

## POLITICA Y MORAL

*José R. López de la Osa*

Todos aquellos que de una forma u otra se han acercado al estudio de las cuestiones sociales y, especialmente, de las relaciones políticas se han encontrado con el problema de la dependencia y subordinación que hay entre los hombres, y las rivalidades y conflictos que surgen entre ellos. A primera vista tenemos una impresión de lo político más marcada por un modelo de relación conflictivo y dialéctico, que por otro más cooperativo y dialogante.

Dentro de las ideas contemporáneas de política, la de Carl Schmitt vendría precisamente marcada por esta contraposición entre amigo y enemigo. El enemigo no es el individuo particular sino el enemigo público y colectivo. En ese sentido, la política sería un conflicto de totalidades situadas una frente a otra, y donde la calidad de ese antagonismo de fuerzas vendría caracterizada por su intensidad máxima. Así, parte inseparable de la dinámica social sería esta violencia consentida y conatural que divide a los individuos en grupos de adversarios y correligionarios y donde, a veces, su oposición cualitativa hace que el contenido de la misma nunca sea concreto, sino aplicable a los múltiples campos de la vida ideológica (social, religiosa, económica, etc.). Aquí la esencia de la unidad política estaría en encauzar ese antagonismo dualista, reduciéndolo a una posición agonial que haga posible la fundamentación de lo político en el Estado, de forma que sea esta instancia la que decida en cada caso quién es el enemigo y quién el amigo.

Sin querer hacer de la teoría de Carl Schmitt el paradigma de la relación política contemporánea, ya que hay otros tan representativos como él, no deja de ser un exponente claro del tipo de relación básicamente conflictiva, y sobre el que volveremos. La desigualdad distributiva, la injusticia de un orden social basado en las diferencias, y la imposibilidad de realizarse humanamente en sociedades que, de forma permanente, sostienen sus asimetrías, son el punto de arranque creativo y motivador para la consideración de las relaciones, siempre conflictivas, entre la política y la moral.

Sin negar ese punto de partida tan evidente, es asimismo cierto que el ámbito de las relaciones interpersonales no se agota sólo en las conflictivas. Las relaciones políticas también pueden considerarse fruto de un intercambio basado en la paz y el orden. Lo mismo que hemos hecho con Carl Schmitt cabría citar aquí a M. Hättich, para quien el

orden es el concepto central de la política. Alrededor de este concepto cobran sentido las instituciones, la actividad estatal y la conducta de los hombres. Las instituciones serían órdenes particulares dentro del orden político general, y recibirían su apoyo de un orden político más amplio. Es su orientación respecto a este orden la que les da un sentido u otro. Una misma institución dentro de órdenes diferentes opera de un modo completamente distinto. Por ello su comprensión sólo puede hacerse dentro de los límites del orden en el que está articulada. De esta forma la idea de orden cobra una importancia capital; es una totalidad en la que se encuentran contenidos la *estructura fáctica*, los *valores hacia los que debe de orientarse* y la *confrontación entre ambos términos*. El orden nos permite distinguir entre lo que simplemente está ahí dado (la estructura), y lo que es consciente y entendido en la realidad. Entre la estructura social, por un lado, y los proyectos de cambio y la normatividad por el otro.

Hoy día todos tenemos una experiencia de lo político y desde esta observación empírica, cuando se acentúan los factores que nos inclinan a considerar la política como un juego realista (lucha, poder y voluntad), se reducen sustancialmente las posibilidades de creer en la moralización de la vida pública, pensando que es un problema de simple y pura relación de poderes. Cuando, por otro lado, la política no es sólo juego de intereses particulares, sino el proceso de creación de unas prioridades, que, amparadas por una estructura jurídica, establece un conjunto normativo que posibilita una relación social más equitativa y más justa, es entonces la construcción democrática de la sociedad, realizada desde una teoría de la justicia, lo que está en juego; y, por tanto, la implicación y el cuestionamiento de la política por parte de la moral, encuentra aquí el ámbito perfecto para su desarrollo. Por eso, a lo largo de este trabajo entenderemos por justicia la pretensión de materializar, por vía *jurídico-normativa*, un sistema axiológico y, con ello, no quiero decir que tengamos que asumir la legalidad de cada momento al margen de su valoración legítima, sino que la prioridad de objetivos de un conjunto comunitario (estructura política) *debe ser* axiológicamente establecida. Así, la justicia es el nudo entre la estructura *axiológica*, la estructura *política* y la estructura *jurídica*; es decir, la síntesis de aquellos valores que *se deben* materializar (racionalmente) en un planteamiento político (prioridad de objetivos), con el apoyo de un orden jurídico, y que constituye uno de los contenidos de la «cultura política»<sup>1</sup>.

