

**SOBRE POLÍTICA. DISCURSO,  
XUÍZO, RECOÑECIMENTO E  
DON**

**Alessandro Ferrara**

Università di Roma Tor Vergata



Definir en poucas páxinas o que é a política, sen tomar unha posición sobre política e menos aínda en política, é o meu desafío. Hei de ofrecer unha caracterización da política que non poida, como adoitamos dicir, rexeitar ningún –non importa que preferencias teóricas teña– razoablemente como parcial, selectiva e restritiva. Movidio por un inxenuo ímpeto pragmático, por sentido común, busquei no dicionario a famosa escada de «usar e tirar» cara ao coñecemento. Cando vin a política definida como «ciencia e arte de gobernar o Estado», tirei a escada con desesperación, mesmo antes de subir ao primeiro chanzo, e decidín construíla eu só.

## A ESENCIA DA POLÍTICA

Comezo polas tres premisas máis ecuménicas que poida imaxinar. Primeiro, non existe ser humano ningún que non actúe e cuxa acción non se inclúa, aínda que só sexa mentalmente, nunha agrupación máis ampla. Segundo, non hai actividade sen obxectivos de acción e elección dos medios. Terceiro, non existe unha «harmonía preestablecida» dos obxectivos na diversidade dos seres humanos e dos núcleos en que viven a súa existencia. De aquí nace a política: da imprescindible necesidade de coordinar os obxectivos da acción individual cos da acción allea cando se vive nun núcleo común. Isto significa que a política é partícipe de dous mundos, o dos medios e o dos obxectivos, pero tamén do mundo do que vale –unha dobre afiliación que se reflicte na partición entre enfoques realistas e normativos nos que, desde sempre, se divide a reflexión filosófica sobre a política.

Procedamos punto por punto. Os seres humanos non viven illados, senón en sociedade. Sobre este principio están de acordo tanto os que sosteñen que hai que explicalo sobre a base da peculiar natureza «social», é dicir, de «zoon poli-

tikón» do ser humano (Aristóteles, Hegel, Marx), como os que consideran que isto debe explicarse sobre a base da conveniencia que representa o feito de vivir en sociedade para seres non especialmente propensos a vivir en sociedade, senón, de varias maneiras, débiles, desexosos e racionais (Hobbes, Locke, Rousseau). Ademais, calquera que sexa a nosa antropoloxía filosófica de partida ou a nosa teoría da acción, non vai negar ningunha que cada ser humano, entre outras cousas, actúa dalgunha maneira. E os que falan de acción como algo diferente dun mero reflexo neurolóxico, inevitablemente presupoñen a relevancia das nocións de «medios» e «obxectivos». Xa que logo, cada ser humano vive a súa existencia dentro dunha agrupación humana máis grande, sexa cal for a súa dimensión, e actúa utilizando medios para alcanzar obxectivos.

Aquí tamén seguimos sobre un terreo ecuménico. Non importa saber se estes medios e, sobre todo, estes obxectivos son elixidos autonomamente polos individuos ou proceden tacitamente das tradicións vixentes no núcleo social de pertenza. O importante é máis ben a idea, esta tamén non controvertida, dunha certa secuencialización, mesmo temporal, entre estes medios e os respectivos obxectivos. Os seres humanos non están condenados a perseguir metas unha a unha e cun só medio, pero o que queremos dicir cando afirmamos que posúen certo nivel de racionalidade é, entre outras cousas, que están capacitados para querer unha cousa por amor da outra; polo tanto, están usando obxectivos como medios para lograr outros obxectivos. Se fose así, debemos tamén aceptar a idea de que por cada individuo membro dunha sociedade existen un ou máis obxectivos que non preludian outros elos da cadea –verdadeiros obxectivos últimos individuais.

Agora ben, recorrendo a un termo máis ben «forte», derivado da lóxica, Talcott Parsons argumenta que é contradictorio pensar que uns individuos estean entre eles no tipo de relación que chamamos sociedade no canto de estar no chamado estado de natureza e, así mesmo, que os obxectivos últimos, individualmente perseguidos por eles mesmos, estean entre eles nunha relación puramente casual («random»). Desde logo, isto non significa que a relación entre os obxectivos últimos deba ser harmónica –de feito, acotío, é conflictiva–, senón que quere dicir que, se existe sociedade, esta relación non pode non seguir ningún «pattern». As «institucións sociais» –así as chama Parsons– ou, máis en xeral, «o social» desenvolve unha función de enlace entre esta trama «non casual» de relacións que non podemos supoñer como existentes entre os diferentes obxec-

tivos últimos mantidos por todos os individuos e os obxectivos moito máis parciais que cada individuo durante a súa vida persegue. Este cadro de referencia, utilizado por Parsons para explicar a natureza do social, permítenos comprender tamén a natureza da política.

