...*, 37.

<sup>307</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>308</sup> IFAI, presentación a “Estado y transparencia”, 5.

<sup>309</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 25-26.

hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella”, y así “estar libres de un poder absoluto y arbitrario”.<sup>310</sup>

Locke refería que “los hombres eran depositarios de los mismos derechos”. Entre ellos, y aquí yace la prueba de que el núcleo de la idea de la transparencia nace ya desde la doctrina liberal, se encuentran los “derechos del poder tener vista de cómo proceden las cosas del Estado”.<sup>311</sup> Como se ilustra en la *Presentación* del cuarto *Cuaderno de Transparencia* del entonces Instituto Federal de Acceso a la Información (IFAI): “Que todos “tengan vista” de lo que ocurre al interior del Estado, he ahí la afirmación democrática y plenamente moderna de la transparencia, formulada en el temprano año de 1690”.<sup>312</sup>

Esto no significa que la transparencia, bajo la denotación actual del concepto, haya nacido desde entonces. Sencillamente, las condiciones de posibilidad de su aparición, y los primeros pilares que la sostienen, se remontan a dicho entorno, donde la opacidad perdió la legitimidad que ostentaba y el principio de publicidad, que en su más amplia connotación “supone la posibilidad de alcanzar general conocimiento por parte de cualquier ciudadano de la actividad llevada a cabo por los poderes públicos en el desarrollo de sus funciones”,<sup>313</sup> se adueñase de la discusión política.

El poder, así, se reconfiguraría a fuerza de una nueva lógica empujada por un actor emergente, ambos -idea y sujeto- mimetizados y codependientes darían forma al *liberalismo burgués*. Lo primero, la “nueva ideología capaz de dar cabida y racionalizar las necesidades de una nueva época”, encontró su fuerza en lo segundo, en el “protagonismo de una nueva clase en expansión que se encuentra

---

<sup>310</sup> John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Trad. por Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 52-53.

<sup>311</sup> IFAI, presentación a “Estado y transparencia”, 5.

<sup>312</sup> *Ídem*.

<sup>313</sup> Sánchez, *El secreto...*, 19.

a sí misma en su soledad histórica, renunciando al pasado, a la tradición, creando el mundo a partir de su propia identidad con la razón como bandera.”<sup>314</sup>

Todo ello lograra justificar que “no existen verdades de Estado, ni, por ello, secretos que deban ser preservados de la mirada e interés de los ciudadanos comunes, ni tampoco, en todo caso, sujetos privilegiados en cuanto al manejo de la información pública”.<sup>315</sup> La lógica del secreto se fracturó tanto que, en 1812, Johann Georg Scheffner aseguró que: “junto con la humanidad y la popularidad, la publicidad era una de las características fundamentales del «pensamiento liberal»”.<sup>316</sup>

Las ideas de Locke son de sumo revolucionarias, pero también son consecuencia de un proceso de cambio y de una inercia liberadora que venía desde años atrás. A decir de estudioso británico George H. Sabine: “la tradición medieval que llega a Locke a través de Hooker y los ideales constitucionales seguidos en el arreglo de 1688, sostenían que el gobierno-específicamente el monarca, pero no en menor medida el parlamento y todos los órganos políticos- es responsable ante el pueblo o la comunidad que rige.”<sup>317</sup>

Dicha inercia nos conduce al tercer elemento: el protagonismo del individuo. Como refiere Bobbio, hay dos grandes formas de concebir la sociedad: primero, la orgánica, predominante en la Antigüedad y la Edad Media, donde “el todo es primero que las partes”; segundo, la “concepción individualista”, donde lo que prima es la garantía de los derechos del ciudadano.<sup>318</sup> La democracia surge de la concepción individualista, pues se piensa que el soberano ya no es quien ostenta el poder, sino que tal recae en última instancia en el pueblo, de ahí que la arquitectura estatal deba procurar su bienestar.

---

<sup>314</sup> Fernando Vallespín, “El Estado Liberal”, en *Manual de Ciencia Política*, de Rafael de Águila, coord. (Madrid: Trotta, 1997), 54.

<sup>315</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 31.

<sup>316</sup> Ernesto Garzón Valdés, “Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas”, *Doxa*, núm. 14 (1993): 82.

<sup>317</sup> Citado en Emmerich, “Democracia, ciudadanía y transparencia”, 22.

<sup>318</sup> Bobbio, *El futuro...*, 16.

A decir de Bobbio, hay “tres sucesos que caracterizan la filosofía social de la época moderna” y que explican la centralidad del individuo: a) el contractualismo del siglo XVII y XVIII, donde, como dijimos, “los soberanos son los individuos libres e iguales”, que dan vida “a un poder común” cuya función es garantizarles la vida, libertad y propiedad; b) el nacimiento de la economía política, donde el análisis de la sociedad se sustenta en el *homo economicus* (y ya no en el *zón politikón*, aquel “que no es considerado por sí mismo, sino sólo como miembro de una comunidad”), mismo que, a decir de Adam Smith: “persiguiendo el interés propio, frecuentemente promueve el interés social de manera más eficaz que lo que pretendía realmente promover”; c) la filosofía utilitarista (de Bentham a Mill), que refiere que solo se puede “fundamentar una ética objetiva” a partir “de consideraciones de condiciones esencialmente individuales... y de resolver el problema tradicional del bien común en la suma de los bienes individuales”.<sup>319</sup>

Este progresivo protagonismo del individuo contrastó con el proceder del modelo absolutista, pues la libertad y discrecionalidad que tal defendía causó un creciente y generalizado descontento. Mismo que se agudizó por efectos del crecimiento poblacional y los retos que ello implicaba para la administración estatal. Dicha voráGINE de inconformidades sustenta nuestra cuarta causal. Al respecto, Jaime Cárdenas nos dice:

Las constantes guerras de los monarcas absolutos y los niveles de endeudamiento que éstas generaban, fueron socavando la autoridad regia. Además, en el Estado absoluto los cargos públicos se vendían, lo que propiciaba corrupción, ineficiencia e ineficacia en la administración pública, sobre todo en la administración de las finanzas. Los adquirientes de esos cargos no los ocupaban para satisfacer el interés general o colectivo sino para maximiza sus recursos y patrimonios. Un buen número de quejas comenzaron a aparecer en el siglo XVII, principalmente en contra de los asentamientos de población, la falta de uniformidad de los salarios, la impotencia en contra del contrabando, etcétera.<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>320</sup> Cárdenas, *Del Estado absoluto...*, 32.

Los individuos estaban en una posición de vulnerabilidad permanente. Su valor era “marginal”:<sup>321</sup> lo que importaba era el bienestar del Estado en su conjunto y no en sus componentes. El enfado ante dichas premisas, en un entorno que desacralizaba a los sujetos de poder y penetrado por el racionalismo, llevó a la sociedad a mirar con desprecio los elementos otrora reconocidos como legítimos y necesarios: la opacidad y la mentira; el secreto y la simulación.

A decir de Byung-Chul Han: “El mundo del siglo XVIII era todavía un teatro”, lleno de “mascaras”. Un teatro en decadencia, pues el desprecio de lo oculto, la falsedad y el fingimiento, se ira generalizado, abarcando ámbitos más allá de la esfera del poder. Como refiere Jean Starobinski en su estudio sobre Rousseau, para 1748: “En el teatro, en la iglesia, en las novelas o en los periódicos cada uno denuncia a su manera las representaciones, convenciones, hipocresías y máscaras. En el vocabulario de la polémica y de la sátira no hay conceptos que aparezcan tan frecuentemente como *descubrir* y *desenmascarar*”.<sup>322</sup>

En esa “incipiente época de la verdad”, las *Confesiones* de Rousseau anuncian, al denostar la simulación y exigir transparentar las relaciones sociales, “un cambio de paradigma”, lo que devendrá en lo que Byung-Chul Han llamará como *la sociedad de la revelación*. De ahí que: “en cierto modo, el siglo XVIII no carecía de semejanza con el presente. Conocía ya el afán de revelación y transparencia”. Transparencia no en cabal sentido de la actualidad, debemos aclarar, sino en una connotación antropológica: la “revelación del corazón” y de la “entera naturaleza” humana.<sup>323</sup>

Resumiendo. 1) La Iglesia se debilitó tras el proceso de secularización y el alejamiento de razonamientos trascendentales 2) El racionalismo les dio a los ciudadanos el status de “mayor de edad”, capaz de opinar y decidir sobre lo público. 3). El individuo se colocó en el centro del debate político; la soberanía recayó en el pueblo. Ante tales hechos: 4) El exceso y acidez del modelo absolutista llevaron a su condena. 5) La lógica liberal anuló la prescripción del secreto, pues ahora

---

<sup>321</sup> Cruz, “Moral y transparencia”, 19.

<sup>322</sup> Citado en Han, *La sociedad de...*, 81.

<sup>323</sup> *Ibid.*, 81-82

significaba amenaza e incertidumbre: amparaba los perjuicios e impedía garantizar los derechos ciudadanos. 6) La valoración de lo opaco se invirtió negativamente, tanto en lo social como en lo político: el encanto de la máscara se convirtió en recelo.

La conjunción de elementos contextuales descritos hasta ahora, conformarán lo que llamamos como *Fuente de la transparencia*: el periodo comprendido entre los siglos XVI a XVIII, donde 1) la opacidad perdió su legitimidad y 2) se cimentaron las bases del posterior y paulatino proceso de visibilización del poder público.

## 4. El *Big Bang* del poder visible

¡Ah, qué hombre más desgraciado es tu verdadero magistrado! Como sabes, tiene que vivir fuera de la comunidad, como en una época los pontífices. El mundo sólo debía verlos cuando surgían de sus celdas en horas precisas, solemnes, antiguos, venerables, pronunciando sentencia como los sumos sacerdotes de la antigüedad, que combinan el poder judicial y el sacerdotal. Nosotros solo debíamos ser visibles en el Estado ... Pero ahora cualquiera nos puede ver cuando nos divertimos o cuando estamos en dificultades como cualquier otro... Nos ven en los salones, en casa, como criaturas de pasión y en vez de terribles somos grotescos.

*Esplendor y miseria de las cortesanas*

Honorato de Balzac (París, mediados del siglo XIX)

Los elementos descritos en el capítulo anterior obligarán a un proceso de reconstrucción de la base moral del Estado, “con el fin de evitar que la política moderna quede totalmente sujeta a la arbitrariedad del monarca y completamente desvinculada de las exigencias morales”.<sup>324</sup> La monarquía obtenía su legitimidad del carácter sagrado del rey. En contraste, y ya desde la oposición protestante, se pugnó por construir “un nuevo principio de legitimidad tan fuerte y poderoso como el de la monarquía, a saber, el de la legitimidad democrática”.<sup>325</sup>

Lo anterior se logrará con el surgimiento del Estado liberal. Tal permitió la transición de una concepción del poder *descendente* a una *ascendente*: en la primera “el poder se distribuye de arriba hacia abajo” y, por ejemplo, “Dios es el garante de todo poder”; en la segunda, “el pueblo es la fuente de toda legitimación” lo que dio cause “a la idea de representación”.<sup>326</sup>

Desde entonces es posible concebir al Estado como representativo de los intereses del ciudadano. Por eso, la sociedad espera que la maquinaria estatal vele por protegerle. Ahora el fatalismo sobre la condición humana presente en Hobbes y Maquiavelo ya no es la justificación del poder absoluto del monarca sino una alarma para poner límites al poder. Así como “Es necesario que quien dispone una

---

<sup>324</sup> Cruz, *Ibid.*, 19.

<sup>325</sup> Carrillo, *Arcana Imperii...*, 26.

<sup>326</sup> Santiago López Petit, citado en Gilabert, *El imperio...*, 82.

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”,<sup>327</sup> el ciudadano también debe presuponer la falta de benevolencia del gobernante y procurar contener su actuar. En el Estado liberal, los ciudadanos no confían en la buena voluntad de los funcionarios públicos, no ven en ellos la virtud del filósofo rey, exento de cometer excesos. Por tanto, aunque éstos se jacten de buenas intenciones, se les exigen mecanismos de control para certificar dicha expectativa.

Esta idea es clave para entender la lógica liberal, pues se reconoce que el individuo está en constante amenaza tanto por el gobernante como por otros ciudadanos. De ahí el imperativo de implementar límites a ambos. Para el poder gubernamental, someter y contener las acciones de sujetos aislados resulta factible. El caso contrario, empero, es imposible: el ciudadano está empequeñecido ante la magnitud de la fuerza del Estado.

Siendo así, les resultó vital contar con herramientas para salvaguardarse y hacer valer su condición de ciudadanos. Es en este punto que se origina un *Big Bang* del poder visible, esto es, un lapso temporal donde surgieron y se fortalecieron distintos mecanismos para visibilizar el poder: a) conceptuales, como el principio de publicidad; b) jurídicos, como la libertad de prensa y la ley sueca de acceso a la información de 1766; c) administrativos, como los Archivos Nacionales Franceses.

Todos ellos significarán: 1) un rompimiento con el imperio del secreto, y 2) el advenimiento de una nueva era, caracterizada por la apertura y creciente visibilización del poder público. De ahí que denominemos a este periodo, de fractura, nacimiento y expansión, como *Big Bang del poder visible*.

Cada uno de dichos puntos disruptivos constituirá un *episodio*, una unidad narrativa, en esta sistematización de la historia de la transparencia.<sup>328</sup> No es nuestro objetivo,

---

<sup>327</sup> Maquiavelo, citado en Catalán, introducción..., 73.

<sup>328</sup> No serán los únicos *episodios*. En el siglo XIX, la arquitectura transparente será un nuevo salto al poder opaco y en el siglo XX, las olas de leyes de acceso a la información brindarán el último telón antes de la llegada de la transparencia.



empero, recuperar la monografía de cada uno de ellos, si no presentarlos como constitutivos de un grupo pues: 1) comparten un objetivo común: brindar al ciudadano informaciones de interés público; 2) confluyen en un mismo espacio temporal, y, por tanto, no son ajenos entre sí, toda vez que 3) su nacimiento y desarrollo se explican a partir de un mismo contexto.

Así, es necesario observar dichos *episodios* en su conjunto, entenderlos como un arsenal de dianas que, dada una *Fuente* común y bajo diferentes arquitecturas, penetraron al poder opaco. De esta manera, podrán rastrearse los primigenios avances del poder visible. Con ello, dicho sea de paso, evitaremos el error habitual de presentar a la ley sueca de 1766 como el antecedente aislado, excepcional y prematuro de la transparencia.

## 4.1. Libertad de prensa

Polínice: Una cosa es peor, un hombre que no puede expresarse.

Yocasta: Pero eso es esclavitud, no poder decir lo que se piensa.

*Las fenicias.* Eurípides.

Se dice: la libertad de hablar o de escribir puede ser arrebatada por los poderes que sean, pero la libertad de pensar no puede ser arrebatada en modo alguno. Sin embargo, ¡cuánto y cuán correctamente pensaríamos si no pensáramos en comunidad con otros hacia quienes comunicamos nuestros pensamientos, y que nos comunican los suyos! Entonces, debemos afirmar con seguridad que el poder externo que priva al hombre de la libertad de comunicar sus pensamientos *públicamente* también le arrebatada su capacidad de *pensar*, el único tesoro que nos deja la vida cívica y el único a través del cual podrá existir un remedio contra todos los males del Estado.

Immanuel Kant

(citado en *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Arendt, H.)

Platón, en su *Alegoría de la Caverna*, refiere a un puñado de hombres atrapados desde su nacimiento en una cueva sombría. Allí, solo observan reflejos y sombras del mundo exterior, espejismos con los que se han construido su propia realidad. Por consecuencia, viven en un mundo de apariencias y están confinados a la obscuridad; sólo el filósofo logra salir de la caverna y observar el mundo real. Su hallazgo le impulsa a regresar con los que aún viven en las sombras para contarles la verdad, “pero su vida estará en riesgo, pues estos individuos no aceptarán que aquello que han tenido por cierto durante toda su vida pueda ser puesto en duda.”<sup>329</sup>

En el mundo planteado por Platón, es el filósofo quien arriesga su vida al contar las verdades descubiertas. Pero en nuestra realidad, quien sale en busca de las luces y trata de comunicarlas al cúmulo de lo social, aún a costa de su vida, suele ser el periodista y no el filósofo. Quizá el segundo tenga más capacidad de quitarle el velo a la caverna, pero la realidad que comunica suele estar en un nivel de lenguaje indescifrable para el ciudadano común. Por el contrario, el periodista tiene ya como público objetivo la amplia masa social, a quien le oferta sus hallazgos.

---

<sup>329</sup> Rodríguez, “Estado y transparencia”, 14.