Pero, como siempre que se trata de acometer una labor de reflexión teórica, será bueno que acotemos el sentido de los conceptos, aun cuando los dos que encabezan este trabajo son sobradamente conocidos y utilizados. Quizás sea esa razón la que nos obligue más a precisar su contenido.

1. M. García Pelayo, *La idea de la política y otros escritos*, Madrid, 1983, 19.

## I. UNA IDEA DE LA POLITICA

Por lo dicho hasta aquí, el uso común del término «política» no está exento de una cierta ambigüedad. Cada uno sabemos a lo que nos estamos refiriendo cuando tratamos de expresar esa realidad, pero lo cierto es que no todos la empleamos en el mismo sentido. No obstante, las puntualizaciones introductorias creo que van matizando hacia dónde se va a orientar nuestra concepción de la misma.

El deseo y la inevitable realidad de vivir colectivamente, nos facilitan la obligación de satisfacer nuestras necesidades más elementales. La asignación de tareas a individuos que se han mostrado capaces de llevarlas a cabo, y la colaboración cooperativa de los grupos, hace que las personas realicen *colectivamente (institucionalmente)* lo que aisladamente no podrían hacer. De alguna forma esta es la idea que expresaba Aristóteles al comienzo de su *Política*:

... Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida<sup>2</sup>.

El que sea incapaz de entrar en esta participación común o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios<sup>3</sup>.

La organización comunitaria de la vida exige la creación de un instrumento normativo que dé cauce y posibilite la coordinación de los distintos fines y metas de los individuos. No existen mecanismos reguladores que de forma automática resuelvan los conflictos intersubjetivos. El fin de ese instrumento no es otro que mantener esos niveles de conflicto dentro de los límites necesarios para hacer de la convivencia algo no sólo soportable, sino pacífico y libre, socialmente hablando. Por tanto, si tenemos que dar una definición de lo que es «política», ninguna de las que elaboremos será totalmente convincente. De todas formas vamos a arriesgarnos a una que, de alguna manera, recoja lo apuntado hasta aquí: *la política es el proceso dinámico en el que tienen lugar las diferentes actividades organizativas que los grupos humanos realizan en los diversos niveles de su comunicación social*. Este fenómeno organizativo hace que lo político exija una referencia constante a una totalidad suprema y englobante, es decir, el orden de todas las acciones humanas (siempre institucional —y por tanto jerarquizado—), y que actúa como finalidad superior del hombre.

Por eso toda comunidad que «*se basta a sí misma*»<sup>4</sup>, no lo hace posible sin un ordenamiento institucional, y por tanto, sin unas media-

2. Aristóteles, *Política*, lib. I, traducción de Antonio Gómez Robledo, México, 1979, 158.

3. *Ibid.*, 159.

4. *Ibid.*

ciones políticas concretas. Este ha sido siempre, y lo sigue siendo hoy, el mensaje transmitido por los autores políticos desde Aristóteles, y por los críticos del contrato social. El establecimiento de una teoría de la justicia, y el consenso con arreglo a las asignaciones del reparto del poder, hacen que el hombre se encuentre políticamente implicado en todos los aspectos de su vida, aun cuando esto lo haga de forma pasiva. En pocas palabras, todo acontecimiento colectivo se transforma en un fenómeno político en la medida en que interviene en la formación de nuevas decisiones, crea conflictos, supone la participación del poder y obliga a una redistribución de los bienes y a la jerarquización de los objetivos de la comunidad política.