Non teríamos dificultade en supoñer que estes obxectivos últimos perseguidos por individuos que viven nun núcleo social, aínda que nunha relación non casual entre eles, non poidan ser idénticos. Se non son idénticos e se, como tamén suporíamos sen dificultade, os recursos dispoñibles na súa totalidade para a agrupación social non son ilimitados e non permiten perseguir de igual maneira todos os obxectivos, temos o problema de atribuírlles unha orde de prioridade a estes obxectivos. Nesta necesidade é onde introduce as súas raíces esa maneira de relacionarse co mundo que chamamos política. Só unha forma de asociación humana que gozase de recursos ilimitados e puidese satisfacer igualmente todos os obxectivos últimos perseguidos en cada momento polos seus membros sería unha sociedade sen política.

O espazo da política, como primeira aproximación, é daquela darlles prioridade aos obxectivos para cuxa persecución se van devolver os recursos non ilimitados dispoñibles para a agrupación humana. A creación mesma do poder soberano, entendida por Hobbes como procedente dunha vontade unánime de salvagardar o ben da vida ante as insidias do estado de natureza, non é o *primum* ou o *big bang* da política. É o froito dunha orientación, por non chamarlle decisión, que se formou antes e que consiste na anteposición unánime da seguridade da vida fronte a calquera outro obxectivo ao que lle devolver os recursos.

Asociar a política á determinación ineludible de cara a que obxectivo cómpre transferir os recursos e cales e cantos deles, entre os limitados recursos dispoñibles colectivamente, permítenos situar sobre un terreo non controvertido as máis familiares imaxes da política: o espazo da política caracterizado polo tema dos que teñen autoridade para gobernar, o espazo da política caracterizado pola maneira en que debemos considerar o poder lexítimo, o espazo caracterizado pola imposibilidade de eliminación da distinción entre amigo e inimigo, o espazo da política como o espazo do razoable en canto que distinto do racional.

Ademais, permítenos situar a política nun ámbito que precede a gran bifurcación entre os dous enfoques alternativos –o normativo e o realista– e entender as tarefas dunha reflexión filosófica sobre a política mesma.

De feito, podemos entender esa alternativa como a alternativa entre o que considera que o outorgamento de prioridade dalgúns obxectivos respecto a outros non pode prescindir dunha dimensión de forza e o que, pola contra, pensa que esta ten que facerse explícita sobre a base de razóns que, cando menos idealmente, neutralizan as relacións de forza entre os partidarios das diversas opcións.

Porén, non todas as formas e os procesos que lles dan prioridade aos obxectivos entran no ámbito político. Cando me pregunto sobre cales dos meus obxectivos –por exemplo, aceptar un cargo académico ou comprometerme a escribir máis rapidamente un novo libro– son merecentes da miña preferencia, obviamente non estou a desenvolver unha actividade política. De igual maneira, cando, coa miña familia, decido destinar unha cantidade de cartos a comprar un coche novo ou a facer unha viaxe, non estamos en presenza dunha deliberación política. Aquí atopamos outro aspecto constitutivo da política: a distinción entre público e privado<sup>1</sup>. Só ten calidade política esa deliberación sobre a prioridade de obxectivos que –quer pola natureza da controversia, quer pola amplitude do número dos que teñen autoridade para participar, que acotío inclúe todos os pertencentes á agrupación social en cuestión, ou ben pola modalidade do procedemento, ou pola suma dalgúns ou de todos estes elementos– ten resultados que son vinculantes ou influentes para todos. Non obstante, semella difícil determinar, sobre a base dunha formulación coma esta, que é público e que é privado, se non temos xa algunha idea de política.

Así e todo, dalgunha maneira é posible enfrontarse a este desafío. Público, por definición, é o que se refire á intersección de obxectivos últimos individuais e de subunidades en que se articula o corpo social: saber o que se pode incluír nesta intersección –e xa que logo, o que debe valer como obxectivo ou obxectivos últimos compartidos– é deber eminentemente político. Pero público é tamén o que debe valer para todos aínda que non estea entre os obxectivos últimos. Política é tamén a loita entre intereses e valores, o conflito entre o que unha parte desexa e ao que outra parte se opón. O carácter político da controversia entre intereses contrapostos –o interese do que apoia, por exemplo, o financia-

---

<sup>1</sup> Sobre esta distinción véxase o texto de Weintraub: «The Theory and Politics of the Public/Private Distinction», en Weintraub e Kumar, *Private and Public in Thought and Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 1-42.