Aun cuando no se ha contado con el derecho expreso e innegable de solicitar información, y no sin cometer actos considerados ilícitos de por medio, se ha indagado sobre lo oculto a ojos de los ciudadanos. El periodismo ha prescindido de autorización legal; ha “husmeado” en la esfera pública aún con los peligros que ello implica. Sería equivocado, entonces, constreñirse a las coordenadas legales para ubicar el origen de la libertad de prensa. Iniciar la narrativa de este derecho, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948,<sup>330</sup> implicaría ignorar la longeva y no finalizada tradición de investigar por cuenta propia y sin el beneplácito del poder, ya marginal ya clandestinamente, mediante informantes anónimos o filtración de archivos.<sup>331</sup>

Desde que se fundó el oficio en el sentido moderno, siglo XV con la llegada de la imprenta,<sup>332</sup> son los periodistas los actores que más han evidenciado la mentira política y más han desvelado los secretos del poder. Ello, franqueando persecuciones y una constante censura. Como la de Niccolo Franco, proveedor de noticias, detenido por Pio V; la bula *Romani potificis providentia*, que prohibía a “los artesanos del aviso”, mismos que anatemizaría Gregorio XIII en 1572; la dieta Imperial de Ausburgo, que regulaba y castigaba a los impresores;<sup>333</sup> la Orden de Licencias de 1643, que controlaba las publicaciones, arbitrada por “censores ignorantes e iletrados”,<sup>334</sup> y que concluía en una férrea censura, por mencionar solo algunos casos.

Si la labor de la libertad de prensa ha sido crucial en el proceso de visibilización del espectro público,<sup>335</sup> ¿por qué insistir en iniciar la narración de la historia de la

---

<sup>330</sup> Suele citarse “el artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, en la que se reconoce la libertad de opinión y de expresión”, como el comienzo de la conquista del derecho de libertad de prensa y expresión. Gerardo Cruz Reyes, “Libertad de expresión en México: principios dogmáticos y realidad”, *Política y Sociedad* 6, núm. 29 (2016): 33.

<sup>331</sup> Habermas, *Historia y crítica...*, 96-98.

<sup>332</sup> Véase: Carlos Barrera, coord., *Historia del periodismo universal* (Barcelona: Ariel, 2004).

<sup>333</sup> Oscar A. Müller-Creel, “El periodismo y la libertad de prensa en México, desde la colonia hasta la constitución de 1857”, *Revista Mexicana de Historia del Derecho* XXXIV (julio-diciembre 2016): 27-29.

<sup>334</sup> Mario Murgia, prefacio a *Aeropagítica*, de John Milton (México: UNAM, 2009), 9.

<sup>335</sup> Por mencionar un ejemplo de actualidad, en el caso mexicano, Peschard identifica 3 factores que “contribuyeron a implantar la transparencia y el derecho de acceso a la información”: 1) un marco

transparencia evocando solamente el principio de publicidad o la ley sueca de 1766? ¿si la libertad de prensa y expresión también significaron un bastión del poder visible y le alimentaron sustancialmente, por qué renegarlas de la narrativa histórica? A la par del principio de publicidad y la ley sueca debiese también reseñarse las labores de *Craftsman*, *Gentleman's Magazine* y *London Magazine* que filtraban en la década de 1730, no sin sanción, las discusiones parlamentarias, o las cartas de Junius, publicadas en el *Public Advertiser*, de 1768 a 1772, donde se imputa “públicamente al rey, a ministros, a altos militares y a juristas maniobras políticas, y se descubren conexiones mantenidas en secreto y de relevancia política”.<sup>336</sup>

La consustancialidad de la democracia con la libertad de pensamiento y expresión permite ubicar los primeros vestigios de éstas en la Antigua Grecia, particularmente en el Siglo de Oro de Pericles. Pues en tal, se daba una importancia vital a la palabra y a la escritura como medios para informarse sobre los asuntos públicos; el Ágora demandaba que los ciudadanos discutieran y se informaran “sobre temas que pueden ser compartidos y que importan a todos los ciudadanos”.<sup>337</sup>

Empero, el momento estelar e irrevocable del arribo de dichos derechos serán los siglos XVII y XVIII. Pues para entonces: “es un hecho que tal principio ya se había instituido en la raíz misma del constitucionalismo francés y norteamericano, merced, precisamente, al empuje de dos factores convergentes: la necesidad de secularizar el poder civil y la creciente influencia popular como fundamento del poder político”.<sup>338</sup> De ahí también que, y como refiere Habermas: podamos hablar “por primera vez” de la existencia de una “<opinión pública> en la Inglaterra de finales del siglo XVII y en la Francia del siglo XVIII”.<sup>339</sup>

---

normativo, como sostén de dichos fines; 2) un acompañamiento social, a partir de organizaciones y periodistas que se especializaron en la materia y le dieron impulso; 3) organizaciones regionales en América Latina comprometidas con la causa. Jacqueline Peschard, introducción de *Hacia el sistema nacional de transparencia*, de Jacqueline Peschard, coord., (México: UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas/Seminario Universitario de Transparencia, 2016): XVI.

<sup>336</sup> Habermas, *Historia y crítica...*, 97.

<sup>337</sup> Cruz, “Moral y transparencia”, 26.

<sup>338</sup> Cruz Reyes, “Libertad de expresión en México”, 33-34.

<sup>339</sup> Habermas, *Historia y crítica...*, 37.

En dicho periodo, las primeras y más contundentes reflexiones contra la censura y la pretensión de determinar la Verdad desde la Iglesia y el poder monárquico estarían a cargo de John Milton, Spinoza y Kant. El primero de ellos, al publicar “Aeropagítica” en 1644, “sentará las bases doctrinales sobre las que se irá desarrollando el concepto de libertad de expresión”.<sup>340</sup> La obra de Milton pretendía, según sus propias palabras: “Librar a la prensa de las restricciones con las que fuere lastrada, de manera que el poder de determinar lo que era verdad y lo que era mentira, lo que había de publicarse y lo que había de suprimirse, dejare de confiarse a unos cuantos individuos iletrados e ignorantes”, mismos que usualmente negaban licencia a los textos que fuesen en contra de su “vulgar superstición”.<sup>341</sup> Para eliminar dicha censura, sustentada en la Ley de Orden de Licencias de 1643, Milton le escribe al parlamento:

No podréis hacernos ahora menos capaces, menos sabedores, menos deseosos de perseguir la verdad ... [de lo contrario “habréis de convertirnos primero en”]: opresores, arbitrarios y tiranos, como fueron aquellos de quienes nos habéis liberado. Que nuestros corazones sean ahora más liberales, que nuestros pensamientos estén más orientados a la búsqueda y expectativa de las cosas más grandes y más nítidas, es fruto de vuestra propia virtud propagada en nosotros: esto no podréis suprimir, a menos que impongáis una ley abrogada e inmisericorde, ésa con la que los padres pueden a voluntad despachar a sus propios hijos.<sup>342</sup>

Milton, para hacer valer su exigencia, argüirá aludiendo constantemente a las predicas “públicas” de Cristo y a la capacidad de raciocinio de las gentes. Luego, en 1670, y con argumentos netamente seculares, Spinoza dejará claro en su *Tratado teológico-político* (contrario a lo planteado desde el Filósofo-Rey y hasta los *arcana ecclesiae*, donde se aseguraba que la Verdad era un privilegio sólo accesible para unos cuantos), que la pretensión del soberano de determinar qué es o no verdadero, es insostenible e inviable, menos aún por la fuerza:

---

<sup>340</sup> Jorge Antonio Climent Gallart, “Análisis de los orígenes de la libertad de expresión como explicación de su actual configuración como garantía institucional”, *Revista Boliviana de Derecho*, núm. 22 (julio 2016): 243.

<sup>341</sup> Murgia, prefacio..., 7.

<sup>342</sup> Milton, *Aeropagítica*, 93.

Se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos cuando quiere prescribir a cada quien qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso... Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar... Aunque se admita que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son interpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales efectos... [para construir un Estado] cada individuo solo renuncia al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar.<sup>343</sup>

La delimitación de la verdad no solamente sale de las manos del soberano, pues no puede obligar a los ciudadanos a pensar de tal o cual forma mediante la fuerza por más divina que se ostente, sino que, además, dicha imposición de la “verdad” resulta contraproducente para el Estado. De ahí que el gobernante tenga como necesidad el respeto al libre pensamiento:

Los hombres son, por lo general, de tal índole, que nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas y que se les atribuya como maldad lo que a ellos les mueve a la piedad de Dios y con los hombres. De ahí que detesten las leyes y que se atrevan a todo contra los magistrados y que no les parezca vergonzoso sino muy digno incitar por este motivo a la sedición y planear cualquier fechoría.<sup>344</sup>

Conviene referir lo anterior, pues la ley sueca de 1766 está más próxima a una ley de libertad de prensa sobre el actuar del parlamento, que a una ley de acceso a la información en el sentido moderno. En cualquier caso, en este momento ya podemos observar (y ese es el punto que nos interesa) que dicha ley se encuentra en concordancia con los cambios sucedidos en su tiempo y que responde a: 1) el reconocimiento de los ciudadanos como entes racionales; 2) la exigencia de que el poder no sea arbitrario, discrecional, absoluto, opaco; 3) la medida política: no prohibir lo que por absurdo pueda resultar contraproducente a la estabilidad del

---

<sup>343</sup> Spinoza, citado en Carrillo, *Arcana Imperii...*, 19.

<sup>344</sup> Spinoza, citado en *Ibid.*, 20.

gobernante.

La misma obra de Spinoza, aunque provocó una lacerante reacción de la Iglesia, se encuadra en un entorno de libertades. Spinoza escribe su tratado un par de años después de la llegada del gobierno del liberal Jan De Witt, que trajo el mayor momento de esplendor holandés durante el siglo XVII. En tal, “la libertad de opinión y de culto eran, en gran modo, garantizadas por el Estado”.<sup>345</sup> Spinoza no pasa por alto ese hecho, y en el Prefacio de su obra nos dice: “nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo máspreciado y lo más dulce”.<sup>346</sup>

Inglaterra fue el primer país en mostrarse a favor de la libertad de expresión, aunque constriñéndose a la labor parlamentaria, mediante la Declaración de Derechos de 1689, en cuyo artículo noveno se leía: “la libertad de palabra y los debates y procedimientos en el Parlamento no deben impedirse o indagarse en ningún tribunal”.<sup>347</sup> Los parlamentarios ganaban, con ello, la libertad de expresar sus posicionamientos y posturas políticas sin represalias.<sup>348</sup> Luego, tras la derogación en 1795 de la “Licensing Act”, que condicionaba los permisos de publicación, todos los ciudadanos ingleses ya podrán “imprimir o publicar lo que quieran, sin necesidad de un permiso de autoridad alguna, civil o eclesiástica”.<sup>349</sup>

Un siglo después de Spinoza, Kant llevó la necesidad de la libre expresión y de la prensa libre a un nuevo nivel, como se lee en el epígrafe de este apartado: prohibir la discusión pública de las ideas, más que una mordaza es una barrera a la acción misma de pensar; sin discusión pública no hay pensamiento posible. Para Kant, entonces, tener un criterio propio, pensar por uno mismo, no puede lograrse desde

---

<sup>345</sup> Antonieta García Ruzo, *El problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza*, (Buenos Aires: Teseopress, 2016), 39. <https://www.teseopress.com/continuidad>

<sup>346</sup> Spinoza, citado en *ibid.*

<sup>347</sup> Climent, “Análisis de los orígenes de la libertad de expresión...”, 242.

<sup>348</sup> Es preciso recalcar que dicha libertad se dio particularmente en el parlamento pues, por ejemplo, con la difusión de la imprenta, la producción de textos, como refiere Muñoz Machado, se sometía a un control previo, que permitía o prohibía su difusión. *Ídem.*

<sup>349</sup> *Ibid.*, 243.

la esfera privada, sino que es un ejercicio colectivo solamente realizable a partir del uso público de la razón. De ahí que la libertad de prensa y expresión le resulten fundamentales.

Ello, a su vez, demandaba cierta accesibilidad o visibilidad de los acontecimientos del Estado, esto es, del principio de publicidad. Según el clásico alemán: “para que el uso de la razón tenga un objeto y un contenido se requiere la publicidad sobre aquello que interesa a todos”.<sup>350</sup> Tal necesidad brindó las condiciones de posibilidad para que dicho principio adquiriera fuerza y premura, lo que ira posicionándolo como pilar del Estado liberal.

El filósofo parece defender, así, la idea de un círculo virtuoso. Por un lado, la autonomía individual no puede sino ganar en madurez y contenidos al exponerse en el ejercicio de la razón pública, ejercicio imposible sin la publicidad... De manera complementaria, el uso de la razón pública ilumina y hace visible lo que interesa a todos, y elimina las tinieblas y lo invisible.<sup>351</sup>

Luego, en Francia, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, en su artículo 11, refería: “La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre; todo ciudadano puede por lo tanto hablar, escribir e imprimir libremente”. En 1791, en la Constitución del mismo país, se estableció “la libertad de todos los hombres de hablar, de escribir, de imprimir y publicar su pensamiento”.<sup>352</sup>

Desde los dos hemisferios del mundo occidental, la libertad de prensa y pensamiento encontraban sustento. Pues, en ese mismo año, la Primera Enmienda a la Constitución en Estados Unidos dictaba:

El Congreso no promulgará ley alguna por la que adopte una religión de Estado, o que prohíba el libre ejercicio de la misma, o que restrinja la libertad de expresión o

---

<sup>350</sup> Cruz, “Moral y transparencia”, 26.

<sup>351</sup> *Ídem*.

<sup>352</sup> Cruz, “Libertad de expresión en México”, 34.



de prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a solicitar al Gobierno la reparación de agravios.<sup>353</sup>

Tales derechos, además, se irán fortaleciendo en tanto eran indispensables para: 1); el Estado constitucional, pues permitía mecanismos de control para acercarse a dicha aspiración;<sup>354</sup> 2) la democracia, al hacer efectivos otros derechos individuales, como el sufragio.

Sobre lo primero, en concordancia con los preceptos del liberalismo, la libertad de prensa es una plataforma de contención del poder. Como refiere el mismo Kant: “la libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos... las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad)”.<sup>355</sup>

Sobre lo segundo, según Alexander Meiklejohn la libertad de expresión y de prensa cumplen con funciones fundamentales para la democracia: 1) *informativa*, al darle flujo a informaciones propias del espacio público; 2) *crítica*, al juzgar y evaluar el ejercicio del poder, lo que permite a los medios “servir de guardián en favor de los ciudadanos”.<sup>356</sup> Así, la fuerza subsecuente de la libertad de prensa se sostendrá en su consustancialidad democrática. Pues como refiere Tocqueville: “La soberanía del pueblo y la libertad de la prensa son, pues, dos cosas enteramente correlativas: la censura y el voto universal son, por el contrario, dos cosas que se contradicen y no pueden encontrarse largo tiempo en las instituciones políticas de un mismo pueblo”.<sup>357</sup>

La característica *expansiva* de este *episodio del Big Bang del poder visible*, queda perfectamente ilustrada con las crecientes utilidades que históricamente ha brindado la libertad de prensa.

---

<sup>353</sup> *Ídem*.

<sup>354</sup> Sánchez, *El secreto...*, 22.

<sup>355</sup> Cruz, “Libertad de expresión en México”, 33.

<sup>356</sup> Manuel Alejandro Guerrero, *Medios de comunicación y función de la transparencia* (México: INAI, 2015), 16.

<sup>357</sup> Cruz, “Libertad de expresión en México”, 35.

Habermas refería que desde el siglo XVIII: “El grado de desarrollo de la publicidad se medirá de ahora en adelante de acuerdo con el nivel de disputa entre el Estado y la prensa”.<sup>358</sup> Hoy día, la labor periodística sigue desentrañando los más escabrosos casos de opacidad y sigue amplificando el espectro visible del poder público. La sentencia no carece de vigencia, pues en la actualidad: “Las promesas del derecho de acceso a la información solo pueden cumplirse si existe un periodismo de investigación,” capaz de transformar la condición de súbdito en ciudadano, “para erigirse como sujetos activos del quehacer público”.<sup>359</sup>

Así, la libertad de prensa se convierte en una punta de lanza fundamental en la proporción opacidad-poder visible. Para evidenciar esto, basta observar la relevancia de la labor periodística en el desenmarañamiento de dos de los mayores fraudes financieros en la historia, acaecidos al inicio del siglo XXI: los casos Enron (E.U.A.) y Parmalat (Europa). En tales, una red de complicidades entre entidades privadas, auditores públicos comprados y gobiernos, posibilitó un desfalco a millones de ahorros de ciudadanos. Ante ello conviene citar:

...en ninguno de los dos casos funcionaron los controles institucionales, ni internos ni externos, ni públicos ni privados... Entonces, ¿Por qué estalló la bomba que deslumbró a una ciudadanía, americana y europea, confiada y orgullosa de sus respectivos sistemas financieros?... la ruta de la transparencia fue trazada, principalmente, por el seguimiento que hicieron los medios de comunicación (sobre todo la prensa escrita) de algunas señales ominosas que se fueron haciendo públicas... El dato no debe pasar desapercibido: el último control, el que evitó que la opacidad se impusiera, fue el que proviene desde la libertad de prensa.<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> Habermas, *Historia y crítica ...*, 97.

<sup>359</sup> Jacqueline Peschard, “La expansión de un derecho fundamental: el Sistema Nacional de Transparencia”, en *Hacia el sistema nacional de transparencia...*, 43.

<sup>360</sup> Salazar, “Transparencia: ¿Para qué?”, XII-XIII.

## 4.2. El principio de publicidad

La monarquía hace todo en el gabinete, en comités y a través del solo secreto; la república, todo en la tribuna, en presencia del pueblo y a través de la publicidad... En las monarquías, el fundamento del gobierno es la mentira, engañar es todo el secreto del Estado; la política de las repúblicas es la verdad.