## II. LA POLÍTICA COMO ESFUERZO RACIONAL AUTOCOMPRESIVO

Las relaciones interhumanas, políticamente consideradas (y dicho de este modo es una reiteración), están fundamentadas y conformadas racionalmente de acuerdo con los fines que los grupos de actores persiguen en cada caso. Estos condicionan la comunicación, y proporcionan las reglas para la actuación conjunta funcional.

Hablar de *autocomprensión*, es hablar del fenómeno interpretativo que uno hace de sí mismo, y de la comunidad en que vive. Y en él se desarrolla el hecho de la autoestima y de las expectativas, tanto personales, de uno con respecto a sí mismo, como sociales; es decir, el rol que se espera que uno cubra en el contexto de su sociedad. Visto así, éste es el espacio en el que tiene lugar la proyección de intereses personales de cada uno, y que en su conjunto configuran el proyecto individualizado de vida de cada persona.

La dimensión política de la autocomprensión, pasa por el reconocimiento de las autocomprensiones ajenas, y es en el nivel de este reconocimiento donde el hecho organizativo propio de la actividad política toma la forma de confrontación de poderes, o de diálogo racional y comunicativo. El espacio de la realización personal no es un lugar dado de antemano, sino una creación conformada en la relación interhumana, donde la concepción que uno tiene de sí mismo y de los demás juega un papel fundamental y condicionado a la vez por eso que llamamos racionalidad, que está en la base de la creación de las reglas y normas que van a determinar nuestro comportamiento colectivo. Luego, desde este punto de vista, y siguiendo con la acepción dada del término «política», *las actividades organizativas*, ahí mencionadas, hacen referencia a los ámbitos en los que se trata de establecer la articulación, confrontación e integración de las distintas autocomprensiones.

Por ello, pensar políticamente es pensar en categorías personales y aprehender, utilizar y desarrollar *racionalmente*, las estructuras de la convivencia humana<sup>5</sup>.

5. H. Buchheim, *Política y poder*, Barcelona, 1985, 38.

III. DOS ELEMENTOS DEL DINAMISMO POLITICO: RACIONALIDAD  
INSTRUMENTAL (DIALOGO DIALECTICO) Y DIALOGO  
COMUNICATIVO (RACIONALIDAD COMUNICATIVA)

Como quedaba apuntado al comienzo, un modo de aproximación a lo racional, en el plano de lo político, suele entenderse como un modelo de relación teleológico y finalista, cuyo objetivo último es la obtención calculada de mayores beneficios, en un contexto de relación interpersonal, en el que se han tenido en cuenta las consecuencias de la acción como criterio último, en detrimento de los valores. Desde esta visión de la racionalidad, el consenso es visto como una negación de los principios en aras de las ventajas personales. Así, cuando *Max Weber* trata de concretar su concepto de la política, lo expresa como la influencia dirigida a controlar el monopolio de la violencia física que hoy es el constitutivo esencial del Estado<sup>6</sup>. El Estado se presenta como la única fuente del «derecho» a la violencia. Por tanto la política se llena de significado en la medida en que, por su medio, se participa en el reparto del poder entre los diversos grupos de individuos que lo forman. De este modo todo lo político está, inmediatamente, relacionado con los intereses que giran alrededor del reparto, conservación o traspaso del poder<sup>7</sup>. Quien se dedica a la actividad política, aspira al poder.

Desde este punto de vista la *racionalización*, para Weber, es, como ya tuve ocasión de exponer<sup>8</sup>, «el progreso de la puesta en vigor de la racionalidad medios-fines en todos los sectores del sistema sociocultural, especialmente en la esfera de la economía y la administración burocrática, bajo la influencia del progreso constante en ciencia y tecnología». Este modelo de racionalidad política, no sólo nos es familiar, sino que es el predominante en el Occidente desarrollado.