mento público da escola privada e o do que o obstaculiza— non se dá pola súa condición de obxectivos últimos, senón pola incidencia da prioridade acordada cun obxectivo ou interese respecto a outros para a ordenación da sociedade no seu conxunto. Se discuto en familia sobre que compromiso de gasto debe ter prioridade, isto non é política, pero cando os representantes dos industriais discuten cos representantes dos traballadores sobre as regras para o despedimento, esta é unha controversia política, aínda que poida concretarse fóra dunha implicación das institucións do Estado. Tamén neste caso só estamos a adiantar o que as filosofías políticas específicas articularán no seu propio léxico: a idea, por exemplo, de que o que acontece fóra das institucións políticas —na sociedade civil (Hegel), na esfera produtiva (Marx) ou na esfera pública (Habermas)— pode posuír un valor exquisitamente político, talvez máis importante do que acontece no lugar que en linguaxe periodística se define como «o Palacio».

O que é privado excede da política no sentido de que a normativa, a dimensión do «deber ser» que eventualmente está relacionada, non vincula máis que o axente inmediatamente implicado na acción ou interacción. A miña promesa de convidarte a cear este sábado pola noite só me vincula a min. Privado é o que está alén do límite a partir do que é xusto que deixe de ter influencia o poder político formalmente constituído, é dicir, as institucións do Estado. Privado é o que está á disposición exclusiva do individuo ou de grupos de individuos. Pero o límite entre o público e o privado non é fixo e as súas flutuacións son decote obxecto de atención política, como por exemplo en cada discusión sobre a xustificación e a aplicación dos dereitos subxectivos.

Finalmente, temos que abstermos de ver a política en clave funcionalista, só ou principalmente como momento de enlace entre as nosas necesidades, os nosos desexos e preferencias máis ou menos compartidas, por unha banda, e os valores máis xerais que guían a nosa acción, por outra banda, e máis que outra cousa pola nivelación da política nun ámbito estatal, como na definición de sentido común citada polo dicionario. Política é tamén o lugar onde se articulan novos valores e necesidades. Nas condicións de normal rutina é un enlace de valores existentes coas necesidades dadas, pero, nos momentos máis fértiles e elevados, a política é unha redefinición do mapa de valores e necesidades.

Así e todo, esta é só unha primeira achega á caracterización da política, só un «incipit». Gustaríame enriquecela e convertela nunha definición «para nós»,

unha definición que adquire o seu sentido pleno cando se engloba no noso horizonte filosófico, como resposta ás nosas preguntas e ás nosas axendas filosóficas. Aquí entraremos en terreos talvez menos ecuménicos, pero que agardo sexan aínda máis amplamente compartidos.

Comprender o que é para nós a política nos albores do século XXI significa moito máis que entendela como un establecemento de prioridades entre obxectivos para posibilitar a acción de «concerto». Significa esclarecer en que consiste a súa autonomía, cales son o seu horizonte e os seus «momentos constitutivos», cada un dos que recibe luz por un dos paradigmas filosóficos contemporáneos. E, finalmente, significa tamén atreverse a falar das formas de política e a dicir que é o mellor no tocante á política.

## AUTONOMÍA DA POLÍTICA

Desde os tempos de Maquiavelo aprendéronnos a considerar a política coma unha actividade autónoma. Pero esa autonomía da política floreceu de maneira desequilibrada. Só unha das sementes das que somos debedores de Maquiavelo prendeu de inmediato e atrasou, así, o crecemento da outra. A expresión autonomía política significa case por antonomasia autonomía da moral, unha diferenza deontolóxica entre os niveis de liberdade concedidos ao cidadán da rúa e os que goza o gobernante, sobre o que volveremos cando falemos do horizonte en que nós podemos non pensar na política. Pero a autonomía da política dos principios morais, dos preceptos relixiosos e tamén do «ethos» compartido non esgota o significado desta expresión. Só na segunda metade do século XX, coas obras de Hannah Arendt e John Rawls sobre liberalismo político, agroma a outra semente que pode revivir na obra de Maquiavelo: a autonomía da política do que chamarei teoría. Tanto para Arendt como para Rawls, a política non pode ser considerada coma a aplicación práctica de principios traídos do exterior, do ámbito da conciencia relixiosa ou mesmo da reflexión filosófica. Só a crítica de Arendt sobre o totalitarismo e o liberalismo político da segunda fase do pensamento de Rawls produce a saída definitiva da política do espazo conceptual do mito da caverna.