*Le Vieux Cordeliet*  
Camille Desmoulins

Como ya hemos visto, la necesidad de “ver” lo que acontecía en el espectro político era apremiante para el naciente Estado liberal. Locke, Spinoza e incluso desde la literatura conocida como *espejo de príncipes*, ya se sugería la centralidad de visibilizar al poder, en imperioso antagonismo con la tradición de los *arcanos*.

Aún más, la noción de publicidad, como refiere Habermas, es una categoría de origen griego, donde, por medio del *Ágora*, “la publicidad se constituye en la conversación (*lexis*), que puede tomar también la forma de la deliberación y del tribunal”.<sup>361</sup> Remontarnos a la Antigüedad, entonces, da luz sobre las prístinas expresiones del tema: Platón, cuando aludía que Atenas era un lugar donde se “delibera *explícitamente* en torno a sus leyes y el cambio de estas leyes”;<sup>362</sup> Protágoras, contrario a la idea del filósofo rey, al replicar que la política era una “cosa que atañe a todos, que todos deben conocer y todos pueden aprender”;<sup>363</sup> Pericles, al jactarse de sus ciudadanos, quienes aseguraba conocían suficientemente la cosa pública:

nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos.<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> Habermas, *Historia y crítica...*, 43.

<sup>362</sup> Citado en Cruz, “Moral y transparencia...”, 25.

<sup>363</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>364</sup> *Ibid.*, 25.

Por eso, y como refiere Bobbio, a decir de Yturbe, el ideal de publicidad es un rasgo asociable tanto para los antiguos como para los modernos.

a la visibilidad o publicidad del poder se asocia la imagen de la democracia directa, la de los antiguos: en la *polis* griega, la *politeia* suponía el tratamiento de los asuntos comunes mediante la participación activa de los ciudadanos libres reunidos en el ágora, en pleno día y todos en presencia de todos. En estas asambleas, los miembros del *demos* son al mismo tiempo actores y espectadores. Para Bobbio, este mismo ideal —la visibilidad, la cognoscibilidad, la accesibilidad de los actos de los gobernantes para el pueblo soberano— está presente en la democracia de los modernos.<sup>365</sup>

Esa preocupación sobre la visibilidad de los asuntos públicos, entonces, más que nacer recobró relevancia en el convulso y exigente contexto que dio lugar a los Estados modernos: sus nuevos principios, aspiraciones, desafíos, actores, economías, y crecientes problemáticas, fueron el caldo de cultivo que fue arrebatándole espacios al secreto y desvelando la centralidad de la publicidad.

En la Alta Edad Media, no podemos referir la presencia de una publicidad en el sentido moderno, aunque tampoco se pueden eludir ciertas alusiones a ella. Al respecto, Habermas refiere, “si se me permite utilizar el término en este contexto, [la publicidad es] algo así como una característica de *status*<sup>366</sup>... el poseedor de ese status lo representa públicamente: se muestra, se presenta como la corporeización de un poder siempre «elevado»”.<sup>367</sup> Esto era patente en las pretensiones de hacer públicos ciertos elementos que justificaban el dominio político y religioso.

La evolución de la publicidad representativa está ligada al atributo de la persona: a insignias (condecoraciones, armas), hábitos (vestimenta, peinado), gestos (modos de saludar, ademanes) y retórica (forma de las alocuciones, discursos solemnes en

---

<sup>365</sup> Corina Yturbe, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002), 127-128.

<sup>366</sup> “algo muerto, algo de poca valía, o carente totalmente de ella, algo bajo, no puede obtener representación. Le falta el elevado modo de ser capaz de resaltar en el ser público, de ser capaz de una existencia. Palabras como grandeza, alteza, majestad, fama, dignidad y honor van al encuentro de esa particularidad del ser capaz de representación”. Habermas, *Historia y crítica...*, 47.

<sup>367</sup> *Ibid.*, 46.

general). Por decirlo en pocas palabras: es un código estricto del comportamiento «noble». Éste cristalizó a lo largo de la alta Edad Media en el sistema de virtudes cortesanas, una versión cristiana de las virtudes cardinales aristotélicas en la que lo heroico templaba lo caballeresco y lo señorial. Significativamente, en ninguna de esas virtudes perdió lo físico su relevancia: pues las virtudes tenían que adquirir cuerpo, había que exponerlas públicamente... Ciertamente que también la publicidad de la *polis* griega conoce una escenificación agonal de la *arete*, pero la publicidad de la representación cortesano-caballeresca, desarrollada más en los días festivos, en las «épocas elevadas», que en los días de audiencia, no constituye una esfera de la comunicación política. Como aura de la autoridad feudal, es signo de un status social.<sup>368</sup>

Luego entonces, podemos hablar de una *publicidad representativa* en la alta Edad Media, esto es: aquello que la autoridad mostraba como referentes exclusivos de su poder. Más que de la publicidad en sentido moderno estamos ante representaciones, en el sentido más teatral de la palabra, que legitimaban el dominio. La autoridad se hace visible no para compartir informaciones sobre lo público sino para demostrar que su encargo se corresponde con su persona; con este tipo de publicidad se avala su papel representativo.

En los albores del absolutismo, Hobbes (1588-1679), aun en su intención de justificar el poder absoluto del soberano, apuntó la necesidad de dictar leyes “y declararlas públicamente” para que “cada uno pueda saber qué puede ser llamado [ ... ] justo, qué injusto [ ... ], qué bueno, qué malo; es decir; brevemente, qué debe ser evitado en nuestro curso normal de vida”.<sup>369</sup> Con ese exhorto a delimitar públicamente lo permitido de lo prohibido, Hobbes, anota Garzón Valdés, apuntala un precepto de “seguridad jurídica”, esto es, permitir a los ciudadanos “prever las consecuencias deónticas de sus acciones”.<sup>370</sup> Para el venidero Estado moderno aquello resultará crucial, pues “nada más peligroso para la existencia del Estado de derecho, que la reducción de la publicidad de las medidas gubernamentales”. Esta

---

<sup>368</sup> Habermas, *Historia y crítica...*, 47.

<sup>369</sup> Citado en Garzón Valdés, “Acerca de los conceptos de publicidad”, 77.

<sup>370</sup> *Ídem*.

idea adquirirá protagonismo cuando la Revolución Francesa establezca la publicidad del procedimiento penal.<sup>371</sup>

En el Estado liberal, será precisamente la justicia una de las primeras esferas donde se presente el principio de publicidad. El otro espacio influenciado por ese anhelo de visibilidad, y que se desarrollará paralelamente a la publicidad judicial, será el de la publicidad legislativa o parlamentaria.<sup>372</sup> Sobre el vínculo publicidad-justicia, en el siguiente inciso abordaremos a Kant; sobre la relación publicidad-legislativo, en los incisos subsecuentes referiremos a Bentham, la ley sueca de 1766 y los Archivos Nacionales Franceses.

No obstante, más que una genealogía del concepto, lo que nos interesa es presentar a la publicidad y a los distintos *episodios del poder visible*, como un conjunto de homónimos, *ad hoc* a su tiempo: lo segundo, porque emanaron de la misma *Fuente* y en contraste a la lógica absolutista, reino de la discrecionalidad, el secreto y la mentira; lo primero, porque todos los *episodios* cumplían un objetivo común: brindarle al ciudadano herramientas de visibilización del poder.

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>372</sup> Aragón, prólogo, XVIII.

#### 4.2.1. Kant

la filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado. En Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa «desocultación, revelación o desvelación»; en suma, «manifestación». Y manifestar no es sino hablar, *lógos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: ontología.

*¿Qué es filosofía?*  
Ortega y Gasset

Kant (1724-1804) fue el primer gran pensador acerca de la publicidad del poder público. Así se le reconoce en la mayoría de los textos que introducen históricamente al tema de la transparencia. No fue el primero en referir la utilidad de ésta en los asuntos del Estado. Como ya vimos, antes de Kant, algunos autores como Locke o Spinoza, e incluso Hobbes, habían esbozado alguno de los provechos de la publicidad o sugerido su necesidad en el naciente Estado Moderno, aunque no necesariamente usaran dicha palabra ni exploraran la idea en sus amplias dimensiones.<sup>373</sup>

El aporte de Kant al desarrollo del *poder visible* se encuentra en que logra vincular a la publicidad con cuatro elementos: la razón, la moral, la justicia y el derecho. Dichas relaciones pueden resumirse en tres grandes argumentos: a) la publicidad como requisito para *iluminar* los asuntos públicos; b) la publicidad como reconciliador de la política con la moral; c) la publicidad como precondition de la justicia; d) la publicidad como elemento constituyente del derecho.

---

<sup>373</sup> Se trata de un concepto que no está aislado, sino que se construye y superpone a otros como *público, opinión pública, privado, privacidad*. “El sustantivo se formó en alemán a partir del adjetivo, más antiguo, *öffentlich* [público], hacia el siglo XVIII, en analogía con *publicité* y *publicity*; aún a finales de siglo resultaba tan inutilizable la palabra que pudo ser objetada por Von Heynatz. Si *Öffentlichkeit* [publicidad] exigió por vez primera su nombre en esa época, lícito es suponer que esa esfera, al menos en Alemania, se formó por aquella época y también por entonces adquirió su función; la publicidad pertenece específicamente a la «sociedad burguesa» que, por la misma época, se asentó como ámbito del tráfico mercantil y del trabajo social según sus propias leyes. Lo que no quita que pueda hablarse de lo «público» y de lo que no es público, de lo «privado», desde mucho antes: Se trata de categorías de origen griego que nos han sido transmitidas con impronta romana”. Habermas, *Historia y crítica...*, 43.

*Publicidad-razón.* Para finales del siglo XVIII, en Inglaterra y Francia la prensa gozaba de cierto desarrollo y libertades, particularmente el parlamento inglés que entreabría la puerta de su escenario, permitiendo la discusión pública sobre su actuar.<sup>374</sup> Mientras tanto, en 1784, Federico II de Prusia (a quien Kant le tenía notable respeto) condenaba la libertad de expresión:

Una persona privada no está autorizada a emitir juicios públicos, especialmente juicios reprobatorios, sobre tratados, procedimientos, leyes, reglas y directivas del soberano y de la corte, de sus servidores estatales, de colegios y cortes judiciales, ni está autorizada a dar a conocer noticias recibidas acerca de todo ello ni a divulgarlas por medio de la impresión. Una persona privada no está capacitada para someter todas esas cosas a juicio porque le falta el conocimiento completo de las circunstancias y los motivos.<sup>375</sup>

En contraste, y como ya hemos dicho en el apartado *4.1 Libertad de prensa*, Kant insistía en dos planteamientos. 1) El raciocinio sólo puede ser producto de la discusión pública; esto es, la libertad de imprenta y expresión deben coexistir para que la razón no solo se nutra sino se posibilite. 2) «La libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo», pluma que sólo adquiere certeza a través del intercambio social de juicios y datos.

Corresponde ahora agregar un tercer beneficio: permitir la libertad de expresión e imprenta puede *iluminar* los asuntos públicos y, con ello, ayudar a los gobernantes a tomar mejores decisiones sobre el Estado. De ahí que el alemán aconseja asegurar dichas libertades para, luego, recuperar las voces más sabias que se produzcan gracias a dichas libertades, particularmente en las cuestiones de guerra: “*Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz perpetua deben ser tomadas en cuenta por los Estados armados para la guerra*”.<sup>376</sup>

Para Kant, ni el rey ni el jurista poseen el mejor examen sobre las leyes y el Estado. El rey porque está cegado por el poder; el jurista porque a su oficio “le corresponde

---

<sup>374</sup> Habermas, *Historia y crítica...*, 63.

<sup>375</sup> *ibid.*

<sup>376</sup> Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua, un diseño filosófico*. Trad. por Roberto R. Aramayo (Madrid: Alamanda, 2018), 105.



aplicar las leyes existentes, mas no indagar si estas no requieren verse mejoradas”. Ante esa disyuntiva, tales libertades, gracias a la pericia de los filósofos, pueden traducirse en *lucres*: una correcta abstracción del Estado que le sirva como guía. Por eso, Kant sentencia: es “muy aconsejable” para el poder legislativo “buscar instrucción sobre los principios de su proceder con otros Estados en sus súbditos, los filósofos”.<sup>377</sup>

No hay que esperar que los reyes filosofen o los filósofos devengan reyes, pero tampoco hay que deseárselo, porque la posesión del poder daña inexorablemente el libre juicio de la razón. Sin embargo, resulta imprescindible que los reyes o los pueblos soberanos que se gobiernan a sí mismos según leyes de igualdad no silencien o acallen a la casta de los filósofos, *sino que les dejen hablar públicamente, para iluminar sus asuntos* y porque la estirpe de los filósofos es por su naturaleza incapaz de facciones o clubs ni es sospechosa de una propaganda calumniosa.<sup>378</sup>

Margit Ruffing refiere que Kant no solo vincula la libertad de expresión con la razón, sino también la publicidad, pues la concibe “como la condición de posibilidad de la ilustración, y particularmente de la ilustración del pueblo”.<sup>379</sup> Para el alemán, nos dice, “pensar por sí mismo” y “publicidad” son máximas que permiten el “cumplimiento de la actividad racional en todo su alcance”. Así, la posibilidad de la razón descansa en esas dos condiciones: 1) el “pensar por uno mismo”, que significa precisamente “pensar más allá de sí”, la validez de los juicios propios recae en la consideración de las representaciones de los otros: el razonamiento se comprueba desde lo público, incorporando lo exterior; 2) la publicidad o visibilidad de ese *exterior*, para que el individuo pueda recuperarlo en la formulación de juicios válidos. En una frase, sin publicidad la razón se empantana.

La comunicabilidad es así la <pedra de toque> de ese <tener por verdad>, que no solo debe expresar que un juicio sea <válido privadamente>, sino también una convicción objetiva suficiente acerca de la verdad del juicio. Es decir, que en estos

---

<sup>377</sup> *Ibid.*, 105-106.

<sup>378</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>379</sup> Margit Ruffing, “Pensar por sí mismo y publicidad”, *Idea y valores* LXII, suplemento núm. 1 (2013): 81.

casos debe ser posible <comunicarlo, y encontrar que el tener por verdad es válido para la razón de todo ser humano>.<sup>380</sup>

Ciertamente, esta relación publicidad-razón más que desglosada está sugerida por Kant. No obstante, bien puede aceptarse, dado que se desprende de su defensa a la libertad de expresión y de prensa y de su concepción de la razón como un producto de lo público.

Así pues, la publicidad, en el sentido concreto de consumación pública de la razón dentro de una comunidad de ciudadanos, llega a ser el concepto central en los principios trascendentales del derecho público propuestos por Kant. El pensar por sí mismo público, aplicado a los principios y leyes posibles para acciones referidas a otros hombres, es garante de su legitimidad, porque enjuicia si tales principios pueden ser pensados como válidos universalmente y si son susceptibles de aceptación por parte de cualquier ser racional.<sup>381</sup>

*Publicidad-justicia.* En este binomio, el filósofo alemán señala una doble utilidad de la publicidad: primero, educa al pueblo sobre sus derechos, lo que coadyuva al segundo beneficio: acceder a la justicia. Al respecto, resulta muy ilustrativo un fragmento de *El conflicto de las facultades* de Kant:

*La ilustración del pueblo*, consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí sólo se trata de los derechos naturales derivados del más elemental sentido común, sus divulgadores e intérpretes no son los juristas designados oficialmente por el gobierno, sino aquellos otros que van por libre, o sea, los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro, bajo el nombre de enciclopedistas o instructores (*Aufklärer*) del pueblo, por más que su voz no se dirija confidencialmente al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige respetuosamente al Estado, suplicándole que tenga en

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>381</sup> *Ibid.*, 82.

cuenta los derechos del pueblo; *lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad*».<sup>382</sup>

En palabras del propio Kant: “Todas las acciones referentes al derecho de otros hombres, cuya máxima no es compatible con la publicidad, son injustas”.<sup>383</sup> En otro fragmento clarifica su argumento como sigue:

Una máxima que yo no pueda hacer pública sin que ello dé al traste con su propósito, que debe ser mantenido en secreto para que se logre, que yo no pueda confesar públicamente sin provocar la resistencia inmediata de todos en contra de mi propósito, una máxima tal no puede explicar esta reacción necesaria y universal de todos contra mí... como no sea por la injusticia que amenaza a cada cual.<sup>384</sup>

Kant no fue el primero en abordar el tema, sino el más incisivo y puntual. Antes de él, Gottfried Wilhelm Leibnitz (1703) relacionó la visibilidad del poder, sin usar el término “publicidad”, con la justicia. A decir de Welzel, para Leibnitz: “Quizá lo justo sea aquello que no motiva la queja de un hombre prudente. Así es, sin duda... igualmente ocurre si se define lo justo como todo lo que queda sin censura de personas sabias.”<sup>385</sup>

En cualquier caso, conviene identificar que los anhelos de justicia de aquel tiempo, fue una de las problemáticas que Kant resolvió célebremente a través del principio de publicidad. Como afirma Hans Welzel: “No podremos olvidar el influjo del siglo XVIII en el orden de la estructura estatal: los principios de la división de poderes, de la intervención de los ciudadanos en la formación de la voluntad del Estado, del bienestar general, de la publicidad de la justicia penal”.<sup>386</sup>

*Publicidad-derecho.* Esta relación puede verse desde dos enfoques. 1) La publicidad es una condición necesaria de la justicia, pero no suficiente. Para ello, no sólo la aplicación de la norma debe ser publicitada, también debe serlo su formulación (en este punto adquirirá fuerza la publicidad en el espectro

---

<sup>382</sup> Kant, citado en Roberto Aramayo, “Kant y la Ilustración”, *Isegoría*, núm. 25 (2001): 301.

