

Entre la utopía y la realidad

1. *Utopía y realidad*

Cada época de la historia tiene su utopía, su sueño, de tal forma que acaso la Historia universal no sea sino la historia de unos pocos deseos universales, de las diversas configuraciones que con el tiempo fueron tomando y que, en definitiva, bajo uno u otro ropaje, han sido y siguen siendo los mismos.

Lo utópico no coincide precisamente con lo imposible, más bien contiene una verdad prematura o anticipada. Por eso, más que una visión del futuro, la utopía constituye una interpretación del presente: ese futuro viene a ser como una contra-imagen, una crítica radical, una comprensión nueva de la actualidad a partir de sus posibilidades no aprovechadas, bloqueadas por el sistema dominante. De ahí la inmensa fuerza subversiva y anticipadora de las utopías. Por otra parte, tal y como afirmaba Ernst Bloch, "ser hombre significa tener una utopía"¹ y, en este sentido, la utopía también constituye un camino privilegiado para la exploración del ser humano. Quizás esa sea una de las causas de que en nuestro presente, cada vez más deshumanizado, ya no existan prácticamente utopías.

Alguien dijo que "cuando un dedo señala la luna, el necio se queda mirando al dedo"; pero lo más preocupante es que hoy son pocos los que se detienen a contemplar la luna y, entre ellos, muchos menos los que se atreven a señalarla. ¿Acaso la causa de ello es que nuestro mundo no está necesitado de utopías?. Al contrario, probablemente ningún otro momento histórico haya mostrado con mayor evidencia dicha carencia y al mismo tiempo necesidad. Sin embargo, el nuestro es un tiempo poco propicio para la utopía:

Hemos concluido un siglo, en el que podemos decir que no se han cumplido las expectativas con las que comenzó. El desarrollo tecnológico no ha ido parejo con un crecimiento moral. Cuando el progreso es falso, cuanto más corre el hombre, más se frustra. La desorientación y la desesperanza están en el amanecer de este siglo XXI: hemos perdido el norte al perder el concepto y la noción

1. BLOCH, E., *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1975.

de persona, y ello nos ha llevado a un cierto desencanto, a una falta de ilusión frente al futuro. Esa desorientación, esencial y existencial, la falta de esperanza, el materialismo y pragmatismo –no realismo– contemporáneos, son coordenadas hostiles para los planteamientos utópicos.

Llegados a este punto, conviene precisar el sentido de "utopía". En primer lugar, la utopía no es una pura "entelequia", algo fantástico, quimérico o ilusorio. La utopía no tiene su origen en la ingenuidad, ni en la ignorancia o renuncia frente a la realidad. "Utópico" significa etimológicamente "en ningún lugar"; la utopía es, simplemente, algo que de momento o todavía no se produce o realiza en ninguna parte. Por consiguiente, no existe una dicotomía entre utopía y realidad; y plantear la cuestión en dichos términos constituye un falso dilema. En segundo lugar, lo que comúnmente conocemos como realidad, lo que acontece o sucede, comprobamos que no siempre se corresponde con la naturaleza objetiva de las cosas. Que las cosas sean de un determinado modo no significa que necesariamente deban ser así, ya que el "ser" de la realidad no siempre se corresponde con su legítimo "deber ser". Así pues, muy probablemente, la utopía no sea sino el rostro más puro y verdadero de la auténtica realidad. Y ese es el sentido que se esconde bajo la aparente contradicción u oposición que expresa el título de este escrito: "Entre la utopía y la realidad".

2. *Una utopía para nuestro siglo: una humanidad ética*

La razón, el conocimiento humano, ha llevado a la humanidad a un progreso insospechado que parece no tener límites; prueba de ello son los avances y descubrimientos científico-tecnológicos que se suceden progresiva y vertiginosamente. Ciertamente conocemos muchas, muchísimas más cosas que nuestros antepasados, pero aunque dicho conocimiento progresara geométricamente durante otros mil años jamás podríamos afirmar que somos sabios, puesto que no somos mejores. Podríamos aducir mil y un ejemplos, o citar un sinfín de cifras y estadísticas, pero prefiero expresar una simple analogía:

La nave de la humanidad avanza rauda y veloz; no sé sabe muy bien hacia dónde, pero lo cierto es que para muchos eso es lo de menos, pues el propio avance se ha convertido en la meta u objetivo. Cuando muchos ya no recuerdan cuál es el destino y otros ni tan siquiera se plantean su necesidad, ya no hay rumbo a seguir, por lo que está claro que, además de no llegar a buen puerto, nada garantiza que nuestra nave no embarranque en cualquier momento. Pero, lo más grave de todo, es que en nuestra vertiginosa travesía hemos arrojado por la borda o dejado caer (no vamos a entrar ahora en esa polémica) a casi el 80% de la humanidad. Aligerados de carga hemos proseguido nuestra huida hacia adelante, cerrando nuestros ojos y oídos para no ver el sufrimiento ni escuchar el clamor de quienes se ahogaban. Ahora, cuando esa masa ingente de "náufragos" impide el avance de la nave y amenaza con hacerla zozobrar, algunos políticos, gobernantes y economistas se plantean la conveniencia de lanzar al mar "unos cuantos salvavidas", los imprescindibles para despejar una brecha entre las aguas. ¿Razones éticas o humanitarias?. A la vista está que, lamentablemente, los motivos son estrictamente utilitaristas²,

2. "... algunos países están alcanzando la lucidez suficiente para darse cuenta de que, al fin y al

aunque en la mayoría de las ocasiones se presenten bajo un ropaje ético ya que la estética ética "está de moda", es "económicamente rentable" y "políticamente correcta".

Por poco que reflexionásemos sobre ello, la mente y el corazón nos harían concluir en la imperiosa necesidad de retomar el dominio de la nave y aunar nuestros esfuerzos para recuperar a todos sus "náufragos". Se trata de enarbolarse nuevamente en el mástil de nuestra nave su legítima y auténtica bandera, esa que nunca debería haber sido arriada: la de la humanidad. Se trata, en definitiva, de substituir la brújula del interés material y egoísta por el astrolabio ético de la justicia, solidaridad, igualdad y libertad. No sin enormes esfuerzos, pero sólo bajo la legitimidad esencial y validez universal de lo humano, logremos convenir entre todos nuestro destino y acordar el trazado de ese itinerario a seguir que nos lleve a culminar con éxito nuestra travesía, sin perdernos nuevamente ni abandonar a nadie por el camino. Ese sería un progreso humano auténtico, pues sería el verdadero triunfo de la humanidad. ¿Acaso no es ese triunfo de lo humano lo que subyace y promueve en su impulso originario a toda utopía? ¿No es también ese triunfo de lo humano aquello que toda utopía aspira a alcanzar y universalizar?.

Ciertamente, los problemas que asolan al mundo, a nuestro mundo³, son muchos y muy graves⁴. Sin embargo, nos vamos a centrar en sólo uno de ellos, en el de la pobreza: la pobreza no es una circunstancia o situación ineludible, sino el resultado de cómo se organiza la distribución de bienes y oportunidades entre grupos sociales y entre naciones. Por consiguiente, la injusticia que implica la extrema pobreza no sólo es una lacra social sino también moral, que afecta por igual a los gobiernos y naciones, a los gestores económicos y a la humanidad, en general (pues la responsabilidad se cierne no sólo sobre los actos realizados, sino también sobre los omitidos y sobre quienes los inspiran, ejecutan o consienten).

En el origen de esta situación no hay una única causa; legítimamente, no podemos afirmar que la responsabilidad sea únicamente política o estrictamente

cabos, es su propia seguridad lo que está en juego. Y lo que no se hizo por solidaridad podrá hacerse por temor" (MAYOR ZARAGOZA, F., *Los nudos gordianos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, p. 17).

3. Acostumbramos a hablar de "Primer mundo" y "de tercer mundo", e incluso de "cuarto mundo", pero eso son sólo palabras, expresión lingüística de unos conceptos, que a fuerza de repetir y repetirnos hemos llegado a convertir en realidad. Pero la realidad es que existe un solo mundo integrado por personas, por seis mil millones de personas que en su conjunto forman la humanidad.