A política moderna —e máis aínda a política democrática— non pode consistir en traer á caverna unha idea do Ben que estea fóra: a súa escena é a caverna

mesma. Tampouco pode o xusto poder para gobernar derivar da visión solitaria dun Ben cuxos destinatarios non estean preparados para aceptar. Unha política así concibida é unha loita entre uns cantos que, armados os uns contra os outros, e non só metaforicamente, tentan «conquistarlle ao mundo algunha verdade xeral». En cambio, cun corte radical, Rawls sostén que «a ferveza aspiración de levar toda a verdade ao campo da política é incompatible coa idea de razón pública que acompaña a de cidadanía democrática». A razón pública é unha razón deliberatoria que nin se rende ás aparencias –á «doxa», para quedar co léxico platónico– nin supón que a salvación poida vir desde o exterior, senón que pretende tenazmente distinguir o mellor e o peor, o máis xusto e o menos xusto, o máis razoable e o menos razoable dentro da caverna. Igualmente, para Arendt, a política é a arte de definir quen somos, de devolvernos o que queremos sen responder os preceptos de ningún outro discurso.

Xa que logo, autonomía da política significa que dentro da propia política, e non fóra dela, debemos atopar xuntos os estándares do que paga a pena perseguir, nun marco de liberdade en que cada un pode buscar e testemuñar a súa verdade –filosófica, relixiosa e existencial– como mellor crea, convencendo a cantos máis poida coa forza dos seus argumentos e do seu exemplo, a condición de que non lle pretenda engadir o poder coercitivo do Estado, que se utiliza lexítima máis que abusivamente só cando está ao servizo dunha verdade compartida por todos, aínda que máis limitada.

## O HORIZONTE GLOBAL

Comprender a acción política require, talvez máis ca calquera outra forma de acción, que se entenda o contexto en que ten lugar: unha polis grega, un imperio, un feudo medieval, unha libre comuna, un señorío renacentista, un Estado-nación, un mundo globalizado. O noso horizonte é o mundo globalizado. Non se tarda nada en describilo: supón un despregamento total dunha economía mundial da que ningún país consegue illarse; a formación dun sistema financeiro global no que as flutuacións de tipos, moedas e títulos desbaratan a capacidade de control de calquera *global player*, incluído tamén o Federal Reserve Bank; o nacemento de riscos ambientais que non coñecen límites; a formación

de vagas migratorias que non pode contrarrestar só Estado-nación ningún; o alcance global de medios de comunicación masivos que contribúen á incipiente presenza dunha esfera pública global que se expresa, así mesmo, en termos de compaixón, indignación e outras emocións; o crecemento dunha industria cultural que alcanza, cos seus produtos, o mundo enteiro e contribúe ao nacemento dunha cultura pop xa global desde o principio.

Moito máis difícil é entender como esta transformación inflúe sobre a natureza da política. A primeira tarefa é a de liberar a política das trabas do «nacionalismo metodolóxico»: trátase de volver pensar non só nas relacións internacionais, senón en todas as categorías da política –liberdade, xustiza, paz, lexitimación e outras– calibrándoas de novo sobre unha escala xa de entrada global. A liberdade dun só país non tería o mesmo significado se non existise a liberdade nas relacións entre os países do mundo. A xustiza podería converterse en algo diferente se non pensásemos nela tamén coma xustiza distributiva entre varios países do mundo. A igualdade entre cidadáns dun país asume un sentido distinto fronte ás desigualdades existentes no mundo. A paz nunha área do mundo non é inmune ás repercusións das guerras que enfurecen noutra área. O que se considera un uso lexítimo do poder nun país podería non pasar pola peneira crítica da comunidade internacional e perder por iso lexitimidade no país de orixe.

Neste novo horizonte, entre outras cousas, cómpre reflexionar sobre a autonomía da política, tal e como Maquiavelo ensina. Se lle preguntamos polas razóns que xustifican o maior nivel de liberdade no tocante aos principios da moral dos que goza o gobernante no exercicio das súas funcións políticas, pero non o cidadán da rúa, a resposta que obtemos está inscrita enteiramente nese horizonte das comunas, dos señoríos e dos Estados-nación nos que pensaba a política. A «diferenza deontolóxica» xustifícase coa circunstancia, típica dese horizonte, pola que mentres o cidadán común ten ao seu dispor todo o amparo da lei para ser recompensado polas inxustizas sufridas por mor do seu respecto pola lei, o príncipe, na súa actuación, non conta con ningún mecanismo legal de compensación ao que acollerse se do seu seguimento dos principios da moral común se lle producise un dano ao Estado que goberna ou unha vantaxe para os seus inimigos. As relacións entre Estados están mergulladas nun estado de natureza aínda intacto para xustificar o feito de que o príncipe, nas súas relacións

con outros príncipes, estea na obriga estrutural e non puntual de facer xustiza a si mesmo e, xa que logo, de xustificar a plena e total autonomía da política fronte á moral.