Para *Carl Schmitt*, quien al comienzo mencioné como un representante del modelo de relación política contemporánea, la racionalidad, también consecuencialista, reviste unas características diferentes. La lucha por la existencia, en el ámbito político, llena de sentido la relación conflictiva en la que totalidades políticas contrapuestas no tienen un contenido concreto e invariable. Por tanto, lo político es una cualidad que se aplica a toda realidad que se politiza, en el momento en que es utilizada para agrupar a colectivos que deciden, frente a otros colectivos, la guerra y la lucha por la subsistencia. Por esta razón las categorías contrapuestas de amigo-enemigo, constituyen el *componente visceral* que fundamenta una racionalidad política (curiosamente, aquí lo visceral es racionalmente utilizado y lo utilitarista visceralmente asumido), cuya finalidad no es el entendimiento, sino el control de la estructura normativa del Estado para decidir, desde éste,

6. M. Weber, *Política y ciencia*, Buenos Aires, 1985, 8.

7. *Ibid.*, 9.

8. En el artículo *La moral en la democracia*: SalTer (1991) 547.

quién es partidario y quién es oponente. Sólo la ley puede crear la distinción entre lo bueno y lo malo, y ésta es competencia del soberano.

Esta máxima del más puro estilo hobbesiano, es el punto de partida de un concepto de soberanía que se mide por su eficacia. Y la utilidad de ésta se mide por su capacidad para ser obedecida.

Para ello formuló el concepto de *Dezisionismus*, con el que expresaba el fundamento soberano y autoritario de cualquier mandato jurídico. Este sentido de la soberanía no surge de un conjunto normativo-constitucional, previamente acordado, sino de *decretos de emergencia*, que con carácter general se dictan para una comunidad política en la que no se distingue entre comunidad y Estado. Su identidad política le viene del deseo de un pueblo por constituirse en Estado.

Desde estos presupuestos es imposible crear áreas de diálogo y negociación; por tanto, el mecanismo de decisión política tiene que operar estableciendo, por imposición, estructuras de orden superior que aniquilen la influencia opositora. Lo político es una categoría que tiene lugar en el límite de la existencia. Se vive como actitud dramática que busca la preservación de la identidad. Nada hay más allá de esta realidad primordial. Lo justo y lo injusto es una decisión del soberano, que *tiene que desenmascarar* (utilización de la estructura jurídica, sin fundamentarse en la axiológica) las pretensiones de verdad de los opositores. La fuerza y el poder (económico, político, social y, desde luego, jurídico) son vitales para la existencia de un Estado cuya validez se apoya en estos dos pilares.

En la práctica, este modelo no es extraño, por ejemplo, a algunos comportamientos de la política actual en el Oriente Medio.

*¿Hacia dónde apunta la idea que empleamos de racionalidad política?*

Lo característico del pensar y del actuar político consiste en integrar las diferentes autocomprensiones de una forma articulada. Hay que integrar a la otra parte —su visión acerca de la realidad y de las cosas— con la propia. Esto exige un racionalizar que reconozca y asuma las actitudes de los otros como relevantes para la normativización y regulación de la relación intersubjetiva y, por supuesto, de la vida pública. Desde las propias categorías personales hay que desarrollar y utilizar, racionalmente, todas las estructuras de la convivencia humana, teniendo en cuenta que una de las características propias del fenómeno de la autocomprensión es la interpretación de la realidad, no como es, sino como es percibida. Lo cual incluye en la visión subjetiva del mundo todo el campo de los intereses personales que configuran el modo de articular nuestro mundo de valores. Nuestra jerarquización individual de los valores, y los condicionantes ideológico-culturales.

Este hecho interpretativo del fenómeno político hace que la realidad social no sea un algo establecido de antemano, sino una creación permanente y conflictiva que surge, continuamente modificada, en el

proceso del diálogo. Y es esta exigencia permanente de tener que contar con la apreciación ajena de lo real, lo que constituye la entraña misma del hecho político, y de la necesidad de un discurso racional desde el que poder debatirlo.