4. Millones de niños en África, Asia y América Latina mueren cada año víctimas del hambre, las enfermedades curables o la violencia fratricida; entre los ochocientos millones de analfabetos, existen ciento diez millones de niños no escolarizados y otros cien millones abandonan prematuramente la escuela. El crecimiento demográfico, junto con los desequilibrios y conflictos que padece la humanidad, genera flujos migratorios cada vez más nutridos, que en muchos casos contribuyen al empobrecimiento de las sociedades de origen, al tiempo que alimentan la exclusión y la xenofobia en las comunidades receptoras. El nacionalismo xenófobo y agresivo, el extremismo violento; el deterioro acelerado del medio ambiente; el incremento del narcotráfico y la drogadicción; la inseguridad ciudadana; la miseria extrema de los perímetros urbanos; la crisis de la familia; el reto planteado por la globalización y su falso dilema entre la homogeneización y la fragmentación cultural, etc.

económica. Muy probablemente la causa esté en una compleja combinación de la política de los Estados y las directrices económicas del mercado, sustentadas y amparadas por una determinada mentalidad, la de nuestra civilización occidental, de la que todos participamos en mayor o menor medida. El mundo civilizado está siendo, cada vez más, un mundo despersonalizado y, por consiguiente, menos civilizado o humano.

Haciéndonos eco de una reiterada frase en los últimos tiempos, podríamos decir que este siglo, el siglo XXI, será ético o no será. Nos encontramos ante el deber de adoptar nuevos rumbos que son moralmente ineludibles. El obrar moral es el que corresponde al hombre en cuanto tal, pero la crisis de nuestra civilización se ha generado precisamente porque el hombre ha olvidado su auténtica naturaleza: no se puede "ser" sin en cierta medida "saberse". Personalmente, considero que ese es el problema fundamental que está en la base y origen de la compleja crisis actual que se manifiesta en muy diferentes órdenes; pero al mismo tiempo es la vía para una solución conjunta.

En el contexto de la crisis actual, comprobamos que, en la mayoría de las ocasiones, ni la política, ni la economía, ni la técnica, ni la información cumplen sus respectivas funciones, ya que siendo originariamente medios o instrumentos al servicio del hombre, se han absolutizado como fines en sí mismos, no regulados ni por la ética ni por los valores de la persona.

Nuestro mundo reclama una ética real, ni emotivista ni "utilitarista", sino fundamentada en la propia naturaleza humana. Sólo reconociendo y aceptando nuestro propio carácter personal podremos obrar como personas y reconocer en los demás ese mismo valor esencial. Esa exigencia ética inspira y reclama un cambio de actitud, una apertura de conciencia o conciencia universal.

El hombre ha logrado dominar el mundo externo (gran desarrollo científico, técnico, de la información...) a costa de perder el control de su mundo interno y ahora no sabe bien qué sentido tiene lo que ha hecho, y lo que es peor, tampoco sabe cómo controlar lo que él mismo ha fabricado. Pero la situación es más dramática porque para controlar el enorme potencial que la ciencia y la tecnología humana han despertado en la naturaleza, el hombre sabe que necesita previamente *controlarse*, y es aquí donde surge uno de los problemas cruciales de nuestro presente. El problema del mundo actual es un problema ético y no tecnológico: no sabemos qué es el hombre y, por consiguiente, ni obramos de acuerdo con nuestra naturaleza ni sabemos cómo educar adecuadamente a las generaciones presentes y futuras. Aprender a ser persona es, precisamente, nuestra asignatura pendiente, nuestra utopía.

La civilización futura será ética o no será. La ética ha vuelto a ocupar las primeras páginas de la actualidad, de las revistas y de los libros. Asistimos a un recobrado e inusitado interés por la ética, la moral o la educación de los valores. Incluso en áreas aparentemente lejanas a ella como la empresa, los negocios o el periodismo, se vuelve a hablar de la necesidad de crear códigos deontológicos, éticas profesionales que autorregulen a cada sector. Ciertamente, todo ello constituye un motivo de esperanza ya que muestra que el hombre ha descubierto, por fin, la raíz del problema. Ahora bien, no es una garantía suficiente, pues sin una fundamentación sólida y profunda de esos valores, la ética

queda reducida a una simple estética, a una efímera moda más. Por otra parte, en muchas ocasiones no es tanto el amor a la Ética o al bien lo que la hace estar presente en esos foros, sino el miedo que engendra su ausencia. Así, en estos casos, la vuelta a la ética no es "sincera" o auténtica, pues no se da por amor al Bien, sino por temor al mal.