Cando o noso horizonte de referencia cambia do sistema dos Estados-nación ao mundo globalizado, con embrións de dereito e institucións cosmopolitas, a relación entre política e moral tampouco permanece inmutada. Esvaécese esta presunción da diferenza deontolóxica. A escala nacional, cada xustificación dela queda colapsada como consecuencia da capacidade concreta de reivindicar, en cortes internacionais, cuestións vinculadas a inxustizas sufridas sen razón por un Estado. Pero, tamén a escala supranacional, xa non existe motivo ningún polo que quen teña a responsabilidade sobre institucións cosmopolitas deba gozar da diferenza deontolóxica, dado que, por definición, no mundo global xa non existe un «exterior» e unha «política exterior», polo tanto tampouco inxustizas que a Cosmópole poida sufrir, polo menos ata que o noso planeta sexa a única praza onde se practique ese exercicio chamado política.

## DISCURSO, XUÍZO, RECOÑECIMENTO E DON COMO MOMENTOS CONSTITUTIVOS DA POLÍTICA

En resumo, a política é a actividade de promover con resultados vinculantes –cando menos nas intencións– a prioridade dalgúns obxectivos de valor público entre outros non perseguibles simultaneamente, ou de propoñer novos obxectivos con plena autonomía, tanto moral como teoricamente e nun horizonte que xa non pode coincidir co do Estado-nación.

Esta idea xeral de política pode ser examinada a partir de distintos puntos de vista baseados en diferentes posicións filosóficas ou paradigmas, que poden iluminar varios aspectos constitutivos da política mesma.

Unha primeira pregunta é como a política, en comparación con outras actividades, promove a prioridade dalgúns obxectivos de alcance público respecto a outros. Aquí abandonamos o terreo compartido e empezamos a construír a nosa imaxe parcial de que é a mellor política. Deixamos a un lado as teorías realistas que destacaron o papel da forza ou da ameaza de utilizala como única variable que, en última instancia, explica o éxito de darlles prioridade a certos obxec-

tivos. Restrinxo o campo só á política democrática. Sobre as concepcións competitivas da democracia, Schumpeter, Dahl, Lipset, Downs e outros sosteñen que a política promove algúns obxectivos fronte a outros polo feito de que a oferta política dispoñible –candidatos e partidos competindo polo voto dos cidadáns– logra producir unhas propostas de *policy* máis atractivas que as dos opoñentes. Actuar da maneira politicamente mellor significa saber definir e propoñer ben, non quero usar a palabra «confeccionar», unha proposta que se axuste e satisfaga unha demanda máis ampla de preferencias.

Sobre as concepcións deliberativas da democracia, Habermas, Benhabib, Cohen, pero tamén Rawls, Laden e outros, sosteñen en cambio que a prioridade de certos obxectivos no canto doutros se promove cando a política funciona de maneira non retorcida, a través da forza da razón, con opinións intercambiadas nun espazo público denominado de varias maneiras, e logo acollidas dentro do ámbito institucional chamado a asumir as decisións políticas, tanto de natureza legislativa como executiva. Unha política sen este momento do discurso está baseada na forza e no albedrío. Aquí revélase a amplitude teórica da investigación habermasiana e apeliana sobre as premisas do discurso: esa investigación explica o que significa para unha praxe comunicativa achegarse ao ideal dun intercambio de razóns en ausencia de coerción.

Pero o discurso é tamén unha fronteira mínima da política decente, non é só o ideal que mide o xenuinamente deliberativa que é a política. Para Rawls, o que separa os pobos decentes, cuxo sistema político non é democrático nin liberal e mesmo así non constitúe un motivo para excluílos dunha sociedade de pobos pacífica, dos bandidos cos que só podemos relacionarnos no plano da forza, é xustamente a presenza dalgunha forma de práctica de consulta, aínda que non igualitaria, que mitigue o carácter autocrático do poder. Darlle ao momento discursivo da política o que lle é debido no noso concepto da política significa admitir que non se pode dar unha forma non dexenerada da política cando o intercambio de opinións non ten un lugar propio dentro dese esforzo xeral de promover a prioridade de obxectivos públicos determinados, que é a esencia da política.

Así mesmo, a tese da imposibilidade de eliminar as razóns do espazo da política non se pode confundir coa discutible tese da exclusividade das opinións: política nunca é só intercambio de pareceres para cribar o que é mellor. Nin isto

pode ser considerado como ideal regulador –coma algúns enfoques da política de derivación kantiana parecen facer– sen que falten outros elementos constitutivos da política mesma<sup>2</sup>.