<sup>383</sup> Kant, citado en Fernández, *Norberto Bobbio...*, 300.

<sup>384</sup> *Ídem.*

<sup>385</sup> Hans Welzel, citado en Carrillo, *Arcana Imperij*, 23.

<sup>386</sup> Spinoza, citado en *ibid.*, 28.

representativo); las leyes han de sustentarse en el consenso, pugnar por la integridad ciudadana, ser justas. 2) La publicidad posibilita el sistema de justicia y, gracias a ello, se puede comprobar el apego a la norma: “Sin publicidad de los actos de poder no puede haber ni control político (que es lo que requiere el Estado democrático) ni control judicial (que es lo que exige el Estado de Derecho)”.<sup>387</sup> De ahí que, en *La paz perpetua*, Kant refiera: sin publicidad «no habría justicia (que sólo puede ser pensada como públicamente manifiesta) ni habría tampoco derecho, que sólo se otorga desde la justicia.»<sup>388</sup>

Kant entiende la publicidad como un instrumento de la razón enormemente significativo, hasta el punto de que solo la publicidad constituye una “res publica”, una cosa pública o una república. En otras palabras: la publicidad hace posible establecer en una constitución la manera republicana de gobierno (independientemente de las formas monárquicas, aristocráticas o democráticas de dominación), por cuanto consigna la voluntad general y la reconfigura en una constitución estatal y en una legislación universalmente válida... La publicidad muestra al mismo tiempo que el derecho (la teoría) y la política (la praxis) son conciliables, y cómo lo son.<sup>389</sup>

*Publicidad-Moral.* De las tres utilidades anteriores subyace una cuarta: el reencuentro de la política con la moral. Luego de la relación publicidad-justicia, este es el otro gran tema que plantea Kant: la publicidad posibilita la moralización de la política. Relación por demás imprescindible pues, y en sus propias palabras:

La verdadera política no puede dar ningún paso sin haber tributado un previo homenaje de respeto a la moral. El derecho de los seres humanos ha de mantenerse como algo sagrado, por grandes que sean los sacrificios que tal cosa le cueste al poder dominante. Aquí no cabe partir la diferencia e inventarse un híbrido pragmáticamente condicionado del derecho a mitad de camino entre lo justo y lo útil, sino que cualquier política ha de doblar sus rodillas ante la moral, si bien cabe

---

<sup>387</sup> Aragón, prólogo, XVIII-XIX.

<sup>388</sup> Citado en Garzón Valdés, “Privacidad y publicidad”, 227.

<sup>389</sup> Ruffing, “Pensar por sí mismo y publicidad”, 82.

esperar que aun cuando sea lentamente alcance un estadio donde brille con luz propia.<sup>390</sup>

Kant refería que la única manera en que la política y la moral convergieran era mediante “la condena de los actos de gobierno y la institucionalización de su publicidad”.<sup>391</sup> Por ende, en las relaciones humanas, ya privadas ya estatales: “el mantener en el misterio un propósito y el tenerlo guardado en cuanto no se puede declarar en público, es de suyo la prueba de fuego de su inmoralidad”.<sup>392</sup> En la misma línea, el alemán refiere en su *Metafísica de las costumbres*: “Las máximas morales requieren de la publicidad cuando su fin moral solo es posible si todos los otros simpatizan asimismo moralmente, lo que no puede lograrse si uno no ha comunicado universalmente sus principios, eso es haciéndolos públicos”.<sup>393</sup>

Quizá el mayor acierto de Kant, en lo que respecta a nuestro tema, fue que logró vincular uno de los temores más álgidos de su época, la violencia y discrecionalidad del soberano, con uno de los pilares básicos del liberalismo: la seguridad del individuo. Para Kant, como ya vimos, la protección de los derechos no puede resolverse sin publicidad. Esa es la condicionante que plantea. Con ello abona a uno de los problemas más añejos del Estado: la falta de moralidad, tanto en la política como en el derecho.<sup>394</sup>

Cual efecto domino: sin publicidad no hay justicia; sin justicia no hay Estado de Derecho; por consiguiente, la política carece de moral.

---

<sup>390</sup> Kant, *Hacia la paz perpetua...*, 13.

<sup>391</sup> Bobbio, citado en Fernández, *Norberto Bobbio...*, 300.

<sup>392</sup> *Ídem*.

<sup>393</sup> Ruffing, “Pensar por sí mismo y publicidad”, 80.

<sup>394</sup> Cruz, “Moral y transparencia”, 7.

#### 4.2.2. Bentham

Al ser preguntado por Lord Stormont en la Cámara de los Lores acerca de los artículos secretos, el ministro de asuntos exteriores se negó a contestar. No lo culpo. Si las normas subsisten, hemos de convenir en que debe denegar la respuesta. Esas normas echan un velo de secreto sobre todas las negociaciones del gabinete con potencias extranjeras. A nadie culpo del defecto de las leyes. Culpo a las leyes mismas de ser incompatibles con el espíritu de la Constitución y con el buen gobierno.

*Plan de paz universal y perpetua*  
Jeremy Bentham

Es preciso advertir un error común. Podemos ubicar a la transparencia como *sembrada*, e incluso puede considerarse *subsumida*, en el periodo que llamamos como *Fuente*, pues tal enarboló los argumentos primigenios del *poder visible*. No obstante, como aclara Aguilar Rivera, ello no significa que el concepto se haya tratado de manera explícita desde entonces pues, con algunas excepciones: “No solo la palabra, sino la idea de la transparencia parecía encontrarse ausente”<sup>395</sup> del “arsenal conceptual de los gobiernos representativos”.<sup>396</sup>

Con las citas anteriores Aguilar Rivera hizo una crítica a Rodríguez Zepeda cuando este presentó al Estado liberal como un *Estado transparente*, pues si bien la antítesis del secretismo es la publicidad, ésta “no es exactamente lo mismo que transparencia. Publicidad, en el inicio del gobierno representativo significaba, básicamente, libertad de imprenta y libertad de discusión”.<sup>397</sup> En ese sentido, Peschard refiere: “Lo que hoy conocemos como transparencia dista mucho de las primeras nociones que estaban más cercanas a la libertad de expresión que a una noción de gobierno abierto, tal como lo entendemos hoy”.<sup>398</sup>

Todavía más, los referentes más cercanos de la transparencia (publicidad y libertad de expresión), no se encontraban directamente conectados con la democracia “sino

---

<sup>395</sup> Algo similar ocurrió con la idea de publicidad. Como ya nos señaló Habermas, antes de Kant, la noción de publicidad se esbozaba desde la alusión a otros conceptos, como lo *público*.

<sup>396</sup> Aguilar, “Transparencia y democracia”, 11.

<sup>397</sup> *Ibid.*, 11-12.

<sup>398</sup> Peschard, *Transparencia: promesas...*, 15.

con la idea de gobiernos limitados por la ley y con la búsqueda de la paz”.<sup>399</sup> Siendo Kant, como vimos en el inciso anterior, quien logró clarificar de mejor forma dicha relación cuando refería que “sin la publicidad no habría justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta”.<sup>400</sup>

Dentro de esa carencia generalizada acerca de una concepción de un *Estado transparente* en los términos moderno, continua Aguilera, se encuentra una excepción: Jeremy Bentham (1748-1832). Si Kant fue el primer gran expositor del principio de publicidad, Bentham fue el primer gran pensador sistémico del tema. Bentham ya refiere que la obligación de publicidad era no sólo moral sino también legal. Y propuso lo que bien podríamos considerar como antecedente de las instituciones especializadas en transparencia: un “Tribunal de la Opinión Pública” en cuyas funciones estaría proporcionar información que permitiera formular juicios sobre “toda institución pública, ordenanza, disposición, procedimiento o medida... que pueda afectar a los intereses políticos en su conjunto”.<sup>401</sup>

Como en este caso, la lectura de Bentham conduce recurrentemente a planteamientos que hoy se asocian con la transparencia. Principalmente en lo que tiene que ver con las *utilidades* de la publicidad, pues “Bentham proporciona, por primera vez, una lista razonada de beneficios de la publicidad (podríamos atrevernos a llamarla transparencia) para el gobierno democrático”.<sup>402</sup>

Aguilar se limita a reproducir tal lista de beneficios, pero no los traduce a una lógica actual. Lo cual hubiese sido pertinente en tanto se busca encontrar la relación del concepto de publicidad de Bentham y lo que entendemos hoy por transparencia. Por eso, nosotros exponemos y encuadramos tal lista de beneficios bajo la lógica del Estado moderno en aras de identificar el grado de relación entre Bentham y el concepto actual de transparencia.

---

<sup>399</sup> Aguilera, “Transparencia y democracia”, 12.

<sup>400</sup> Kant dice que “las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite reconocimiento general”, con lo que aludía a que “la capacidad de publicarse debe, residir en toda pretensión de derecho”. *Ídem*.

<sup>401</sup> *Ibid.*, 14-15.

<sup>402</sup> *Ibid.*.16.

El hecho de que Bentham no haya usado las palabras que proponemos en los títulos de la siguiente lista de beneficios de la publicidad, no significa que éstas no puedan desprenderse de su argumentación y aplicar en la coyuntura actual. Según el mismo Aguilar: Bentham “arroja luz sobre la relación de democracia y transparencia y es útil para la adjudicación de debates contemporáneos”.<sup>403</sup>

Así, esta es nuestra lectura sobre los beneficios de la publicidad de Bentham:

### 1) **Fortalece el Estado de Derecho**

Sabedor del “sin número de tentaciones” que rodean al poder, Bentham busca “poderosos motivos” que le contravengan y concluye que “la vigilancia del público es el más constante y universal de todos ellos”<sup>404</sup>: la publicidad limita a los funcionarios a actuar “dentro de su obligación”. Así, sin verbalizarlo del mismo modo, nuestro autor ya encuentra que **la publicidad ayuda a prevenir la corrupción** del ejercicio público, lo cual es uno de los principales argumentos modernos en favor de la transparencia.

### 2) **Aumenta la confianza**

En tiempos de Bentham, se pensaba que evidenciar los desacuerdos sería contraproducente pues aumentaría la incredulidad de los ciudadanos. Pero él, por el contrario, afirma que con la publicidad “pierde la calumnia su fuerza” y “se quitan al descontento cuantas armas le hubiera podido dirigir contra el gobierno”.<sup>405</sup> Pues con ésta no hay espacio para rumores y acusaciones emanadas de la opacidad.

Expuesto de manera inversa: la publicidad genera confianza.<sup>406</sup> Pensando en el parlamento, por ejemplo, el pueblo estaría más seguro con una decisión que se fraguó “después de que ambos partidos se han entregado a un combate que ha

---

<sup>403</sup> *Ibid.*,14.

<sup>404</sup> *Ibid.*,16.

<sup>405</sup> *Ídem.*

<sup>406</sup> Bentham escribió en *Táctica de las asambleas legislativas*: “la ley más acomodada para afianzarle la confianza pública... esta ley es la de la publicidad”. *Ídem.*



tenido a la nación como testigo”.<sup>407</sup> Hoy día, una de las expectativas principales es precisamente esa: “la transparencia en la política tiene el propósito de generar confianza”.<sup>408</sup>

### **3) Fortalece los gobiernos**

Bentham escribe: “Preparado en las tinieblas el mejor proyecto, causará mayor espanto en ciertas circunstancias que el peor bajo los auspicios de la publicidad. Pero ¡qué confianza y seguridad, no digo para el pueblo, sino para los mismos que gobiernan en una política abierta y franca!”. Luego, nos dice: “de dos gobiernos que caminan, el uno por las sendas del misterio, y el otro por las de la publicidad; el último tiene una fuerza, valentía, y reputación que le harán superior a todas las disimulaciones del otro”.<sup>409</sup> Con todo ello:

### **4) Aumenta la gobernabilidad**

Para Bentham la publicidad permite “asegurar la confianza del pueblo y el consentimiento suyo...”<sup>410</sup> en las decisiones de gobierno. Al contrario, reseña Aguilar, la opacidad “acababa por complicar y dilatar el ejercicio del poder público”.<sup>411</sup> Y continuaba Bentham: “no intento negar que una política secreta aleja de sí a veces algunos inconvenientes; pero no dudo de que ella a la larga los forma en mayor número que los impide”.<sup>412</sup> Siguiendo con la comparativa, la transparencia, en nuestros tiempos, es uno de los antídotos ante la creciente crisis de gobernabilidad desde la segunda mitad del siglo XX.<sup>413</sup>

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>408</sup> María Marván Laborde, “Transparencia, confianza y salud”, *Hechos y derechos*, núm. 35, (septiembre-octubre, 2016). <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/10678/12843>

<sup>409</sup> Aguilar, “Transparencia y democracia”, 16.

<sup>410</sup> La frase termina en “... en las revoluciones legislativas” pero referimos estos beneficios para la totalidad del aparato gubernamental porque, como aclara Aguilar: “su argumento puede, como el mismo sugirió, extenderse a otras informaciones gubernamentales”. *Ídem*.

<sup>411</sup> *Ídem*.

<sup>412</sup> *Ibid.* 17.

<sup>413</sup> A decir de Ricardo Uvalle Berrones: “la transparencia es parte de las nuevas condiciones de la gobernabilidad democrática, desde el momento en que las áreas, estructuras y competencias del

## 5) La publicidad como pilar de la democracia

Se creía que los ciudadanos comunes no tenían los conocimientos suficientes para entender la complejidad de las decisiones. Por lo que resultaba contraproducente abrir la ventana a su observancia. Bentham, por su parte, refutaba que “el público juzga, y juzgará siempre”, tenga información o no, y si un pueblo suspendiera su juicio por falta de conocimiento, “no se trataría de hombres vulgares sino de filósofos”.<sup>414</sup> Y siendo tal situación utópica, la opacidad alimenta las desconfiadas opiniones pues “El pueblo con lo poco que se trasluce de un proyecto, habrá concebido siniestros recelos”.<sup>415</sup>

Por ende, en tanto que siempre habrá juicios, resulta benéfico que tales se nutran de información certera y no sólo de rumores. En ese sentido, da sustancia informativa al acto del voto y con ello **da sentido a las elecciones**. Pues: “¿De qué vale renovar las asambleas, si el pueblo está precisado siempre a escoger entre hombres que él no ha tenido medios de juzgar?”.<sup>416</sup>

## 6) Profesionalización del gobierno

Bentham acusa que Locke, Newton, Hume o Adam Smith no tuvieron cabida en el parlamento a pesar de sus virtudes. Esto le resultaba natural pues los hombres de riqueza y clase son los que accedían con más facilidad al poder, y no así los que cultivan sólo la inteligencia. Por ende, la publicidad permitiría el acceso al poder no sólo en función del *status* social y económico sino también a partir del conocimiento: “cuan seguro medio es la publicidad para recoger todas las luces de una nación”.<sup>417</sup>

Si bien es cierto, *el gobierno de los mejores* [o aristocrático en la visión platónica] ya nos es ajeno (en nuestro país, por ejemplo, cualquiera que cumpla con el

---

Estado no son más objeto del secreto, sino de elementos más accesibles a los ciudadanos.” “Gobernabilidad, transparencia y reconstrucción del Estado”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 50, núm. 203, (2008): 98.

<sup>414</sup> Aguilar, “Transparencia y democracia”, 19.

<sup>415</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>416</sup> *Ídem*.

<sup>417</sup> *Ibid.*, 20.

rango de edad establecido puede ser representante popular sin condicionamiento de linaje o mapa curricular), la idea de la *profesionalización* de los servidores públicos sí ha ganado terreno.

En ese sentido, Bentham pugnaba por la publicidad como herramienta para elegir a un parlamento con los más capaces; ahora, la transparencia de las instituciones públicas, ayudar a elegir mejor a los representantes, posibilita “profesionalizar” el servicio público, es decir: lograr “la idoneidad entre las funciones deseables y quienes las desempeñan”. Para lo cual son necesarios elementos “tales como apertura y transparencia en los criterios de incorporación al aparato público, a fin de asegurar que realmente lleguen, permanezcan y asciendan los mejores servidores públicos”.<sup>418</sup>

## **7) Afianza valores democráticos**

Se creía que evidenciar el desacuerdo entre los actores políticos provocaría anular su imagen de consenso y superioridad técnica en el proceso de toma de decisiones. Lo que llevaría a desconfiar de ellos. Como dijimos, ante ello Bentham rebate que la publicidad, al contrario, generaría confianza. Aún más, dicha falta de consensos permite dar cuenta sobre una realidad: la política implica discusión, diferencias y posturas encontradas. Así, la publicidad abona a identificar lo anterior como una condición natural, con lo que se “acepta la pluralidad y el disenso en opiniones como una característica inherente y positiva de la política democrática. Por eso [la publicidad] no teme exponerla; no se escandaliza de lo que descubre”.<sup>419</sup>

Hoy día, al dotar a los ciudadanos de “instrumentos” informativos “sobre las decisiones públicas se potencializa su participación y capacidad de incidencia

---

<sup>418</sup> Manuel Quijano Torres, “Presente y futuro de la profesionalización del gobierno”, *Revista de Administración Pública* XLIX, núm. 133 (enero-abril, 2014): 128.