Uno de los peligros de irracionalizar la comunicación política es la excesiva conceptualización de los términos del diálogo. Dicho con otras palabras: la reducción tecnicada del diálogo social y político. La agrupación humana no es un simple agregado de individuos, sino la reunión de personas en el seno de una simbología común (el símbolo es polisémico), por medio de la cual los objetivos y fines de la colectividad adquieren significado. Por ello la reducción de los conceptos políticos a términos exclusivamente unívocos, excluye de antemano la posibilidad de establecer relaciones en un campo que, por principio (en cuanto autointerpretativo), es, desde este punto de vista, complejo, ambiguo y vago. «La racionalidad en la política, no consiste en que uno vuelva lo indeterminable determinado, sino en comportarse racionalmente frente a lo indeterminado»<sup>9</sup>, es decir, crear unas condiciones de relación interpersonal y comunitaria, no reducidas a la lógica de un sistema sino a la posibilidad creativa y abierta de una situación.

Esta pretensión es la característica fundamental del *diálogo*. En su planteamiento filosófico, Habermas<sup>10</sup> considera al hombre como el criterio último para decidir sobre la racionalidad que fundamente cualquier acto comunicativo encaminado a conformar el contexto de acciones reconocibles y aceptables por todos los participantes en la discusión. Por ello esta acción, orientada a la comprensión intersubjetiva, hace de cada participante en la discusión un legislador que discute con todos los demás su propuesta de legislación, de forma que en el transcurso de este debate se llegase a acuerdos universalmente aceptables sobre lo que debería de ser reconocido como legislación éticamente válida por todos.

La racionalidad del diálogo radica, precisamente, en el carácter de voluntad colectiva que resulta de tal acuerdo, cuyo criterio no es otro que el de superar las diferentes situaciones conflictivas, pero de forma consensuada y racionalmente motivada, sometiéndose, en todo caso, a la fuerza del mejor argumento. Así las normas se establecen sobre la base de principios dignos de reconocimiento, cuyo fundamento último sería la argumentación racional.

Pero, como muy bien hizo notar Marcuse en su momento, en discusión con el propio Habermas, la racionalidad no es la consecuencia del diálogo, sino el presupuesto necesario para que exista una formación discursiva de la voluntad:

9. M. Buchheim, *Política y poder*, 49.

10. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I-II*, Madrid, 1988.

Una voluntad general sólo la podemos formar sobre la base de la razón, nunca a la inversa y la razón o la racionalidad se encuentra de hecho en los instintos, concretamente en el impulso de la energía erótica encaminado a detener la destrucción. Esto exactamente definiría yo como razón: protección de la vida, enriquecimiento de la vida, embellecimiento de la vida<sup>11</sup>.

La razón para Marcuse estaba instintivamente fundada en el momento en que Eros coincidía con los impulsos que tienden a ponerle fin a la energía destructiva<sup>12</sup>. Así que la racionalidad, que para Habermas es la «cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales y que, valiéndose de barreras tanto intrapsíquicas como interpersonales, impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos»<sup>13</sup>, no puede residir en la «organización de una formación general y libre de coerción de la voluntad...<sup>14</sup>, ya que la racionalidad no puede existir en una organización como tal, sino en un movimiento instintivo hacia la solidaridad<sup>15</sup>. No obstante, para demostrarlo, está el hecho de que el resultado de esta discusión basada en la dialéctica del razonamiento, fue un no-acuerdo establecido sobre la base de una racionalidad. Para Marcuse la racionalidad es una racionalidad valorativa, antes que un proceso discursivo.

Habermas insiste en la consecución de un consenso argumentativamente alcanzado cuya norma (o normas) «únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico, en que dicha norma es válida<sup>16</sup>, y ello exige que «las consecuencias y efectos secundarios que se derivan... de su aceptación general para la satisfacción de los intereses de cada particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado<sup>17</sup>.

Esta situación de progresiva búsqueda de una simetría en las opciones para elegir y en las consecuencias, libremente aceptadas, de su aplicación, no es una situación real, en absoluto, sino una creación heurística que trata de desembocar en la creación de los intereses generalizables de todos los implicados en el discurso. Sería algo así como un punto de coincidencia universal, desde el que los participantes contemporáneos en el diálogo podrían hacer reconocer sus pretensiones concretas.