Así e todo, unha política en que a prioridade de obxectivos públicos se cribe no discurso non se pecharía sobre unha decisión determinada se non interviñese un momento de xuízo. Non só as diversas prioridades de obxectivos están baseadas no peso das razóns que militan a favor dunha ou doutra, senón que tamén as razóns mesmas poden ter un peso diferente, controvertido, segundo a súa colocación máis ou menos central no fondo de concepcións máis amplas non necesariamente compartidas e, sobre todo, desafortunadamente poden ter un peso case equivalente. De feito, o pesadelo de cada concepción discursiva de validez é o empate, é dicir, esa situación en que somos nós os que temos que establecer a diferenza, sen podernos refuxiar, nin sequera como participantes nominais, na posición dun observador que constate o maior peso das razóns propostas por unha parte con respecto das da outra parte e engada o seu consentimento non influente. Pero non é preciso acudir ao caso extremo do empate para admitir a constitucionalidade do momento do xuízo en política. Basta recordar o feito de que a razón, cando falamos de política, non pode ser máis que deliberativa. É dicir, unha capacidade de razoar que no seu obxectivo práctico queda estancada nun contexto, que trata de resolver un problema con recursos materiais e simbólicos finitos e ampla, aínda que non exclusivamente, xa dados; unha capacidade de razoar que aspira a resolver un problema nun horizonte temporal que non pode ser dilatado ata o infinito como no caso da razón especulativa. O momento do xuízo enlaza a abertura ilimitada do discurso crítico e especulativo –as preguntas sobre a natureza da liberdade, a xustiza da igualdade, a laicidade, etc., de feito, poden non recibir unha contestación conclusiva nunca, mentres que a mente humana sobreviva– co finito dun contexto dentro do que un problema político se sitúa e pide solución nun arco temporal que os deliberantes non poden estender ao seu gusto. E o xuízo cumpre este enlace non anulando a pluralidade das posicións articuladas no discurso, senón inserindo a operatividade da política no razoable, é dicir, na intersección do que

---

<sup>2</sup> Xa en *Faktizität und Geltung*, por exemplo, Habermas incluíu explicitamente no ámbito político a imposibilidade de eliminar un momento pragmático.

está compartido. A arte do xuízo é a arte de estender na medida do posible esta intersección, vinculando a normativa da intersección, ou sexa, do razoable, coa súa esencia exemplarmente reflexiva da identidade que recolle as partes en conflito. Nesta exemplaridade, da que está chea a normativa do razoable, están as bases para que todos –en acordo ou desacordo, maioría ou minoría– poidan recoñecer a lexitimidade plena dunha decisión política vinculante pero non unánime.

Así e todo, non hai política sen interlocutores. Non hai discurso sen un «quen», un compañeiro de diálogo. Non hai xuízo sen un destinatario do xuízo, alguén polo cal se xulgue sobre algo. E dado que, parece obvio ter que reiteralo, a política supón que haxa sociedade, é dicir, que nós actuemos tendo na cabeza as representacións, as necesidades, a vontade e as reaccións dos outros, non hai política sen recoñecemento. Tamén Napoleón, cando afirmaba que Francia non precisa recoñecemento porque está alí, como o sol, falaba con alguén. E o recoñecemento entra en política, coma o seu momento constitutivo nos seus tres sentidos.

Nun primeiro sentido, o recoñecemento é constitutivo no seu valor case transcendental, pois o recoñecemento do outro coma un suxeito diferente, dotado de intencionalidade propia, é unha condición da posibilidade de acción social e, xa que logo, da condición política. Eu non realizo normalmente accións sociais cara aos animais ou as cousas; se o fago é porque a través dos animais e das cousas me dirixo a outros suxeitos humanos que recoñezo como símiles; como cando acaricio o can dun amigo ou substitúo o pneumático pinchado do coche dun coñecido. Pero, neste primeiro sentido, o recoñecemento ten importancia para a política só cando a opresión política extrema lles nega a algúns –escravos, xudeus ou torturados de Abu Graib– o recoñecemento dunha humanidade plena, é dicir, cando a política cae, en palabras de Margalit, por debaixo do nivel da decencia.

Nun segundo sentido, o recoñecemento é constitutivo para a política como algo que non ten a posibilidade de ser imprescindible, senón que, pola contra, pode serlle atribuído ou negado a alguén. É o recoñecemento que lles atribuímos aos novos Estados que se forman, aos novos partidos, aos vellos partidos que cambian de vestimenta e afrontan viraxes, aos estadistas, aos movementos de liberación como representantes de pobos, ás ONG como representantes de

certos intereses colectivos. Neste segundo sentido, podemos falar dunha verdadeira política de recoñecemento, que pasa a través do uso que nós facemos da linguaxe para designar os actores da política. Cando os combatentes islámicos iraquís se volven insurxentes no xornal *El País*, cando os disidentes se transforman en «freedom fighters», daquela descubrimos o poder do recoñecemento en política e ata que punto a criba das razóns e o obrar do xuízo dependen do recoñecemento de quen teña autoridade para acceder ao espazo das razóns e do xuízo.