El siglo XIX se cerró con el lema "Dios ha muerto". Ese mismo hombre, ese Prometeo, autónomo e independiente, que con su razón y sus manos pretendía construir el paraíso en la tierra, ha olvidado por el camino quién es, su propia naturaleza y, consiguientemente, sus auténticos fines, convirtiéndose en un Sísifo o Narciso. No puede existir una ética sin una antropología de fondo, es decir, sin una idea del hombre y aquí nos encontramos con un agravante: el s. XX concluye con la muerte del hombre. El mundo actual no sabe qué es el hombre. La muerte de la razón arrastra consigo la muerte del hombre, no sabemos quienes somos ni por qué importamos⁵.

El hombre de finales del siglo XX, no se atreve ni a susurrar que "el hombre ha muerto", pues ha destruido su humanidad y con ella su moralidad; pero esa es la triste realidad. Hoy, en el año 2001, nos encontramos ante una encrucijada histórica y moral: de nuestro obrar y compromiso moral frente a las generaciones presentes y venideras depende que, en el ocaso del siglo XXI, alguien pueda afirmar que, efectivamente, éste fue un siglo ético o, lo que es lo mismo, que el hombre finalmente recuperó su humanidad. Esa es, como decíamos antes, nuestra utopía. Pero no se puede ser sin, en cierta medida, saberse. De ahí que el obrar ético, el obrar conforme a nuestra naturaleza o esencia, ese obrar que es el único auténticamente libre y al que utópicamente aspiramos, requiera fundamentarse en una adecuada noción de persona. Sin una idea de hombre no es posible una escala de valores y por ello nuestra civilización se resquebraja incapaz de sostenerse a sí misma frente al poder de la tecnología, de las leyes de mercado o de egoístas ambiciones personales materialistas y de poder.

Los autores existencialistas hablaban de las situaciones-límite, aquellas situaciones, como la muerte, el dolor, la lucha, la culpa o el sufrimiento, que se manifiestan a todo hombre como obstáculos insuperables y le empujan más allá del mundo. Análogamente, podríamos decir que nuestro mundo, nuestra civilización, se encuentra frente a una situación-límite, que hace ya tiempo que se ha estado forjando, pero que finalmente empezamos a vislumbrar con toda su realidad y crudeza. Por ello, frente a la disyuntiva: el siglo XXI será ético o no será, quedémonos con lo primero. El siglo XXI será ético, y esta afirmación no está fundamentada en el optimismo, sino en la esperanza. El optimismo, como actitud psicológica e historiográfica, es lo opuesto a la esperanza. El optimismo es la tácita o expresa creencia en que lo mejor viene por sí mismo, porque así lo disponen la constitución y el sentido del mundo. La esperanza, en cambio, supone condición y esfuerzo.

5. Cf. TOMAR, F., "Hacia una nueva antropología", en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.*, vol. IV, Córdoba, Cajasur, pp. 2089-2098.

3. Platón y Maquiavelo

A la luz de todo lo anteriormente explicitado, se entiende por qué hemos seleccionado el pensamiento de Platón y Maquiavelo como modelos paradigmáticos. Ambos inspiraron sus ideas en la política y, al mismo tiempo, fueron inspiradores de la misma. Ambos se disputan el honor de haber fundado la ciencia política, si bien hay quienes, estableciendo una disquisición, atribuyen este mérito a Maquiavelo y reconocen a Platón la gloria de haber inaugurado la filosofía política. En el pensamiento de ambos autores tiene una importancia esencial las relaciones que se establecen entre la política y la ética; pero sus conclusiones son radicalmente opuestas. No en vano, Platón articula su pensamiento en torno al "deber ser" (naturaleza objetiva o esencial), mientras que Maquiavelo lo hace en función del "ser" (la realidad fáctica). De ahí que, para la posteridad, a la política platónica vaya unido el calificativo de utópica o idealista; mientras que se califica como "realista" al pensamiento de Maquiavelo.