<sup>419</sup> Aguilar, “Transparencia y democracia”, 17.

sobre éstas”, por lo que se le considera, además, como un “catalizador democrático”.<sup>420</sup>

## **8) Límites a la publicidad**

Una de las similitudes más notables es que Bentham ya entendía a la publicidad no como un derecho absoluto sino delimitado. Para él, existían tres razones que justificaban la opacidad: “1. Favorecer los proyectos de un enemigo, 2. Ofender sin necesidad a personas inocentes, 3. Imponer una pena muy severa a algunos culpables”.<sup>421</sup> En este último punto no es el fin contrastar las diferencias entre los límites de uno y otro, publicidad y transparencia, sino hacer notar que Bentham pensó a la publicidad como una visión limitada.

Se observa que la reflexión de Bentham en torno a la publicidad tiene sólidas similitudes con lo que entendemos hoy por transparencia, aunque no haya utilizado la palabra como tal. Por ende, concuerdo con Aguilar cuando dice que la transparencia, en tanto idea, no puede considerarse como “una moda inventada en las postrimerías del siglo XX”.<sup>422</sup> Más bien es una noción heredera de un largo proceso de visibilización del poder público.

---

<sup>420</sup> Oscar M. Guerra Ford, *Los órganos garantes de transparencia. Integración y características: su funcionamiento como órganos autónomos* (México: UNAM, 2011), 1.

<sup>421</sup> Aguilar, “Transparencia y democracia”, 21.

<sup>422</sup> *Ibid.*, 22.

### 4.3. La Real Ordenanza Sueca de 1776

Los problemas constitucionales no son, primariamente, problemas de derecho sino de poder.

*¿Qué es una Constitución?*  
Ferdinand Lassalle

La ley que comprende este *episodio* tenía dos propósitos: 1) “asegurar el libre acceso a las leyes y documentos gubernamentales” y 2) “garantizar la libertad de prensa... evitar que el Estado ejerciera censura o controlara la publicación de las diversas corrientes de opinión existentes”. El actor fundamental de este *episodio* era la libertad de prensa pues “se buscaba que los periodistas pudieran ampliar sus márgenes de maniobra para publicar notas, comentarios, contenidos de información de la manera más libre, propiciando con ello que la población tuviera mejor conocimiento sobre el quehacer de su gobierno”.<sup>423</sup>

Como ya hemos apuntado, es recurrente presentar a dicha ley como un hecho excepcional y no como un suceso en consonancia con su tiempo. Contrario a esa perspectiva, nosotros optamos por observarla como un *episodio* producto del periodo al que llamamos *Fuente*, caracterizado por una serie de elementos disruptivos que transformaron las concepciones del Estado y los mecanismos de interacción entre sus miembros: desde el raciocinio como método de acceso al conocimiento, hasta el nacimiento de la doctrina liberal que conduciría a un nuevo sujeto de la soberanía: el pueblo. Todos esos cambios, y los que ya hemos referido en los capítulos anteriores, fueron previos, simultáneos o muy próximos a la ley sueca de 1766.

Luego entonces, nos resulta más lógico y pedagógico presentarla así: como una acción que devino *después* de un vertiginoso entorno cambiante, en lo ideológico, económico y social. Y no al contrario, como algo que llegó *antes* de la

---

<sup>423</sup> Peschard, *Transparencia: promesas...*, 36.

Independencia de las 13 Colonias y de la Revolución Francesa,<sup>424</sup> tal como lo hacen Ackerman y Sandoval, como si dicha ley fuese un suceso anticipado a su tiempo, cual oasis, inspirado en el Oriente, ajeno y sin relación a la hecatombe europea que dio pauta a la Edad Moderna.

Ciertamente, el promotor de esta ley sueca, el sacerdote y diputado Anders Chydenius, apunta que encontró inspiración en la dinastía Ching (siglos VII a XVIII, (de ahí que viese a la cultura China como el “modelo para la libertad de prensa y el ejemplo que debían seguir otras naciones”),<sup>425</sup> particularmente en lo que respecta al *Buró de Censura Imperial* que, a decir de Lambie, era “una institución basada en la filosofía humanista confuciana [cuyos] roles principales consistían en vigilar cuidadosamente al gobierno... y exhibir sus incompetencias, sus ineficiencias burocráticas y sus prácticas de corrupción”.<sup>426</sup> Pretensión compartida por Chydenius, quien pugnaba por “vigilar de cerca a los funcionarios gubernamentales, con objeto de publicitar sus ineficiencias burocráticas y sus prácticas de corrupción”.<sup>427</sup>

No obstante, no es únicamente Oriente a donde se debe voltear. Al respecto, damos 3 elementos indispensables para comprender el porqué de dicha ley: 1) entre 1718 y 1772, se dio en el “un movimiento de importantes presiones de la prensa sueca ante su Parlamento”;<sup>428</sup> 2) está en armonía con otras disposiciones jurídicas similares que se presentaron antes de ella: la Carta de Rhode Island de 1633 y la Carta de Pennsylvania de 1701;<sup>429</sup> 3) se corresponde con un anhelo creciente

---

<sup>424</sup> En la misma línea, Edmund Burke reivindica la Revolución Inglesa de 1688 y pondera su valor sobre la Francesa de 1789, considerándola como “una antigua herencia irrenunciable” cuyo reformismo ordenado brindaba mayores certezas que las acontecidas en 1789. Joaquín Abellán, “Reacciones ante la Revolución Francesa”, en Fernando Vallespín, coord., *Historia de la teoría política (5)* (Madrid: Editorial Alianza, 1994): 14-15.

<sup>425</sup> Ackerman y Sandoval, *Leyes de acceso...*, 10.

<sup>426</sup> Ackerman y Sandoval., *Leyes de acceso...*,10.

<sup>427</sup> Peschard, *Transparencia...*, 36.

<sup>428</sup> Peschard, *Transparencia...*, 35.

<sup>429</sup> Después de la ley sueca, aunque muy cerca de ella, se debe mencionar la Carta Republicana de la Confederación Helvética de 1789. Tatiana Bazán Chávez y Rossana Beatriz Lam Cabanillas, “Consecuencias jurídicas de la elaboración del dato en los procesos de Hábeas Datos relacionados al

desde la llegada de Gutenberg: la libertad de imprenta y de prensa. Ello, sin mencionar que en sus estímulos subyacen las revolucionarias ideas sobre soberanía, los ideales liberales, y la exigencia de libertades individuales (como la libertad de expresión).<sup>430</sup>

Por eso, no sólo eludimos presentarla como *previa* a la Revolución Francesa,<sup>431</sup> sino que, aún más, es preciso apuntar que ésta llegó un siglo *después* de la Revolución Inglesa, misma que concluyó en leyes anti absolutistas que limitaban el poder del rey y cuyos principios se resumían, según Richard Price, en “el derecho a la libertad de conciencia en asuntos religiosos, el derecho a resistir al poder cuando éste comete abusos, y el derecho a elegir a los propios gobernantes, a destituirlos cuando no hacen bien las cosas y a formar un gobierno”.<sup>432</sup>

Ahora bien, además de la correspondencia entre los cambios contextuales en Europa y una ley que buscaba observar y juzgar el quehacer del parlamento, hecho de sumo sensible a la lógica liberal creciente,<sup>433</sup> es preciso hacer notar que tal reforma responde también, y principalmente, a “motivaciones políticas” internas. Es decir, la primigenia ley de acceso a la información de 1766 se dio “cuando el partido de oposición ganó la mayoría en el Parlamento y se dedicó a buscar información sobre las actividades del régimen anterior.” En otras palabras, la victoria de la oposición y la nueva distribución de fuerzas fueron “la maquinaria de la reforma”.<sup>434</sup>

---

derecho de acceso a la información pública” (Tesis para obtener el título de abogado, Universidad Nacional de Trujillo-Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, 2015), 22.

<sup>430</sup> Ackerman y Sandoval, *Leyes de acceso...*, 10.

<sup>431</sup> Tal abordaje implica una ruptura analítica entre lo inmediato anterior a dicha ley, lo que impide ubicar su relación con en el surgimiento del Estado liberal. Es esta forma de exposición la que conlleva pensar a la transparencia y el derecho de acceso a la información como absolutamente nuevos. Por eso, es preciso insistir que, a nuestro parecer, tanto esta ley como los archivos nacionales franceses, son menos precursores o antecedentes, y más una consecuencia de dicho entorno.

<sup>432</sup> Abellán, “Reacciones ante la Revolución Francesa”, 18.

<sup>433</sup> Ciertamente, en este caso, sería preciso analizar no solo la correlación entre contexto-ley sino que también su causalidad, es decir el nivel de incidencia del entorno descrito con la producción de la ley de acceso a la información de 1766. Esto permitiría determinar el grado de innovación de la misma, esto es, qué tan afectada o alejada se encontraba del torrente de cambios en Europa.

<sup>434</sup> Thomas Blanton, “La experiencia de Estados Unidos con respecto a la Ley de Libertad de Información: activismo del Congreso, liderazgo de los medios de comunicación y política burocrática”, *Derecho Comparado de la Información*, núm. 2 (2003): 11.

Con todo lo anterior, dicha ley no se puede considerar como una excentricidad. No es la espontánea iniciativa de un sacerdote que buscó traer de Oriente un nuevo esquema de manejo de la información pública, sino el resultado de una reconfiguración del parlamento sueco, en cuyo reacomodo influyeron nuevas formas concebir el ejercicio del poder, propias de los cambios políticos, ideológicos y sociales que ocurrieron en parte de Europa.

Siendo producto de tales factores, no podemos referirla como un hecho aislado, ni exponerla como una idea excepcional, adelantada a su tiempo y ajena al mismo. Muy por el contrario, la relación contexto-ley es tal que dicha reforma sueca es una muestra de lo que Ferdinand Lasalle llamó como *Constitución real*. A su parecer, hay una distinción entre la *Constitución de papel* (las leyes escritas) y la *Constitución real*.<sup>435</sup> Ésta última entendida no como un texto legislativo sino como la suma de “factores reales de poder”. Los cuales “son esa fuerza activa y eficaz que [da vida] a todas las leyes e instituciones jurídicas de la sociedad en cuestión, haciendo que *no puedan ser, en sustancia, más que tal y como son*”.<sup>436</sup> Es decir, la interacción de dichos *factores* explica el porqué existen unas leyes y no otras en un determinado Estado.<sup>437</sup> En ese sentido, la ley de 1766 es resultado de dicha *fuerzas* que le dieron no solo origen sino perdurabilidad, pues aún mantiene su vigencia. Como refiere Lasalle, para que el texto constitucional, la hoja de papel, sea efectiva, “buena y duradera” debe emanar de la suma de dichas fuerzas. Si no fuese así:

Allí donde la Constitución escrita no corresponde a la real, estalla inevitablemente un conflicto que no hay manera de eludir y en el que, a la larga, tarde o temprano, la Constitución escrita, la hoja de papel, tiene necesariamente que sucumbir ante el empuje de la Constitución real, de las verdaderas fuerzas vigentes en el país.<sup>438</sup>

---

<sup>435</sup> Ferdinand Lasalle, *¿Qué es una Constitución?* (México: Ediciones Coyoacán, 2013): 52-58.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>437</sup> Para Lasalle dichas fuerzas, “que constituyen la base de la organización sociopolítica de un país”, se componían por: “la Monarquía, la Aristocracia, la gran Burguesía, los Banqueros, la pequeña Burguesía y la clase Obrera”. Rodolfo Andrés Correa Vargas. “Reflexión en torno al concepto de constitución en la cultura jurídica moderna”. *Ratio Juris* 4, núm. 2 (diciembre 2006): 66.

<sup>438</sup> Lasalle, *¿Qué es la Constitución?*, 66-67.



Ahora bien, no sólo se trató de un triunfo normativo, sustentado en la fuerza que propició la norma, sino también de una victoria cultural. Esto, nuevamente, se explica a partir de la amplia relación ley-contexto, pues tal ayuda a entender, lo que Hermann Heller llamó como *normalidad* de la ley. Heller distingue entre *normalidad* y *normatividad*. La primera, son los códigos de conducta que practica la sociedad, mismos que responden a sus tradiciones e historia particular; lo segundo, es lo que las leyes enmarcan como una conducta aceptada.<sup>439</sup>

A su parecer, puede existir normalidad sin normatividad (normas de conducta que no estén expresadas en la ley); mas no lo contrario, normatividad sin normalidad, esto es, no hay reglas útiles sin aceptación o usanza: “Sólo se valora positivamente y, por consiguiente, se convierte en normatividad, aquella normalidad respecto de la cual se cree que es una norma empírica de la existencia real, una condición de existencia ya de la humanidad, ya de uno grupo”.<sup>440</sup> Es decir, una norma no encuentra validez si carece de respaldo práctico, de acciones y voluntades reales que pugnen y velen por ella, de *normalidad*.

La Constitución normada jurídicamente no consiste nunca de modo exclusivo en preceptos jurídicos autorizados por el Estado sino que, para su validez, precisa siempre ser completada por los elementos constitucionales no normados y por aquellos otros normados pero no jurídicos. El contenido y modo de validez de una norma no se determina nunca solamente por su letra, sino, además y sobre todo, por las cualidades de aquellos a quienes la norma se dirige y que la observan.<sup>441</sup>

La condición de normalidad no habría sido posible sin un contexto afín a la reforma legal de 1766. Siendo así, no sólo no se trató de una noble y asilada aspiración muerta en el papel, sino que fungió como uno de los factores que explican la particularidad del desarrollo del país escandinavo. Ello, en parte, gracias a la relación entre dicha ley y su contexto, tanto hacia exterior como al interior de Suecia. Sobre ello, el historiador Magnus Blostrom nos dice: “el hecho de hacer obligatoriamente públicas las actas del 'los tres estados' acabó convirtiéndose en

---

<sup>439</sup> Heller, *Teoría del Estado*, 234-255.

<sup>440</sup> *Ibid.*, 320.

<sup>441</sup> *Ibid.*, 324.

un veneno constante para la liquidación de las prácticas aristocráticas y feudales<sup>442</sup>... [además, se volvió] parte de la cultura administrativa del Estado y de los ciudadanos”.<sup>443</sup>

En parte, los efectos positivos que causó dicha ley en Suecia también deben su fortuna a la correspondencia entre normalidad y normatividad, a la sincronía entre la ley y las aspiraciones de su momento histórico. Retomando a Heller: “En la fuerza *normalizadora* de las normas sociales se apoya principalmente la permanencia y generalización temporal y personal de la *normalidad* y, con ello, la permanencia de la Constitución”.<sup>444</sup> La normatividad que irrumpe encuentra empuje o freno en las voluntades normalizadas.

Ciertamente, el aporte de esta ley al desarrollo de Suecia tiene que ser ponderado además por otra serie de factores.<sup>445</sup> Es decir, el éxito de dicha nación no podría atribuirse a lo ocasionado por una ley, pues ésta no logró, por sí sola, “el milagro del desarrollo económico y el tipo de Estado ejemplar -eficaz y de bajísima corrupción- de Suecia”. Empero, lo que sí se puede afirmarse, y lo cual nos basta en este texto, “es que ninguno de los dos fenómenos fue indiferente a la acción de aquella, originaria, Ley de Acceso.”<sup>446</sup>

Con todo lo anterior, se busca matizar el carácter “temprano” de la ley sueca de 1776. Un matiz recurrente, pues algo similar ocurre con la *Freedom of Information Act* (FOIA) de Estados Unidos, publicada en 1966, la cuarta ley de acceso a la información en aparecer en el mundo.<sup>447</sup> Pues tal, a decir de Thomas Blanton, fue

---

<sup>442</sup> “Se puede afirmar que el país escandinavo comenzó un fuerte trayecto de centralización administrativa, pero controlado por los poderes locales y por sus ciudadanos, merced a la “Ley de Acceso a las Actas Públicas”. IFAI, presentación a *Leyes de acceso a la información en el mundo*, de John M. Ackerman e Irma E. Sandoval (México: IFAI, 2015), 5.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>444</sup> Heller, *Teoría del Estado*, 323.

<sup>445</sup> Véase: Ha-Joon Chang, *Pateando la escalera. El desarrollo estratégico en una perspectiva histórica*. Trad. por Julio Moguel (México: México Social Siglo XXI/Juan Pablos Editor, 2011), donde se hace una revisión histórica sobre las causas del crecimiento económico en distintos países desarrollados en el Siglo XVIII, entre ellos Suecia.

<sup>446</sup> IFAI, presentación a *Leyes de acceso...*, 6.

<sup>447</sup> Ackerman y Sandoval, *Leyes de acceso...*, 23

“el producto de un proceso de racionalización de la burocracia federal que comenzó hace ya cien años [inicios del siglo XX]”.<sup>448</sup>

---

<sup>448</sup> Blanton, “La experiencia de Estados Unidos”, 13.