Así, como muy agudamente apunta Mugerza<sup>18</sup>, la racionalidad comunicativa que Habermas proponía como alternativa a la racionalidad

11. J. Habermas y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, 1980, 40.

12. *Ibid.*, 42.

13. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1985, 34.

14. *Conversaciones con Marcuse*, 47.

15. *Ibid.*, 48.

16. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1991, 86.

17. *Ibid.*, 142.

18. J. Mugerza, *Mas allá del Contrato Social*, en su obra *Desde la perplejidad*, Madrid, 1990, 294.

dad teleológica weberiana, resulta ser una racionalidad deontológica, encargada de describir no *cómo es fácticamente*, sino *cómo debe de ser* la decisión política, cuando en ésta se introducen los intereses particulares de todos los afectados, sometidos a discusión, con el fin de someterlos a un debate que permita hacerlos valer como universales.

No se puede negar que lo contrafáctico puede mover a lo fáctico y crear nuevas situaciones que permitan «comportarse racionalmente frente a lo indeterminado»<sup>19</sup>, no reduciéndose a lógica del sistema, sino abriendo cauces a la posibilidad creativa y abierta de una situación mejor. Pero la distancia entre lo fáctico y lo contrafáctico es grande y difícil de llenar. En ese sentido la dificultad de Marcuse no era gratuita en absoluto, ni pretendía cerrar puertas a la lógica del discurso, sino por el contrario ponerlo en unos términos más reales.

La experiencia que tenemos de la realidad política parece caminar por otros derroteros. Las desigualdades económicas y sociales, la formalidad de los procesos políticos en los países desarrollados y la falta absoluta de respeto a los derechos humanos fuera del mundo occidental desarrollado, hacen que nos resulte más familiar una imagen de la política cuyo orden predominante es de tipo oligocéntrico y competitivo, muy lejos de la pretendida comunidad de comunicación de Habermas. Si la política no debe ser sólo un juego de intereses particulares, sino el proceso de creación de unas prioridades que establezcan un conjunto normativo más equitativo y más justo, la política y la moral deben de implicarse más allá de la «arquitectura» racional de un sistema de simetrías y del mutuo reconocimiento de intereses.

#### IV. EL COMPONENTE COMPASIVO Y SOLIDARIO DE LA MORAL POLITICA

Después de todo lo dicho hasta aquí, no es necesario conceptualizar demasiado acerca de la definición de moral. Hablar de moral es referirse a un conjunto normativo que recoja los valores «interesados» (deontológica y racionalmente hablando) que una comunidad asume como propios. Pero también, tratando de superar el componente dialéctico de la racionalidad habermasiana. La ética discursiva (como muy bien destacan Mate<sup>20</sup> y el propio Muguerza) nada tiene que decir acerca del hambre, el sufrimiento y la tortura. Problemas todos ellos de primer orden en la consideración de la ética política. Si lo fáctico en una dialéctica racional es la confrontación de poderes, también hay un *Faktum* (Horkheimer) a nivel de la experiencia de los senti-

19. H. Buchheim, la localización hecha en la nota 8.

20. R. Mate, *Sobre la compasión y la política*, en J. Muguerza - F. Quesada - R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, 1991, 271ss.

mientos, que son los de la solidaridad y de la compasión, que quisiera establecer en tres momentos de compromiso con el otro:

— Un primer momento que es el compromiso comprensivo con el estado interno de otra persona y que exige un esfuerzo de imaginación. Supone, antes que nada, una actitud *empática* (Mead). Es decir, comprender visceralmente la situación en que se encuentra el otro, tratando de experimentar como propio el estado que motiva su situación y su conducta.

— Un segundo momento de *afectación* o de *simpatía*. Es decir, no sólo imaginar visceralmente (y creativamente también, en este caso) el estado interno del otro, sino verse *afectivamente* implicado en él.

— Por último, y como consecuencia de estos dos momentos previos, adoptar una actitud *conatista* que nos impulse a actuar movidos por la situación diferencial en que se encuentra el otro.