3.1. El idealismo de Platón

Platón (428-347 a.C.) descubrió los principios básicos de la vida política, por lo que puede decirse que fue él quien puso los fundamentos de una teoría filosófica del Estado, y esto es así porque sus principios estaban basados en la naturaleza misma del Estado en cuanto tal y por consiguiente destinados a ser universales. No es menos cierto que Platón se ocupó de reformas que consideraba necesarias dada la situación de los Estados griegos de su tiempo, y que su teoría la elaboró sobre el trasfondo de la *πόλις* griega (o ciudad-estado); pero como trató de ser universal y de atenerse a la naturaleza misma de la vida política, hemos de reconocer que estructuró una teoría filosófica del Estado y no una simple teoría reformadora. Tanto en su crítica de las ciudades imperfectas, como en la construcción de su ciudad *ideal* o de su ciudad *segunda*, Platón ha expresado algunos principios de interés perdurable porque son siempre verdaderos. Al haber expuesto estos principios que han conservado todo su valor, Platón merece ser considerado no sólo uno de los maestros, sino también el verdadero fundador de la ciencia política.

El fundamento del Estado platónico es un principio de orden ético, ya que la política de Platón se funda sobre la concepción de un cierto orden de los valores humanos que expresa una moral. En definitiva, la aspiración suprema del orden político platónico es la creación de un orden moral para la realización de la virtud⁶.

La experiencia, junto con la influencia socrática, habían llevado a Platón a no separar la moral y la política⁷. De ahí que manifieste en política las preocu-

6. Cf. TOMAR, F., "Ética y política en Platón: la función de la virtud (I)", en *Espíritu*, XLVII (1998) 118, pp. 243-26; ÍDEM, "Ética y política en Platón: la función de la virtud (II)", en *Espíritu*, XLVIII (1999) 119, pp. 101-111.

7. Para los griegos la moral era, primeramente y sobre todo, la moral social: la política, como la moral, estaba limitada por el horizonte de la ciudad, y no iba más allá. La vida griega era esencialmente una vida comunal, vivida en el seno de la ciudad-estado e inconcebible aparte de ella, hasta tal punto que a ningún griego genuino se le habría ocurrido nunca que alguien pudiese ser un hombre perfectamente bueno y cabal manteniéndose ajeno por completo al Estado, puesto que sólo en

paciones que de ordinario incumben a un moralista. Así pues, la teoría política de Platón se desarrolla en íntima conexión con su ética: Platón no aceptaba la idea de que haya una moral para el individuo y otra para el Estado. Consideraba que éste se compone de individuos y existe para que los hombres individuales puedan llevar una vida buena. Existe un código moral absoluto que rige a todos los hombres y a todos los Estados. Por consiguiente, el Estado no es el árbitro de lo justo e injusto, ni la fuente de su propio código moral, ni la justificación absoluta de sus propias acciones, sino que debe atender a la Ley Moral.

Las doctrinas políticas de Platón son mera extensión y elaboración de sus ideas morales. Junto con la mayor parte de los griegos, sostiene que el hombre únicamente puede vivir una vida plenamente humana en la comunidad política y a través de ella. Por consiguiente, para un filósofo como Platón, interesado en todo lo relativo a la felicidad del hombre y a la vida verdaderamente buena para éste, era una necesidad imperiosa determinar la genuina naturaleza y la función del Estado. Pues, si todos los ciudadanos fuesen hombres moralmente malos, sería imposible asegurar la bondad del Estado; e inversamente, si el Estado fuese malo, los ciudadanos se hallarían incapaces de vivir conforme se debe.

Platón, si bien considera la política como un arte y también como una ciencia, incluso como la más importante de todas ellas⁸, no cree que sea autónoma o independiente. A fin de cuentas, asigna a la política el mismo objeto que a la moral: hacer volver al hombre al que es su fin verdadero; indicarle, y en caso de necesidad imponerle, los medios de alcanzarlo, ayudándole a superar los obstáculos que puedan alzarse en su camino y le aparten del deber que le había sido prescrito. En definitiva, la política se confunde con la ética.