#### 4.4. Los Archivos Nacionales franceses

Entre las promesas incumplidas de la democracia... la más grave y tremenda y, por lo que parece, la más irremediable, es precisamente la de la transparencia del poder.

*Democracia y secreto*  
Norberto Bobbio

El Siglo XVIII concluye, en lo que respecta al poder visible, con la creación de los Archivos Nacionales Franceses: el primer esfuerzo por ordenar y publicitar los documentos gubernamentales. Francia se convierte, con ello, en el país pionero en “asegurar que se almacenaran los documentos de los actos públicos para registrarlos y hacerlos de conocimiento de la población”.<sup>449</sup>

Antes de ello, durante el Antiguo Régimen, no se contaba con una organización que ordenara y centralizara los archivos del Estado, solo existían algunos depósitos específicos como los archivos del Parlamento, de la Cámara de Cuentas, de la cancillería, de la secretaria de Asuntos Exteriores, entre otros. Y no fue sino hasta el 12 de septiembre de 1790, que la Asamblea Constituyente decretó la creación de los “Archives Nationales”.<sup>450</sup>

Cuatro años más tarde (al promulgarse la ley del 7 de mesidor del año II, 25 de junio de 1794), se instauró el «depósito central de los Archivos Nacionales», bajo tres principios que siguen vigentes hoy en día: 1) la centralización de los archivos de la Nación; 2) su libre acceso a los ciudadanos; 3) la necesidad de crear una red archivística nacional.<sup>451</sup>

Tras ello, a inicios del siglo XIX los Archivos Nacionales Franceses comenzarán a “coleccionar y ordenar los documentos de los propios ministerios de gobierno y más tarde se elaborarían y publicarían inventarios de los archivos, a fin de facilitar la

---

<sup>449</sup> Peschard, *Transparencia: promesas...*, 46.

<sup>450</sup> “Histoire de l'institution”, Archives Nationales, acceso el 6 de febrero de 2019, <http://www.archives-nationales.culture.gouv.fr/fr/web/guest/histoire-de-l-institution>

<sup>451</sup> Con esta ley, se recuperaron: 1) los archivos de las instituciones centrales eliminadas por la Revolución; 2) los archivos de los establecimientos eclesiásticos; 3) los archivos confiscados a los exiliados o a los condenados. *Ídem*.

consulta de los mismos”.<sup>452</sup> Hoy día, los Archivos Nacionales Franceses conservan y permiten la consulta de archivos administrativos centrales del Estado (excepto aquellos que pertenecen a los Ministerios de Defensa y de Asuntos exteriores).<sup>453</sup>

Pero no fue sino hasta inicios del Siglo XX cuando la intensión archivista cobró brío a nivel global. En México, por ejemplo, en 1918 se creó el Archivo General de la Nación que, además de documentar la memoria histórica del país, permitía la consulta pública de su acervo. En Estados Unidos, por su parte, los registros federales se guardaban en sótanos, áticos, edificios abandonados y otros lugares con poca seguridad y despreocupados por las condiciones de almacenamiento,<sup>454</sup> hasta que en 1934 se crearon los Archivos Nacionales y Administración de Documentos, cuyo objetivo era:

resguardar los documentos y materiales del gobierno federal norteamericano que tuvieran valor histórico, con el objeto de hacerlos accesibles a todo aquel que los solicitara. Ahí están reunidos documentos, datos, cartas, foros, etc. de primera mano, es decir, de fuentes primarias, y es la colección más importante de la historia de Estados Unidos.<sup>455</sup>

Retomando el lapso temporal que nos compete, lo que nos importa resaltar en este *episodio del poder visible* es la “influencia determinante” del movimiento liberal “sobre la edificación de los archivos nacionales” y el viraje de un modelo opaco hacia uno donde la publicidad del poder adquiriría relevancia. Aún más, al igual que la ley sueca de 1766, estamos aquí ya no sólo frente a una discusión teórica sobre la publicidad sino ante mecanismos efectivos de llevar dicho principio a la práctica. Así, la relevancia de los Archivos Nacionales deviene:

no tanto porque acceder a los documentos ahí resguardados fuera ya identificado como un antecedente del derecho de acceso a la información, sino porque el hecho de que el nuevo Estado estuviera fincado en los derechos jurídicos de los individuos

---

<sup>452</sup> Peschard, *Transparencia: promesas...*, 45.

<sup>453</sup> Archives Nationales, “Histoire de l'institution”.

<sup>454</sup> “National Archives History”, National Archives and Record Administration, acceso el 25 de febrero de 2019, <https://www.archives.gov/about/history>

<sup>455</sup> Peschard, *Transparencia: promesas...*, 46.

requiriera una definición y un compromiso de publicidad de parte del poder político. Para darle vigencia a dicho principio de publicidad era necesario que la documentación oficial, en primer lugar la de valor histórico, se resguardara de manera ordenada y se pusiera a disposición de todos, es decir que se le reconociera como fuente de acceso público.<sup>456</sup>

Los Archivos Nacionales Franceses sentarán un precedente sobre el valor de “ordenar, clasificar y mantener ordenados dichos registros”, lo que le irá dotando de preeminencia a los acervos “documentales elaborados y resguardados por los gobiernos”. Con ello, con el registro y “publicidad de los archivos de relevancia histórica”, “se tendió el primer piso del edificio de lo que posteriormente se llamaría transparencia y derecho de acceso a la información”.<sup>457</sup>

Con este episodio concluye la serie de hechos disruptivos que conforman el *periodo* que llamamos como *Big Bang del poder visible*: un cúmulo de avances en contra de la opacidad del poder público, tanto en lo teórico como en lo pragmático, que compartieron un mismo momento histórico: el nacimiento del Estado liberal.

Tras dicho *Big Bang*, tanto el subsecuente Estado de Derecho como el Estado democrático serán consustanciales al principio de publicidad: sobre lo primero, en tanto impere o se aspire al gobierno de la ley; sobre lo segundo, porque la publicidad permite a los ciudadanos tener elementos informativos para decidir sobre la designación de los representantes.

No obstante, al inicio la publicidad del poder se presentará sólo de forma parcial, enfocándose en lo judicial y parlamentario, mientras que “el Poder Ejecutivo permanecerá todavía ajeno a dicho principio”.<sup>458</sup> Siendo así, podríamos resumir las esferas de avance de la publicidad como sigue:

- 1) Primera etapa: esfera judicial. En tal, Kant sostendrá que no hay justicia sin publicidad pues toda acción que no admite la publicidad es inmoral e injusta.

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>457</sup> *Ibid.*, 47-48.

<sup>458</sup> Sánchez, *El secreto...*, 22.

- 2) Segunda etapa: esfera Legislativa. De ello son prueba la ley sueca de 1766 y las disertaciones de Bentham sobre la necesaria publicidad del parlamento, idea que se irá admitiendo paulatinamente hasta reconocer que “la representación sólo puede «darse en la esfera de la publicidad” y que “no hay representación que pudiera considerarse "asunto privado"». <sup>459</sup> Al respecto, conviene recordar a Schmitt cuando nos dice que no existe representación cuando se delibera “a escondidas y entre pocos” y que un parlamento “tiene carácter representativo sólo en cuanto considera que su actividad es pública. Reuniones secretas, acuerdos y decisiones tomadas a escondidas por cualquier comité pueden ser muy significativos e importantes, pero no pueden tener un carácter representativo”. <sup>460</sup>
- 3) Tercera etapa: esfera ejecutiva. La primera manifestación concreta de esta etapa son los Archivos Nacionales Franceses, aunque no será hasta finales del Siglo XX, dado un entorno de revolución tecnológica y transiciones a la democracia, que la visibilidad del poder se volverá epicentro del poder ejecutivo y la administración pública a nivel global.

Como se observa, desde aquel *Big Bang del poder visible* y hasta hoy, la demanda de publicidad será creciente y permanente. Es a ese anhelo de visibilizar el poder al que se sumará la transparencia, por lo que no es posible concebirla de forma independiente a dicho proceso. Pues, además, y como ya vimos, existe un *hilo conductor* que todos los *episodios* comparten, lo que nos obliga a abordarlos en su conjunto y no aisladamente. Por ende, la narrativa histórica de la transparencia comienza por identificar a dicho *Big Bang* como un “impulsó originario”, que abrió el camino y le doto de una “fuerza de expansión” al proceso de visibilización del poder.

La historia de la transparencia, donde ésta es el más robusto y elaborado *episodio del poder visible*, debe recuperar los aportes y los contextos a los que se enfrentaron cada uno de los *episodios* previos, para dar cuenta de la longevidad, resistencias y

---

<sup>459</sup> Habermas, *Teoría y crítica...*, 46-47.

<sup>460</sup> Citado en Fernández, *Norberto Bobbio...*, 302.

complejidades del poder opaco. Tres grandes frutos devienen de dicha empresa: primero, nos permite develar el papel central de la información sobre los asuntos del poder, pues su ocultación o apertura significaron un punto de anclaje decisivo en la construcción de gobiernos autocráticos y democráticos respectivamente; segundo, para dimensionar la llegada de la transparencia en la historia de los países democráticos, pues tal es la victoria más completa de la añeja exigencia por visibilizar el poder; tercero, para abonar al entendimiento de aquello que se combate: la longeva opacidad.

Con este escrito pretendemos combatir las simplificaciones y alegatos banales, presentes no solo en la academia sino incluso en las instituciones públicas que se enarbolan desde dicho principio, que acusan a la transparencia de ser el “no tan importante” agregado de moda de la administración pública, pretexto de prescindibles inversiones faraónicas, y un tanto irrelevante en lo teórico como el pragmático.

En contraste a esa superflua percepción, nuestro texto reivindica la transparencia a través de una exposición histórica sobre la asidua opacidad y el lento proceso de construcción del poder visible. El objetivo quedó claro: evidenciar que la transparencia se enfrenta a un enemigo tan arcaico como complejo, pues al narrar el origen del *poder visible* exhibimos las dificultades y retos que conlleva atentar contra la opacidad del poder público, ese que nunca es público y rehúye de la publicidad como refiere Bobbio. Nuestras reflexiones, así, nos permiten entrar en la discusión sobre esa *falsa promesa de la democracia: la visibilización del poder*, en el afán de ampliar nuestras perspectivas hacia la conquista de dicho fin.



## 5. Una sistematización del *poder invisible*

El "verdadero" conocimiento se obtiene a partir de su correcta aplicación, de la pulida formulación de definiciones de los significados de las palabras y de su orden dentro del discurso.

*El Leviatán*  
Thomas Hobbes

Es común abordar el argot de las palabras del secreto político indistintamente, sin diferenciar las particularidades de cada cual. Incluso, algunas se usan como si fuesen equivalentes. Así, por ejemplo, referir a los *arcana imperii* se ha vuelto una forma elegante y aparentemente erudita (sin dejar de ser imprecisa) de señalar a los novísimos secretos de las naciones actuales.

No obstante, cada palabra pertenece a una lógica o modelo particular, por lo que funciona para entender sólo determinada opacidad y momento histórico. Mas ninguno de los modelos antiguos describe con precisión los métodos y fundamentos de la obscuridad del poder contemporáneo. En rigor, la usanza de un modelo se pierde con la aparición del subsiguiente, aunque no deje de evocarlo.

Como veremos de inmediato, el fenómeno del poder opaco quizá demande más vocablos que el arsenal conceptual actual. La connotación del secreto del Estado absoluto de Hobbes es distinta a la obscuridad burocrática o a la que deviene del proceso de especialización de la política.

Por ello, el primer objetivo de este capítulo es contribuir a la reflexión de aquella temática poco estudiada [inmerecidamente] por la ciencia política, cómo denunció Bobbio: "el poder invisible". De ahí la insistencia de referir particularidades, diferencias y principios compartidos entre los distintos modelos de opacidad presentados hasta ahora: el de la Antigüedad, los de la Edad Media, los del Estado Absolutista; el del Estado liberal y el del mundo contemporáneo.

## 5.1. ¿Para qué estudiar la historia de la opacidad?

ya nadie se atrevería a decir, que el valor de una investigación se mide según su aptitud para servir a la acción... es imposible decidir de antemano si las especulaciones en apariencia más desinteresadas no se revelarán algún día asombrosamente provechosas para la práctica. Sería infligir a la humanidad una extraña mutilación si se le negase el derecho de buscar, fuera de toda preocupación de bienestar, cómo sosegar su hambre intelectual.

*Apología para la historia o el oficio del historiador*  
Marc Bloch

Además de apelar a una precisión conceptual, ¿por qué conviene recuperar la narrativa de los distintos modelos de opacidad, enfatizando sus similitudes y diferencias, en un texto que versa sobre la historia de la transparencia? Para responder dicha pregunta, es preciso recordar lo que Bobbio llamó como las *falsas promesas de la democracia*. A decir del ya clásico italiano, la democracia prometía acabar con el poder invisible, las oligarquías, el ciudadano maleducado o la participación política momentánea, entre otros. Pero al no cumplirse estas expectativas, continúa Bobbio, se afirmó, no sin fatalismo, que tales promesas eran falsas y que lo que devino en cada caso significó una degeneración de la democracia.

Contrario a tal postura, el italiano responde que los productos de aquellas promesas no pueden considerarse degeneraciones porque, en cada caso, hubo situaciones que explican los insatisfactorios resultados: “algunas [promesas] no podían ser sostenidas objetivamente y, por tanto, eran ilusiones desde el principio, otras, más que fracasos, [fueron] esperanzas mal correspondidas, [mientras que las restantes] se encontraron con obstáculos imprevistos”.<sup>461</sup>

Así, si bien los resultados no eran los esperados, ello no implicaría una degeneración pues, ciertamente, cada promesa devino en ciertas mejoras. La falta de correspondencia entre expectativa-producto es consecuencia, más bien, de “la adaptación natural de los principios abstractos a la realidad o de la inevitable

---

<sup>461</sup> Bobbio, *El futuro...*, 8.

contaminación de la teoría cuando es obligada a someterse a las exigencias de la práctica.”<sup>462</sup>

Pero, alerta Bobbio, hay una excepción: sí hubo una falsa promesa que, no sólo no fue cumplida, sino que devino en un problema mayor: “la sobrevivencia (y la sólida consistencia) de un poder invisible [...] al lado o abajo (o incluso sobre) del poder visible”.<sup>463</sup> Así, para cuando se publica *El futuro de la democracia* (1984), la expectativa de que ésta terminaría con “el poder invisible” se descubre fracasada. Aún más, esa “sólida consistencia” que adquirió supone un retroceso, una perturbación que complica la eliminación de dicho mal: el problema se encrudeció. Por ende, según Bobbio, si hemos de hablar de una degeneración entre la promesa y su producto, tal se encuentra sólo aquí: en el añejo y no percedero *poder invisible*.

Ciertamente, cuando Bobbio escribe estas reflexiones la demanda de transparencia no se había posicionado en el centro de las agendas gubernamentales en gran parte del orbe, como sucedería a finales del siglo XX, pero su declaración da cuenta de la capacidad de adaptación de esa *invisibilidad del poder* y de su salida aparentemente ilesa (y hasta fortalecida) ante los avances democráticos. La preocupación ante esa falsa promesa explica la exhortación de Bobbio para estudiar el poco abordado “poder invisible”.<sup>464</sup>

He ahí, sin duda, la primera motivación para aprehender, a través de un estudio sistemático de lo opaco, aquel impercedero *poder invisible*. Aunado a ello, el estudio de los dichos modelos resulta útil a las problemáticas actuales al menos desde cuatro enfoques específicos:

- 1) *Analítico*. Como refiere Jean-Pierre Cavaillé, la revisión histórica de tales nociones brinda perspectiva y profundidad al estudio de los secretos actuales pues nos dota de “una taxonomía y una axiología de las prácticas de engaño

---

<sup>462</sup> *Ídem*.

<sup>463</sup> *Ibid*.

<sup>464</sup> Aragón, prólogo..., XVIII.

y ocultación infinitamente más ricas y atentas que la mayoría de los análisis contemporáneos”.<sup>465</sup>

- 2) *Coyuntural*. A decir de Agnès Delage, la discusión se enmarca en un contexto de “reivindicación del secreto”, donde resulta apremiante diferenciar los secretos legítimos de los que no lo son.<sup>466</sup>
- 3) *Crítico*. Como indica Yves Charles Zarka, el estudio de la legitimidad del secreto en los siglos XVI y XVII puede ofrecer a la filosofía política contemporánea puntos de asidero para cuestionar la hegemonía de una doxa de la transparencia.<sup>467</sup> Ello es vital para que el ímpetu acrítico por la transparencia no concluya en una perversión de su sentido e inhabilitación de su función [como vimos en el capítulo *La opacidad como fuerza gravitacional*, inciso *La transparencia totalitaria*].
- 4) *Conceptual*. Sobre lo que ya hemos insistido: epistemológicamente, es apremiante un estudio del contrario, la opacidad, a fin de delinear las fronteras que delimitan la transparencia.

---

<sup>465</sup> Jean-Pierre Cavaillé, “La face cachée de l’injonction de transparence”, *Les Dossiers du Grihl*, (2014), <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6212>

<sup>466</sup> Delage, “Les mots du secret “, 273.

<sup>467</sup> Zarka, “Éditorial”.