Desde este triple momento entiendo el movimiento a compasión de que habla Mate cuando, refiriéndose a Horkheimer, destaca que la dignidad del otro es algo que no hay que dar por supuesto. La compasión no sólo obliga a quitar los obstáculos que impiden la comunicación (en el sentido de la racionalidad de Habermas), sino a restablecer la dignidad perdida del otro. La dignidad propia no está recuperada, mientras no lo esté la del otro. Así como la libertad no es simple autonomía, sino la creación de espacios de libertad en los que todos puedan ser libres, el sujeto moral se conquista a sí mismo reconociendo la existencia de la dignidad en todos los hombres, en una relación nunca privada sino intersubjetiva. Sólo así se entiende la afirmación de Mate cuando afirma que nuestra dignidad depende de la dignidad del otro. De lo contrario la dignidad no es algo debido. Desde esta perspectiva se entienden mejor la compasión y la solidaridad. Un movimiento compasivo (empatía, simpatía y conatismo) que exige algo más que una actitud racional de reconocimiento mutuo de intereses, y que pasa por el reconocimiento solidario de la dignidad ajena para restaurar la propia (en este sentido cobra más significado la polémica de Marcuse con Habermas). Es una solidaridad que trasciende la contemporaneidad del diálogo racional, para entrar en la historia del sufrimiento de los vencidos, y que no escapa al pasado y a la propuesta del futuro<sup>21</sup>.

La ética del discurso no puede abstraer de las desigualdades reales, tratando de ocultarlas con posiciones heurísticas (velo de la ignorancia en Rawls), o con intereses generalizables propios de una pretendida contemporaneidad del lenguaje. Lo propiamente político y moral es la asimetría y el sentimiento de responsabilidad por la situación del otro, en donde tiene que ser reconocida la propia nuestra. Este es el momento de implicación y cuestionamiento de la política por parte de la moral.

Desde este triple momento de la compasión es posible la racionalización que reconozca y asuma las actitudes de los otros como relevan-

21. J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, 140ss.

res para la normativización de la relación intersubjetiva. También se funda en una visceralidad creativa, claramente diferente de la propuesta por Carl Schmitt. Y esta actitud debe ser tenida en cuenta a la hora de establecer los niveles organizativos de la comunicación humana, propios del concepto de política utilizado en este estudio.

## BIBLIOGRAFIA

- B. Barnes, *La naturaleza del poder*, Barcelona, 1990; D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1989; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Barcelona, 1991; H. Buchheim, *Política y poder*, Barcelona, 1985; R. Dahrendorf, *Reflexiones sobre la revolución europea*, Barcelona, 1991; E. Díaz, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, 1990; S. Ellenburg, *Rousseau's political philosophy. An interpretation from within*, Londres, 1976; M. García Pelayo, *Idea de la política y otros escritos*, Madrid, 1983; Id., *Los mitos políticos*, Madrid, 1981; J. M. González y F. Quesada, (eds.), *Teorías de la democracia*, Barcelona, 1988; J. M. González y C. Thiebaut, (ed.), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, 1990; E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, 1988; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985; Id., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1988; Th. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, 1984; S. Huntington, *El orden político de las sociedades en cambio*, Barcelona, 1990; R. Keat, *The politics of social theory*, Chicago, 1991; R. Masters, *The political philosophy of Rousseau*, Princeton, 1976; H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, 1968; J. Muguerza, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, 1989; Id., *Desde la perplejidad*, Madrid, 1990; J. Muguerza, F. Quesada y R. Rodríguez Aramayo, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, 1991; R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974; A. Pieper, *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, 1990; J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, 1971; J. J. Rousseau, *El contrato social*, Madrid, 1989; J. Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, 1990; Id., *El hombre y la ética*, Barcelona, 1987; B. Russell, *Sociedad humana: ética y política*, Madrid, 1987; Varios, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, 1991; Varios, *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley, 1980; Varios, *Razón ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, 1989; M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, 1985; Id., *Política y ciencia*, Buenos Aires, 1985.