Propone a la política y a la moral los mismos problemas particulares nacidos de las diferentes circunstancias de la vida humana. Juzga que una y otra se fundan sobre los mismos principios y que, teniendo los mismos intereses (pues ambas tratan de conducir al hombre hacia el bien), deben disponer también de los mismos medios de acción. En todo caso, si hay una identificación, no se puede decir que Platón subordine la moral a la política, haciendo que sólo sea considerado como moral un acto conforme al interés del Estado. Ello no es así porque Platón no pone el Estado como un hecho anterior y superior al hombre. Su pensamiento es contrario a las teorías que sólo se ocupan de la moral en la medida en que ésta sirve a los intereses políticos. La política de Platón se funda sobre la concepción de un cierto orden de los valores humanos que expresa una moral. La política debe ejercerse en beneficio no de quien la practica, sino de aquel sobre quien se ejerce y, además, ella debe tener por fin último no la prosperidad material sino la felicidad conforme a la ley moral, proponiendo e

la sociedad y gracias a ella era posible que el hombre viviese como era debido; y la sociedad significaba para el griego la ciudad-estado. Sócrates había mostrado lo que debía ser la verdadera política: una actividad racional que pusiera en juego las más altas facultades del espíritu humano, guiada por el sentimiento del deber y el cuidado del bien. Para Sócrates, la moral y la política no eran dos ciencias diferentes, sino que, propiamente hablando, ambas no eran sino dos capítulos de una misma ciencia que es la ciencia del hombre; dos capítulos apenas distintos el uno del otro y que presentaban entre ellos las más estrechas relaciones.

8. Cf. PLATÓN, *Eutidemo*, 291 b-c; *El político*, 259 a-d, 276 b-c.

imponiendo la práctica de la virtud. Por consiguiente, una finalidad ética informa tanto la vida social como la individual.

El fundamento del Estado platónico es un principio de orden ético. La esencia de su filosofía política descansa en la idea de valor y sobre una concepción moral del Estado y de la política. La aspiración suprema del orden político platónico es la creación de un orden moral para la realización de la virtud de la justicia, que comprende todas las otras virtudes⁹. La referencia a la justicia permite excluir los puntos de vista de la utilidad, el interés o la conveniencia. La política se mide en relación con la idea misma de Justicia, que no es sino la Verdad o el Bien aplicados al comportamiento social. Por lo tanto, Platón funda la política como ciencia deduciéndola de la justicia, como estudio normativo de los principios teóricos del gobierno de los hombres, y no como una simple descripción objetiva de los fenómenos políticos. Este tipo de enfoque y esta tentativa habrían de conocer una posteridad sin término.

La *República*¹⁰, compuesta –o continuada– hacia el 380-375 a.C., es el coronamiento o la clave de su construcción filosófica y una audaz tentativa para instaurar desde arriba hacia abajo un Estado ideal, en el sentido de que en ella Platón contempla la idea de la comunidad política en toda su pureza. Esta obra testimonia con admirable precisión los resultados de la experiencia y de la reflexión platónica, pues en ella el autor aprovecha toda su experiencia antigua y reciente (tanto la de Atenas como la adquirida en Siracusa) para proclamar dónde se encuentra la clave del buen gobierno y, por consiguiente, de la renovación social helénica.

En su origen la *República* es un estudio crítico de la ciudad-estado tal como realmente existía, con todos los defectos concretos que Platón veía en ella, aunque por razones especiales prefirió exponer su teoría en forma de polis ideal. Este ideal debía revelar aquellos principios eternos de naturaleza que las polis existentes trataban de desafiar. Por lo tanto, la *República* no aspira a describir estados, sino a encontrar lo que es esencial o típico de ellos: los principios sociológicos generales en que se basa toda sociedad de seres humanos en la medida en que aspira a una vida buena o virtuosa. Producir un Estado como el que presenta Platón en la *República* constituye la meta política que, de esta manera, queda descrita de forma más completa que en los primeros diálogos.