## 5.2. Una propuesta tipológica de las palabras del secreto

La luz de la mente humana son las palabras claras, libres de ambigüedad, y depuradas por definiciones exactas; la razón son los pasos que damos; el aumento de la ciencia es el camino; y el beneficio de la humanidad, el fin.

*El Leviatán*  
Thomas Hobbes

El estudio minucioso del poder invisible, desde un esquema que identificó *periodos* y *episodios* diferenciados, nos permite configurar una clasificación de las distintas *palabras del secreto*. Gracias a dicha labor sistemática, ahora podemos tipificar *les mots du secret* en, al menos, diez.

Recordemos que Bobbio refiere que las formas de gobierno pueden clasificarse, en lo fundamental, dentro de la gran dicotomía *autocracia-democracia*. Paralelamente a ella, se superpone otro binomio: el *poder invisible-poder visible*. Siendo así, es posible agrupar nuestros conceptos en dos *familias*: por un lado, las primeras cinco palabras de la opacidad corresponden al primer elemento de la dicotomía, *el poder invisible*, y conforman lo que podemos llamar como *opacidad autocrática*; por otro lado, las últimas cinco palabras de la opacidad se encuadran en la segunda parte de la dicotomía, *el poder visible*, y constituyen lo que denominamos como *opacidad democrática*.

A saber, en la *opacidad autocrática* se distinguen:

- 1) La *Idea* o *Verdad* de Platón, inadvertida para el ciudadano común, pues está esclavizado a las apariencias del mundo sensible, y que sólo es accesible para el ilustrado Filósofo-rey.
- 2) Los *arcana imperii* de la Antigüedad, que exaltaban su carácter misterioso y las extraordinarias cualidades de sus poseedores, elevándolos a las fronteras de lo humano, sin llegar a ser netamente trascendentales.
- 3) Los *arcana ecclesiae*, un conocimiento teológico trascendental al que sólo podían acceder quienes fuesen sujetos a la divina gracia de la “revelación”.

- 4) Los *arcana imperii* de la Edad Moderna, redefinidos como los conocimientos para una correcta y necesaria ocultación del poder, aquello que Maquiavelo develaría en sus textos y que los tacitistas del siglo XVI irán desmitificando hasta reducirlos a complejas y capitales técnicas de control informativo.
- 5) El *secreto absolutista*, o de la razón de Estado, está legitimado para esconder cualesquiera acción o información, en tanto proteja los intereses del soberano, y que amplificó el catálogo de lo oculto, al incluir los prístinos registros documentales que surgieron a la par del naciente Estado moderno.

Estos cinco vocablos que constituyen la *opacidad autocrática*, si bien representan distintas arquitecturas del poder opaco, tienen un fin equivalente: justificar el monopolio informativo. Así, aunque apelen a distintas razones, ya míticas (la supuesta superioridad del soberano y el alto grado de complejidad de sus conocimientos), ya religiosas (la selección divina del gobernante) ya pragmáticas (la protección misma del Estado), tales no significan más que cascarones diferenciados de una misma *Maquinaria* que impulsa su engranaje a partir de la concentración de información sobre lo público.

La *opacidad autocrática* pugna por una discrecionalidad del poder que, quizá e idealmente, nunca será conocida. Este es su corazón: “operar sin ser observado”,<sup>468</sup> con el afán de brindarle ventajas al soberano: desde exentarlo de dar justificaciones al pueblo hasta anular la posibilidad de réplica de los súbditos. Vistos en conjunto, dichos modelos denotan la importancia del monopolio de la información pública para el poder y permiten comprender sus históricos esfuerzos por no ceder al principio de publicidad.

Las cinco nociones restantes corresponden a la segunda parte de la dicotomía, el *poder visible*, y constituyen lo que podríamos llamar como *opacidad democrática*. Lo anterior bien podría parecer una contradicción, no obstante, lejos del fútil optimismo del discurso de lo políticamente correcto, debemos reconocer que, aunque la democracia puede definirse como *el gobierno del poder público en*

---

<sup>468</sup> *Ibid.*, 107.

*público*, ésta no está libre de opacidades. A saber, las palabras de conforman la *opacidad democrática* son:

- 6) El *secreto liberal* o *secreto de Estado*, que justificó la opacidad en asuntos específicos como las relaciones internacionales o la seguridad nacional, pero condenó aquella opacidad que vulnerase los derechos fundamentales de los individuos.
- 7) *Arcana bureaucratie*. La *opacidad burocrática*. El Estado que se configuró desde la caída del Antiguo Régimen, propició nuevos espacios difíciles de transparentar. El primero de ellos devino de la necesidad misma de administrarse: la burocracia. ¿Cuál es la naturaleza de su opacidad? ¿Qué tan afín es la burocracia a la acción velada? ¿Cuáles son los límites de su transparencia? La opacidad, dice Alan Touraine, “se llama burocracia”. La exigente funcionalidad y la complejidad estructural pueden devenir en “un sistema autónomo de reglas y de relaciones”,<sup>469</sup> cuya lógica sólo es observable desde sí misma. Así, estos *arcana* se constituyen de aquello que no se registra, y por ende no se localiza ni en la papelera del edificio burocrático, aunado a la obscuridad propia del engorroso edificio administrativo, eso que no se oculta deliberadamente pero tampoco se ve.
- 8) *Arcana oeconomicus*. Las Revoluciones Burguesas propiciaron nuevos actores con influencia política. Su poder económico les permitió negociar frecuentemente fuera de la ley o, al menos, en la discreta opacidad, en aras de proteger sus intereses.<sup>470</sup> Escándalos como los *Panamá papers* evidencian la profunda y vigente presencia de los *arcana oeconomicus*, aquellos a los que sólo algunos tienen acceso pero que terminan por definir el cómo y porqué de un desconocido número de decisiones públicas.
- 9) Los *arcana technus*, La progresiva tecnificación de los asuntos del Estado y la profesionalización de la acción política, significaron la creciente exclusión

---

<sup>469</sup> Alan Touraine, *La sociedad post-industrial*. Trad. por de Juan Ramón Capella y Francisco J. Fernández Buey (Barcelona: Ariel, 1969), 58-65.

<sup>470</sup> Irónicamente, luego de la Segunda Guerra Mundial, la necesidad de certidumbre del sector financiero fue uno de los factores que impulsó la transparencia a nivel global.

de los que no son doctos en los saberes del poder. Lo advirtió Bobbio desde los años ochenta: la técnica se está adueñando de la política y, por ende, de la democracia, al subsumirla a sofisticados lenguajes y procesos. He allí una nueva opacidad a la que se enfrenta el ciudadano común.

10) La *opacidad transparente*,<sup>471</sup> se da cuando se aplica una burda interpretación del principio de publicidad: la producción de documentos indescifrables que solo buscan cumplir con una obligación legal mas no con una convicción real de abrirse al escrutinio público.

Aunado a ello, tendríamos que aumentar otro concepto que congrega diferentes *motivaciones* hacia la opacidad, una suerte de *opacidad de opacidades*. Hablamos de *la opacidad como Fuerza Gravitacional*, una herramienta nominal que permite conjuntar aquellos elementos atemporales que “empujan” hacia la opacidad y que resultan intrínsecos, afines o inherentes a la acción política. Tales como *la política como mentira* o *el secreto como fuente poder*, que referimos en la introducción.

Esta clasificación contrasta con otras, como la de Horn, por ejemplo, que reconoce una nomenclatura de solo tres elementos: el arcano, el *mysterium* y el secreto.<sup>472</sup> Así, de inicio, nuestra propuesta nos permite una mayor precisión conceptual. Desde tal, por ejemplo, se evita aludir a los *arcana imperii* cuando lo que realmente se quiere referir son *secretos de Estado*. También nos ayuda a discernir los secretos legítimos de los que no lo son, distinción que se desprende de las divergencias entre el secreto del absolutismo y el del secreto liberal del Estado moderno. Y, además, nos dota de un necesario vocablo para señalar que la profesionalización burocrática y política, aún con las bondades que ello supone, nos han conducido a un nuevo y complejo esquema de opacidad, penetrable sólo para unos cuantos privilegiados, lo que se traduce en un debilitamiento de la relación sociedad-gobierno: los *arcana tecnius* y los *arcana bureaucratie*.

---

<sup>471</sup> Irma Eréndira Sandoval, “Transparencia y Control Ciudadano: Comparativo de Grandes Ciudades”, *Ensayo para la transparencia de la Ciudad de México* (México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública del Distrito Federal, 2008), 6-16.

<sup>472</sup> Horn, “Logics of Political Secrecy”.



En suma, lo que nos importa clarificar, recordando la imagen del *Yin Yang* con que sugerimos abstraer al *poder visible*, es que la posibilidad de transparentar al poder se enfrenta a persistentes componentes opacos, mismos que debemos reconocer en aras de mitigar las consecuencias de su existencia.

## Conclusión

la democracia nació bajo la perspectiva de erradicar para siempre de la sociedad humana el *poder invisible*, para dar vida a un gobierno cuyas acciones deberían haber sido realizadas en público. El modelo de la democracia moderna fue la democracia de los antiguos, [quienes se reunían y tomaban], a la luz del sol, sus propias decisiones después de haber escuchado los diversos puntos de vista de los oradores. Una de las razones de la superioridad de la democracia con respecto a los Estados absolutos que habían reivindicado los *arcana imperii*, y defendían con argumentos históricos y políticos la necesidad de que las grandes decisiones políticas fuesen tomadas en los gabinetes secretos, lejanos de las miradas indiscretas del público, está basada en la convicción de que el gobierno democrático pudiese finalmente dar vida a la transparencia del poder, al poder sin máscaras.

*El futuro de la democracia*  
Norberto Bobbio<sup>473</sup>

Este trabajo no puede suscribirse solo al campo histórico. Aún más, pertenece sin reservas al terreno de la teoría política. Nuestra labor no consistió en una recopilación y ordenamiento de datos, fechas y eventos, sino en la construcción de un armazón conceptual que hiciese posible una hermenéutica del proceso de visibilización del poder público. Ordenamos y describimos los hechos históricos sólo como respaldo empírico y punto de partida, mas nuestro aporte está en la configuración y sistematización conceptual: en la creación de un *corpus* teórico. No hay aquí, entonces, una monografía o tesina que enumere los pasajes históricos en orden de aparición sino una labor teórica que propone, por fin, una narrativa unificada de la historia de la transparencia.

Con ello, superamos las narraciones parciales, carentes de rigurosidad conceptual, desconectadas, e incluso en ocasiones contrapuestas, que han abordado el tema. No hubo otro método que el de configurar un argot conceptual, engranes lingüísticos capaces de aprehender, hilvanar y armonizar la amplia literatura existente. No obstante, no hubo en tal proceso demasiada labor creativa, pues las nociones propuestas, como adelantamos al inicio, ya fueron sugeridas en alguna medida, aunque no desarrolladas, por el gremio academicista. La propuesta de valor de este

---

<sup>473</sup> Bobbio, *El futuro...*, 23.

trabajo está en profundizarlas, primero, y esquematizarlas, después. En síntesis, insistimos, en *definir* y *sistematizar*.

Nuestra propuesta se organizó en tres grandes niveles, en el siguiente orden: la dicotomía, los *periodos* y los *episodios*. A saber:

- 1) El primero y más alto nivel de generalidad se fundamentó en la dicotomía presentada por Bobbio: *poder invisible-poder visible*. Ello supuso la segmentación de nuestra historia en dos grandes etapas: a) la que correspondió al poder legítimamente opaco; b) la que abordó el progreso del *poder visible*. Esta visión dicotómica nos permitió demostrar la obligatoriedad y beneficios del estudio por antítesis, esto es: escudriñar a fondo la opacidad es indispensable para abstraer a cabalidad la transparencia.
- 2) A su vez, cada lado del binomio se constituyó de distintos *periodos*. El primer elemento de la dicotomía se subdividió en I) las *Maquinarias del poder invisible*, y II) la *Fuente del poder visible*. Por su parte, el segundo componente del binomio se conformó por: III) *El Big Bang del poder visible*, IV) la *1ra Contra Ola*, V) *La visibilidad restaurada*, VI) la *2da Contra Ola*, VII) la *Tinción* y VIII) la *Cristalización*. Esta periodización resolvió los vacíos temporales en la literatura sobre la historia de la transparencia, pues tal presentaba un problemático salto: comenzaba con el nacimiento del Estado liberal y, dejando un vacío de casi doscientos años, retomaba la narrativa hasta mediados del siglo XX. ¿Qué pasó en dicho hueco temporal? A ello responden nuestros *periodos* IV, V y VI.
- 3) Cada *periodo* se compuso de distintos *episodios*, mismos que fungieron como unidades mínimas o células narrativas. Con base en ellos trazamos un recorrido histórico ordenado y sistemático, esto último gracias a un *hilo conductor*, común en todos los *episodios*, que nos conectó y condujo desde el *Filósofo rey* hasta a la *transparencia*. La narración *episódica* nos brindó, además, rigor conceptual, pues nos dio pauta para diferenciar nociones que usualmente se usan como sinónimos, como sucede con el *secreto* y los *arcana imperii*. Así, tras el estudio de los *episodios* de la opacidad,

descubrimos que los modelos del secreto político no son sólo tres (mysterium, arcano y secreto), como frecuentemente se señala, sino que podemos enumerar hasta diez palabras del secreto. Por consiguiente, dicho examen histórico devino en la construcción de una *tipología de la opacidad*. Por su parte, el análisis de los *episodios del poder visible* nos demostró que, si bien la transparencia es un concepto de reciente creación, tiene numerosos gérmenes y predecesores. Con ello, este trabajo demuestra que la transparencia es sólo el momento estelar en una añeja gesta histórica por la publicidad del poder. Asimismo, que estamos ante un tópico que no es aislado ni del todo reciente, sino que perteneciente a una de las grandes dicotomías del pensamiento político. El enfoque cortoplacista y simplificador que banaliza y demerita a la transparencia queda, con ello, anulado.

Por último, la sistematización histórica nos permitió abordar a la transparencia con *nuevos ojos, nuevas anteojeras interpretativas* como diría Sartori. Ello nos llevó a repensarla y replantear su presencia en la historia, más allá de la disyuntiva viejo-nuevo. El resultado fue abstraer a la *transparencia como radiación de fondo*. Con tal reconceptualización evitamos tanto el “enfoque excesivo en sus elementos novedosos” (hecho que reclamó Meijer) como el amputarle los gérmenes históricos que le nutren. La analogía permitió, también, resolver la paradoja temporal de la transparencia, es decir, demostrar que ésta es intrínseca a la democracia a pesar de que históricamente el concepto como tal estuvo ausente, tanto en las discusiones teóricas como en las democracias acontecidas.

Al tiempo, la sistematización nos ayudó a dimensionar el “peso” histórico del *poder invisible* para la humanidad. Aquel aprendizaje que nos reveló a la opacidad como una *fuerza gravitacional*, constante y tenaz, con cualidades y reminiscencias atemporales, y, por tanto, vigentes y amenazantes para nuestro actual sistema democrático.

Ciertamente la tarea aún queda del todo concluida. La amplitud del tema, y la profundidad de su tratamiento, nos obligaron a concentrarnos en solo uno de los componentes del binomio, la opacidad, y en el periodo de *transición* hacia el *poder*

*visible* (esto es, los *periodos* que llamamos *Fuente* y *Big Bang*). No obstante, con lo que respecta al resto de *periodos* y *episodios*, logramos trazar una guía de ruta y una esquematización clara que permitirá finiquitar, con un trabajo subsecuente, la labor iniciada por este texto.

Enfocarnos en la opacidad, más que un escape para aminorar la carga de trabajo fue una estrategia metodológica. Insistimos, como nos enseñó Sartori, que existe una necesidad epistemológica ineludible: la de estudiar el *contrario* o *negación* de cada concepto. Desde esa premisa adquirimos, además, actualidad, pues al reflexionar sobre la transparencia desde su antónimo, la opacidad, dilucidamos las dificultades a las que se enfrenta el *poder visible* y las afinidades e inercias del poder a ocultarse. En otras palabras, propugnamos entender la opacidad para posibilitar la transparencia.

Este es un enfoque ineludible. Como referimos desde la introducción, el uso masivo y laxo de la palabra parece restarle importancia. Romper con esa desvaloración, que la toma como un llano asunto de moda, pasa por recuperar la longeva historia y complejidad conceptual de aquello que combate: la opacidad, sus antecedentes, características y férreas resistencias, a veces tan antiguas como infranqueables.

Por eso, reivindicar el papel de la transparencia significa estudiar no sólo sus elementos constitutivos sino también las implicaciones de su ausencia; colocar a la invisibilidad de la información pública como epicentro de la reflexión histórica nos permite dimensionar el valor de la llegada del *poder visible*. Cuando observamos qué hay cuando se carece de éste, la sentencia *sin transparencia no hay democracia* adquiere contenido.