E, finalmente, existe un terceiro sentido en que o recoñecemento ten importancia para a política. Na medida en que a política é algo diferente dunha desinteresada busca da verdade –quer teórica, quer práctica–, pero é un segmento da razón deliberativa, é dicir, desa razón que filtra eleccións alternativas desde o punto de vista do ben temperado polo xusto; daquela, o que formula unha tese é tan importante coma o contido da tese. Desde este terceiro punto de vista, recoñecemento é a palabra coa que marcamos a importancia de quen di algo, ademais da importancia do que se di, se partimos da tese de que o significado do que se di non ten relación coa persoa que o di. Unha reflexión sobre o nexos entre política e recoñecemento ten como o seu terceiro ámbito a investigación sobre o que en xeral se pode afirmar verbo da relación entre locución e locutor, acción e actor.

Por último, intrínseco á política é o momento da doazón. Pode parecer un paradoxo, sobre todo en relación cunha práctica que decote foi definida como a persecución racional dos obxectivos colectivos. Pero a política non podería existir se non supuxésemos unha dispoñibilidade para ir alén do «si» do actor, quer individual, quer colectivo. Os supostos da acción conxunta, máis que solipsisticamente, impoñen non só que o outro estea dentro do meu horizonte cognitivo, senón que eu estea disposto a entrar nunha relación –cando menos temporalmente ofertante– con outra persoa, para que eu logre actuar de modo acorde alí onde «temporalmente ofertante» significa, noutro léxico, unha relación que inclúe un momento de reciprocidade. Atopamos este suposto nas orixes mesmas da conversación occidental sobre política, na *República*, cando Sócrates afirma, en contra de Trasímaco, que ata unha banda de ladróns, para que poida actuar, debe sentir unha actitude de reciprocidade no seu interior. Atopamos este elemento cando Montesquieu fala da esencialidade do sentimento político da vir-

tude para que unha república poida durar no tempo. Atopámolo na idea mesma do razoable coma contraposto ao racional en Rawls, ou na idea de Arendt de que a política nace «cando a preocupación pola vida individual é substituída polo amor polo mundo común». Atopámolo nas palabras dun gran político coma JFK cando, no seu famoso discurso de inauguración, dixo: «Non preguntedes que pode facer América por vós, senón o que podeades facer vós por América».

Non hai que pensar que o momento da reciprocidade é incompatible co desinterese moderno pola doazón cuxa gratuidade está garantida pola infraestrutura do intercambio. Pola contra, desde os albores da vida social, cada doazón provoca o seu recíproco e a cadea é pronto interrompida polo incumprimento da devandita obriga non escrita. Igualmente, a política é imposible cando se reduce á mera dimensión do discurso, do xuízo e do recoñecemento dos demais. Con eles eu debo entrar nunha dimensión que inclúe a esperanza de reciprocidade na doazón clásica. O contido esencial da doazón política, a doazón política por excelencia, é a doazón da confianza: a confianza en quen nos representa, a confianza no aliado, a confianza na boa fe do interlocutor, a confianza no feito de que o outro respectará os acordos. Sen confianza só hai conflito, non é posible a práctica da política tal e como a concibimos aquí. E, ademais, non se pode concibir a política se non temos confianza na dispoñibilidade mutua para darlles preferencia aos demais na prioridade dos obxectivos –ata a doazón suprema, a da vida, que acotío require a política.

Conclúo esta reconstrución dos momentos constitutivos da política cunha referencia ao tema máis visiblemente ausente: como pode unha concepción da política quedar silente ante o papel do poder da acción política? O punto que emerxe aquí é que o poder político –se desta forma queremos, desde o punto de vista de Weber, expresar a capacidade de facer que alguén faga algo que non faría de xeito espontáneo e de obrigalo a facelo en virtude dunha crenza na lexitimidade da orde do que é destinatario– intervén dalgún modo despois, conceptualmente despois, de que o traballo da política, no sentido aquí exposto, se cumprise; é dicir, despois de que certa prioridade de obxectivos compartidos se establece *pro tempore*. Nun contexto de política democrática, é a través do feito de compartir os obxectivos, aínda que só sexa indirectamente, cando nace a lexitimidade da obriga.