Este Estado diseñado por Platón no tiene necesidad de ser históricamente real, pues su pretensión era la de dibujar un Estado ideal y no limitarse a describir un Estado real. Platón afirma explícitamente que no importa su realidad, sino sólo que el hombre proceda y viva en conformidad con él¹¹. Es evidente que ninguna Constitución ni gobierno alguno existentes en la realidad encarnan el principio ideal de la Justicia; pero lo que le interesaba a Platón no era ver lo que son los Estados empíricos, sino lo que el Estado debería ser, y

9. El verdadero hombre de Estado, según Platón, es aquel que guía a los ciudadanos a la justicia.

10. El título original platónico (*Politeia*), tradicionalmente traducido a su forma latina "República", significa propiamente "régimen" o "constitución" o, más literalmente, "la disposición de las partes que componen la polis".

11. PLATÓN, *República*, 592 b.

así, en la *República* se propone descubrir el Estado ideal, a cuyo modelo todo Estado real debería conformarse en la medida de lo posible¹². Sin embargo, no debe interpretarse la *República* platónica como la simple construcción ideal de una sociedad perfecta de hombres perfectos. El Estado platónico tiene que ser un "Estado como tal", un tipo o modelo de todos los Estados. Ninguna exposición meramente descriptiva de los Estados existentes podría servir para este fin y ningún argumento meramente utilitario podría valer para justificar el derecho del filósofo a gobernar, ya que dicho derecho sólo se justifica al demostrarse que va implícito en la naturaleza del Estado. Así pues, la naturaleza general del Estado como especie o tipo es el tema de la obra, mientras que el problema de si los Estados reales se ajustan o no a ese modelo es secundario.

Sin embargo, el estado-ciudad que la doctrina platónica preconiza no es tan sólo un mero ideal apetecible, sino también, y dentro de las condiciones en que se desenvuelve el individuo, un ideal plenamente realizable, ya que, siendo la justicia el ideal supremo, considera que la constitución perfecta será posible cuando se halle la imagen ideal del hombre justo, y esta imagen ideal es la del filósofo. Por consiguiente, el Estado ideal no es más que el reflejo en este mundo de la ideal filosofía¹³.

Este Estado ideal no es una construcción caprichosa, sino el desarrollo de lo que corresponde a la naturaleza humana dentro del orden divino; de ahí su utopía y también su universalidad. Quizás la respuesta más adecuada a esta cuestión sobre si el Estado presentado en la *República* es un Estado realizable o tan sólo un paradigma o modelo ideal, sean las palabras que, respondiendo a la objeción de que ninguna ciudad pueda organizarse, en la práctica, según los planes propuestos, cierran el libro IX de la *República*: "Tal vez se da en el cielo –afirma Sócrates– un paradigma como ese, para quien quiera contemplarlo y fundar un Estado en su interior. Aunque poco importa, por lo demás, que exista o haya de existir en algún lado, pues sólo esa, y ninguna otra, es la ciudad adecuada para la acción del sabio"¹⁴.

La educación juega un papel muy importante en la concepción ética y política de Platón: la educación es el medio positivo gracias al cual puede el gobernante modelar la naturaleza humana en la dirección conveniente para producir un estado armónico. La recta educación del individuo fundamenta su posible perfección, es decir, la realidad de la justicia como suprema pauta moral. Del mismo modo, por la educación se garantiza la realidad del Estado justo. Por consiguiente, podríamos afirmar con J.A. Míguez que "educación, justicia y verdad resultan ser toda una misma cosa en la sencilla y plena realidad del Estado"¹⁵.

12. Así, aunque en la obra de su vejez, *Las leyes*, hace algunas concesiones a lo realizable, su designio general siguió siendo el de establecer la norma o el ideal.

13. Cf. GUZZO, A., "Lo stato perfetto di Platone", en *Filosofía*, vol. 35, 1984; MARTIN, R., "The ideal state in Plato's Republic", en *History of political thought*, II (1981) 1.

14. PLATÓN, *República* 592 b.

15. MÍGUEZ, J.A., en su "Introducción" a PLATÓN, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, pp. 655-657.

No es de extrañar el gran espacio dedicado por Platón en la *República* a la educación¹⁶ si tenemos en cuenta que, al igual que su maestro Sócrates, concibe la virtud como conocimiento y por consiguiente como enseñable, por lo que el sistema educativo para enseñarla forma parte indispensable de un estado bueno. Desde el punto de vista de Platón, con un buen sistema educativo es posible cualquier mejora; pero si se descuida la educación importa poco lo que haga el Estado.