Dicha máxima vista a la inversa, esto es, *sin opacidad no hay autocracia*, amplifica aún más la comprensión, de ahí que optemos por reivindicar la transparencia desde el espejo de su opuesto. Es decir: *vislumbrar las implicaciones del poder opaco, nos da luz sobre el porqué en la opacidad la democracia no tiene cabida*. Es en ese afán que optamos por concentrarnos en el primer elemento de la dicotomía, identificando los puntos en común entre los diferentes *episodios* que lo constituyen. Ello nos llevó a demostrar, a través de lo que llamamos como *Maquinarias del poder invisible*, el

papel central que jugó la opacidad en los gobiernos autocráticos, en tanto que la justificación del monopolio informativo tuvo una función preponderante en la arquitectura de dominación.

Max Weber, en *La política como vocación*, definió al Estado como aquel que posee *el monopolio de la legítima violencia*. Con base en la referida *Maquinaria del poder invisible*, y desde un símil con la definición weberiana, debemos afirmar que las posibilidades de adquirir dicho dominio pasaron también por la legitimación del control informativo sobre los asuntos del poder. Así, podríamos frasear como sigue: *Las organizaciones políticas, antes del arribo del Estado liberal, lograron un doble monopolio legítimo: el de la violencia y el de los saberes del poder.*

En definitiva, nuestro trabajo es una plataforma para discutir a la transparencia en su justa medida: sacarla de su aparente simplicidad conceptual y de su mutilamiento histórico. Demostrar, en síntesis, que pertenece sin reservas a una de las grandes dicotomías del pensamiento político (la del *poder invisible-poder visible*) y que significa uno de los más desafiantes retos, aún irresueltos, de la construcción democrática. Cambiar el confeti por el microscopio, porque, aunque la transparencia esté en boca de todos, la opacidad, y su *fuerza gravitacional*, perene y profunda, sigue desvirtuando y poniendo en jaque, como advirtió Sartori, a nuestras democracias contemporáneas.

## Bibliografía

Estilo Chicago-Deusto<sup>474</sup>

- Abellán, Joaquín. “Reacciones ante la Revolución Francesa”. En Fernando Vallespín, coord., *Historia de la teoría política (5)*, 13-77. Madrid: Editorial Alianza, 1994.
- Ackerman, John M. e Irma E. Sandoval. “Leyes de acceso a la información en el mundo”, *Cuadernos de transparencia*, núm. 7. México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública, 2015.
- Alcoberro Pericay, Ramón. *Platón: Las respuestas más vigentes a las grandes preguntas sobre el conocimiento, la ética o la justicia*. Barcelona: RBA, 2015.
- Aragón, Manuel. Prólogo a *El secreto de Estado*, de Susana Sánchez Ferro, I-XVIII. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- Aramayo, Roberto. “Kant y la Ilustración”. *Isegoría*, núm. 25 (2001): 293-309.
- Archives Nationales. “Histoire de l’institution”. Acceso el 6 de febrero de 2019. <http://www.archives-nationales.culture.gouv.fr/fr/web/guest/histoire-de-l-institution>.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Baños, Pedro. *Así se domina el mundo. Desvelando las claves del poder mundial*. Barcelona: Planeta, 2017.
- Barrera, Carlos, coord. *Historia del periodismo universal*. Barcelona: Ariel, 2004.
- Bazán Chávez, Tatiana y Rossana Beatriz Lam Cabanillas. “Consecuencias jurídicas de la elaboración del dato en los procesos de Hábeas Datos relacionados al derecho de acceso a la información pública”. Tesis para

---

<sup>474</sup> Véase: [http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/content/openbooks/manual\\_breve/manual\\_breve\\_chicago\\_deusto.html](http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/content/openbooks/manual_breve/manual_breve_chicago_deusto.html)

obtener el título de abogado. Universidad Nacional de Trujillo-Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, 2015. <http://dspace.unitru.edu.pe/handle/UNITRU/1077>.

Blanton, Thomas. “La experiencia de Estados Unidos con respecto a la Ley de Libertad de Información: activismo del Congreso, liderazgo de los medios de comunicación y política burocrática”. *Derecho Comparado de la Información*, núm. 2 (2003): 3-36.

Bleichmar, Daniela. *Visible Empire: Botanical Expeditions and Visual Culture in the Hispanic Enlightenment*. Chicago: University of Chicago Press, 2012. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/unam/detail.action?docID=1128494>.

Bobbio, Norberto. “La crisis de la democracia y la lección de los clásicos”, en *Crisis de la democracia*, de Norberto Bobbio, Giulano Pontara y Salvatore Veca. Traducido por Jordi Marfa, 5-25. Barcelona: Ariel, 1985.

—, *Democracia y secreto*. Traducido por Ariella Aureli y José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

—, *El futuro de la democracia*. Traducido por José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura de México, 1986.

—, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Traducido por José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

—, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Traducido por José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Boya, Luis J. “La predicción de la radiación cósmica de fondo”. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 16, núm. 30 (1993): 5-22.

Cárdenas García, Jaime. *Del Estado absoluto al Estado neoliberal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017.



- Cárdenas Gutiérrez, Salvador. "Los orígenes históricos de la ciencia política moderna en el México del siglo XVII: el tacitista Juan Blázquez Mayoralgo". *Ars Juris*, núm. 16 (1996): 13-49.
- Carrillo Prieto, Ignacio. *Arcana Imperii: apuntes sobre la tortura*. México: Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2002.
- Catalán, Miguel. Introducción a *¿Es útil engañar al pueblo?*, de Nicolas de Cordorcet. Barcelona: EditorialSol90, 2010.
- Cavaillé, Jean-Pierre. "La face cachée de l'injonction de transparence". *Les Dossiers du Grihl* (2014). <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6212>.
- Chang, Ha-Joon. *Pateando la escalera. El desarrollo estratégico en una perspectiva histórica*. Traducido por Julio Moguel. México: México Social Siglo XXI/Juan Pablos Editor, 2011.
- Climent Gallart, Jorge Antonio. "Análisis de los orígenes de la libertad de expresión como explicación de su actual configuración como garantía institucional". *Revista Boliviana de Derecho*, núm. 22 (julio 2016): 236-253.
- Correa Vargas, Rodolfo Andrés. "Reflexión en torno al concepto de constitución en la cultura jurídica moderna". *Ratio Juris* 4, núm. 2 (2006): 57-70.
- Cruz Revueltas, Juan Cristóbal. "Moral y transparencia. Fundamento e implicaciones morales de la transparencia", *Cuadernos de transparencia*, núm. 15. México: Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales, 2015.
- Cruz Reyes, Gerardo. "Libertad de expresión en México: principios dogmáticos y realidad". *Política y Sociedad* 6, núm. 29 (2016): 33-45.
- Dahl, Robert. *Democracia. Una guía para los ciudadanos*. Buenos Aires: Taurus, 1999.
- De Rotterdam, Erasmo. *Educación del príncipe cristiano*. Traducido por Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. Madrid: Tecnos, 1996.

- Delage, Agnès. "Les mots du secret". *Cahiers d'études romanes*, núm. 30 (2015): 273-288.
- Derrida, Jacques y Mauricio Ferraris. *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Doederlein, Ludwig von. *Hand-book of Latin Synonymes*. Translated by Henry Hamilton Arnold. London: J.G.F & J. Rivington, 1841. <http://dbooks.bodleian.ox.ac.uk/books/PDFs/600053672.pdf>
- Dostoievski, Fedor. *Los hermanos Karamazov*. Madrid: Credsá, 1972.
- Emmerich, Gustavo Ernesto. "Democracia, ciudadanía y transparencia". En *Democracia y transparencia*, de Carlos Elizondo Mayer-Serra, Gustavo Ernesto Emmerich, Luis Eduardo Garzón Lozano, María Marván Laborde, Roberto Corona Copado y Mauricio Merino, 13-39. México: Instituto Electoral del Distrito Federal, 2005.
- Eréndira Sandoval, Irma. "Transparencia y Control Ciudadano: Comparativo de Grandes Ciudades". *Ensayos para la transparencia de la Ciudad de México*, núm. 3. México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública del Distrito Federal, 2008.
- Fernández Santillán, José. *Norberto Bobbio: El filósofo y la política. Antología*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Figgis, John N. *El derecho divino de los reyes. Y tres ensayos adicionales*. Traducido por Edmundo O' Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- García Ruzo, Antonieta. *El problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza*. Buenos Aires: Teseopress, 2016. <https://www.teseopress.com/continuidad>.
- Garzón Valdés, Ernesto. "Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas". *Doxa*, núm. 14 (1993): 77-95.

- Gil Pujol, Xavier. "La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política", en *La razón de Estado en la España moderna* (Valencia: Real Sociedad Económica de Amigos del País, 2000), 37-57. [https://www.uv.es/rseapv/Anales/99\\_00/A\\_251\\_256\\_Razon\\_Estado\\_Present\\_y\\_Prologo.pdf](https://www.uv.es/rseapv/Anales/99_00/A_251_256_Razon_Estado_Present_y_Prologo.pdf).
- Gilabert, César. *El imperio de los arcanos, o los poderes invisibles en el Estado Moderno*. México: El Colegio de Jalisco, 2002.
- Guerra Ford, Oscar M. *Los órganos garantes de transparencia. Integración y características: su funcionamiento como órganos autónomos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Guerrero, Manuel Alejandro. *Medios de comunicación y función de la transparencia*. México: Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales, 2015.
- Guerrero, Omar. Estudio introductorio a *La teoría de la razón de Estado y la administración pública*, de Ricardo Uvalle Berrones, 1-30. México: Plaza y Valdez, 1992.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Traducido por Antoni Doménech y Rafael Grasa. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1981.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2013.
- Heald, David y Christopher Hood, eds. *Transparency: The Key to Better Governance?* Oxford: Oxford University, 2006.
- Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. Traducido por Luis Tobío. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Hobsbawm, Erick. *La era de la Revolución 1789-1848*. Traducido por Félix Ximénez de Sandoval. Buenos Aires: Crítica, 2009.

- Horn, Eva. "Logics of Political Secrecy". *Theory, Culture & Society* 28, núm. 6-7 (2011): 103-122.
- Huntington, Samuel P. *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*. Traducido por Josefina Delgado. Barcelona: Paidós, 1994.
- Instituto Federal de Acceso a la Información Pública. Introducción a "Transparencia: Claves para un concierto", *Cuadernos de la transparencia*, núm. 10, de José Antonio Aguilar Rivera. México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública, 2008.
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Traducido por Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- Jiménez Guijarro, Pedro. Estudio preliminar a *Educación del príncipe cristiano*, de Erasmo de Rotterdam. Traducido por Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín, I-XXXIX. Madrid: Tecnos, 1996.
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua, un diseño filosófico*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alamanda, 2018.
- Kantorowicz, Ernest. "Secretos de Estado. Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales". *Revista de Estudios Políticos*, núm. 104 (1959): 37-70, <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3&IDN=499&IDA=8154>
- Kelsen, Hans. *¿Qué es la justicia?* Traducido por Ernesto Garzón Valdés. México: Fontamara, 2002.
- Lasalle, Ferdinand. *¿Qué es una Constitución?* México: Ediciones Coyoacán, 2013.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

- Martín Rodríguez, Manuel. Estudio preliminar: "Vicente Montano: Malthusianismo normativo en la Corte de Carlos II". En *Arcano de Príncipes*, de Vicente Montano, I-XX. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Martínez-Díaz, María Esther y Leticia Heras-Gómez. "La transparencia y el acceso a la información a nivel local: el caso del municipio de Metepec, Estado de México". *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 58 (2012): 183-208.
- Marván Laborde, María. "Transparencia, confianza y salud". *Hechos y derechos*, núm. 35 (septiembre-octubre, 2016). <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/10678/12843>.
- Medina Núñez, Ignacio. "Política, democracia y liberalismo en el origen de la época moderna". *Espiral, Estudios sobre Estado y sociedad* 21, núm. 60 (mayo-agosto, 2014): 15-44.
- Meijer, Albert. "Government Transparency in Historical Perspective: From the Ancient Regime to Open Data in The Netherlands". *International Journal of Public Administration* 38, núm. 3 (2015): 189-99.
- Meinecke, Friedrich. *La idea de la razón de Estado en la edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Merino, Mauricio, coord. *Transparencia: Libros, autores e ideas*. México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública/Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, 2005.
- Milton, John. *Aeropagítica*. Traducido por Mario Murgia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Morin, Edgar. *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Müller-Creel, Oscar A. "El periodismo y la libertad de prensa en México, desde la colonia hasta la constitución de 1857". *Revista Mexicana de Historia del Derecho* XXXIV, (julio-diciembre 2016): 27-49.

- Muñoz Patraca, Víctor Manuel. “La disciplina de la ciencia política”. *Estudios Políticos* 9, núm. 17 (mayo-agosto, 2009): 91-108.
- Murgia, Mario. Prefacio a *Aeropagítica*, de John Milton, 7-13. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- National Archives and Record Administration. “National Archives History”. Acceso el 25 de febrero de 2019. <https://www.archives.gov/about/history>
- Otón Catalán, Josep. *Misterio y transparencia*. Barcelona: Herder, 2017.
- Palma, Maurício. *Technocracy and Selectivity: NGOs, the UN Security Council and Human Rights*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2019.
- Pedro Jiménez Guijarro, estudio preliminar a *Educación del príncipe cristiano*, de Erasmo de Rotterdam. Traducido por Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín, I-XXV. Madrid: Tecnos, 1996.
- Peschard, Jacqueline. “La expansión de un derecho fundamental: el Sistema Nacional de Transparencia”. En *Hacia el sistema nacional de transparencia*, de Jacqueline Peschard, coord., 33-61. México: Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones Jurídicas/Seminario Universitario de Transparencia, 2016.
- , Introducción de *Hacia el sistema nacional de transparencia*, de Jacqueline Peschard, coord., IX-XXVI. México: Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones Jurídicas/Seminario Universitario de Transparencia, 2016.
- , *Transparencia: promesas y desafíos*. México: Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Petit, Véronique. *Counting Populations, Understanding Societies: Towards an Interpretative Demography* Dordrecht: Springer, 2013. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/unam/detail.action?docID=1030684>.

- Piquer Montero, Juan Miguel. *Contra la mayoría. Libertad, democracia y razón de Estado*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2009.
- Quijano Torres, Manuel. "Presente y futuro de la profesionalización del gobierno". *Revista de Administración Pública XLIX*, núm. 133 (enero-abril, 2014): 125-141.
- Roberts, Alasdair. *Blacked Out: Government Secrecy in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Rodríguez Fernández, Mario. "Pierre Menard, Autor del Quijote. Biografía de un lector". *Revista chilena de literatura*, núm. 67 (noviembre 2005): 103-112.
- Rodríguez Zepeda, Jesús. "Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política", *Cuadernos de transparencia*, núm.4. México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública, 2006.
- , "Ética y derecho a la información: los valores del servicio público", *Ensayos para la Transparencia de la Ciudad de México*, núm. 26. México: Instituto de Acceso a la Información Pública y Protección de Datos Personales del Distrito Federal, 2016.
- , *Sensibilización para la transparencia y la rendición de cuentas*. México: Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales, 2015.
- Rosanvallon, Pierre. *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Ruffing, Margit. "Pensar por sí mismo y publicidad". *Idea y valores LXII*, suplemento núm. 1 (2013): 73-84.
- Salazar Ugarte, Pedro, coord. "Transparencia: ¿Para qué?", en *El poder de la transparencia: Seis derrotas a la opacidad*, IX-XXII. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Federal de Acceso a la Información, 2005.

- Sánchez Ferro, Susana. *El secreto de Estado*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- Sartori, Giovanni. *La política: método y lógica en las ciencias sociales*. Traducido por Marcos Lara. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Saussure, Ferdinand. *Teoría general de la lingüística*. Traducido por Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 1945.
- Schedler, Andreas. *¿Qué es la rendición de cuentas?* México: Instituto Federal de Acceso a la Información Pública, 2007.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2000.
- Simmel, Georg. *El secreto y las sociedades secretas*. Traducido por Javier Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur, 2010.
- Swift, Jonathan. *Tratado ciertamente curioso que se propone mediante suscripción o El arte de la mentira política: Resumen del primer volumen del mencionado tratado*. Traducido por Francisco Ochoa de Michelena. S/I: Diario Publico, 2010.
- Touraine, Alan. *La sociedad post-industrial*. Traducido por de Juan Ramón Capella y Francisco J. Fernández Buey. Barcelona: Ariel, 1969.
- Uvalle Berrones, Ricardo. "Gobernabilidad, transparencia y reconstrucción del Estado". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 50, núm. 203 (2008): 97-116.
- Vallespín, Fernando. "El Estado Liberal". En *Manual de Ciencia Política*, de Rafael de Águila, coord., 53-80. Madrid: Trotta, 1997.
- , *La mentira os hará libres: realidad y ficción en la democracia*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2012.
- Yousef Sandoval, Laila. "Carl Schmitt y la evolución del *Ius publicum europaeum*: interpretación y crítica desde las nuevas epistemologías de las Relaciones



Internacionales”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. 2018.  
<https://eprints.ucm.es/46058/1/T39519.pdf>.

Yturbe, Corina. *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002.

Zamitz Gamboa, Héctor. “Origen y Desarrollo de la Ciencia Política: Temas y Problemas”. *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 20 (septiembre-diciembre, 1999): 89-122.

Zaragoza, Juan. Introducción a *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, de Jenofonte. Traducido por Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.

Zarka, Yves Charles. “Éditorial: Ce secret qui nous tient”, *Cítes 2*, núm. 26 (2006): 3-6.