Non obstante e por outra banda, o poder como influencia, o poder como *Macht*, tamén está presente e se insire como variable que intervén no proceso de selección dos obxectivos. O poder como *Macht* é un dos feitos imposibles de eliminar da política, como o crime é un compoñente imposible de eliminar da acción social: o delito constitúese como desviación dunha norma, pero o finito e a imperfección das nosas creacións humanas fan que non exista unha sociedade sen crime, nin tampouco un proceso político sen a sombra do poder como *Macht*. Así e todo, o que importa é o papel que se lle asignou a este aspecto na construción do concepto de política. E a elección aquí foi a de marxinar este aspecto: un poder sen lexitimidade, un poder que estableza os obxectivos máis que emanar destes, é un ruído de fondo que interfere co verdadeiro proceso político. Un poder sen lexitimidade non pode conducir á liberdade, senón só á arbitrariedade da forza.

## RAZÓNS QUE MOVEN A IMAXINACIÓN

Nas consideracións expresadas ata o de agora pretendín mostrar a estrutura esencial da actividade que chamamos política e identificar algúns momentos constitutivos. Pero política non é isto só. Gustaríame concluír botando unha mirada ao que a política pode ser na súa mellor acepción. Moitas veces, no curso da súa historia bimilenaria, a reflexión sobre a política enfocouse na súa relación co mito e os símbolos. Platón convidanos a resistirnos ás tres vagas suscitadas polo seu radicalismo igualitario e pensa a xustiza sobre as pautas da harmonía da alma; Aristóteles ve no Estado unha comunidade que tende á eudemonía; Maquiavelo nos *Discursos* fala do ideal do vivir civil e Rousseau ve no lexislador a quen pode indicar onde está o ben común e que convence apelando tamén a unha autoridade divina. A política no seu auxe é sabia inclusión da visión no tecido do posible. Non é casual que a palabra arte se combine decote coa palabra política.

Tense afirmado que é típico da excelencia artística alterar os esquemas que chamamos estilos e fundar uns novos, mover a imaxinación e as facultades da mente nun libre xogo en que as facultades se fecunden reciprocamente, despreñar novas maneiras de crear o mundo, transfigurar o usual, pero en todo iso a

obra de arte sae de algo máis xeral –a exemplaridade e a súa forza, centrada na autocongruencia radical dunha identidade como reconciliación singular de ser e deber ser, feitos e normas–, en cuxa fonte obtén alimento tamén a política.

Nas grandes actuacións da política que transforman o mundo –o nacemento dos dereitos naturais, a idea de lexitimidade por consentimento dos gobernados, o dereito a perseguir a felicidade, liberdade, igualdade e fraternidade, a abolición da escravitude, o sufraxio universal, a noción de dereitos humanos, o Estado do Benestar, a igualdade de xénero, a idea do desenvolvemento sostible, a idea dun dereito das xeracións futuras–, o novo nunca se impón como consecuencia lóxica do que xa existe, senón como unha maneira nova de ver o mundo, compartida entre nós, dando luz a potencialidades que ata daquela estaban na sombra. Como a obra de arte, tamén a obra política excelente nos comunica unha sensación de «expansión de vida», de expansión da nosa vida común, e impónse pola forza da súa exemplar reconciliación de valor e ser nun aquí e agora ao que podemos chegar tamén desde algún outro lugar e nun tempo sucesivo. Sen boas razóns, razóns para compartir no discurso, a capacidade da política de arrancar a imaxinación e ter acceso á súa forza só produciu desastres enormes, primeiro entre todos os totalitarismos do século pasado; pero, sen a forza da imaxinación, nutrida pola exemplaridade, as boas razóns son só contabilidade do deber ser. Polo tanto, política é promover a prioridade de obxectivos á luz de razóns capaces de mover a nosa imaxinación. E, nesta posta en movemento da nosa imaxinación, a mellor política produce en nós o sentimento de expansión e enriquecemento da gama de posibilidades da nosa vida en común; é dicir, con outras palabras, desvela un mundo político novo en que recoñecemos a pegada da nosa liberdade.

Non é casualidade que no pasado, antes de que as guerras de relixión levaran a unha radical separación entre relixión e política, nos seus momentos máis elevados a política estivese sacralizada. Chegaba ás raíces mesmas do sagrado, é dicir, á experiencia de ver a forza do vínculo que une reflectida nunha forma. No horizonte en que hoxe vivimos, a radical asunción do finito como presuposto do pluralismo separou a política das expresións do sagrado, pero non da forza que o xera. As razóns convencen, pero só as que moven a imaxinación mobilizan, e nisto a gran política mantén algo do pasado. A súa capacidade de mobilizar está na súa promesa de inscribir a exemplaridade de certas experien-

cias morais en que realidade e valor se concilian –a primeira entre todas é a da dignidade igual de todos os seres humanos, o rescate da humillación, a indignación pola inxustiza– nas formas do vivir común.

Este é o meu concepto da política, esta é a escada que está esperando a ser tirada.