En *Las leyes* Platón no intenta –al menos así lo afirma– describir el Estado ideal, sino tan sólo el mejor que se pueda construir en la práctica. De este modo, con el pretexto de organizar una colonia en Creta, propone una legislación en la que la utopía se mezcla estrechamente con las disposiciones más directamente prácticas. En definitiva, esta obra constituye un intento de ofrecer un código conforme al cual una ciudad pueda gobernarse en las circunstancias reales del mundo. Por tanto, *Las leyes* tiene, aunque sólo sea en apariencia¹⁷, intenciones más "realistas". No podemos decir que Platón abandone su deseo de un Estado ideal, pero intenta tener en cuenta los hechos y adaptar a la realidad la organización política y social propuesta; es decir, busca una fórmula más realizable del ideal político¹⁸.

Considerando la imperfección de los hombres y siguiendo la actitud ya iniciada en *El político*, Platón admite en *Las leyes* la necesidad de fijar los principios de gobierno en leyes positivas de carácter general que, por otra parte, han de nutrirse en la experiencia colectiva plasmada en la costumbre y la tradición¹⁹. Platón se muestra aquí más vivamente consciente de la "debilidad de la naturaleza humana" y por eso considera indispensable que incluso en un Estado bien ordenado existan leyes y sanciones penales²⁰. De este modo, en *Las leyes* no sólo afirma la exigencia de leyes positivas, sino que expresa la necesidad de que los propios gobernantes se sometan a ellas²¹. El Estado de la última teoría platónica descrita en *Las leyes* (que según sus propias palabras no es el óptimo, sino el que más se le aproxima: el "segundo en orden de bondad"), ha de ser mantenido unido por la "cuerda de oro de la ley"²². Y esto implica que la

16. Tan extraordinario es el papel desempeñado por la educación en el Estado ideal platónico, que algunos autores han considerado que ésta constituye el tema principal de la *República*. Así Rousseau, por ejemplo, dijo que este libro apenas era una obra política, pero que era la obra más grande jamás escrita en materia de educación.

17. "En lo que *Las leyes* no tienen ninguna señal de vejez es en que no cede en nada ni se aplaca en la realización del ideal" (TOVAR, A., *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Perrot, 1954, p. 48).

18. Cf. LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platon*, París, Presses Universitaires de France, 1958, p. 311.

19. El término griego *vũioð* tiene un sentido más amplio que nuestro término *ley*, pues se aplica a la costumbre, a las normas religiosas, a la obligación moral, tanto en el orden natural de las cosas como en el de la prescripción legislativa. Sin embargo, es verdad que a esta última se le aplica con especial propiedad y así lo entiende realmente Platón.

20. Cf. PLATÓN, *Las leyes* 854 a.

21. "Allí donde la ley reina sobre los gobernantes y donde los gobernantes se hacen a sí mismos esclavos de la ley, allí veo nacer la salvación, y con ella todos los bienes que los dioses otorgan a las ciudades" (PLATÓN, *Las leyes* 715 d).

22. Uno de los pasajes más reveladores sobre la función de la ley en el Estado es el siguiente:

ley sea, por así decirlo, el sustituto de esa razón que Platón había intentado hacer suprema en el Estado ideal²³.

Una de las ideas básicas que informarán toda la exposición legislativa de Platón es la de la función educativa de las leyes. Así afirma que toda legislación debe ser educación; es decir, formación en la virtud. Esta idea es esencial en su concepción, y muestra de ello es que, según nos anuncia al final del libro IV, considera que toda ley debe ir siempre precedida de un "preludio" cuya finalidad es educar y estimular persuasivamente antes de imponer y sancionar²⁴. De esto resulta que el fin de las leyes es el de promover en los ciudadanos la virtud que, como ya enseñaba Sócrates, se identifica con la felicidad. Y no deben promover una sola virtud (por ejemplo, la valentía guerrera), sino todas, porque todas son necesarias a la vida del Estado. Por esto las leyes deben tender a la educación de los ciudadanos, entendiéndolo por educación "el encaminar al hombre ya desde sus tiernos años a la virtud, haciéndolo amar y desear convertirse en ciudadano perfecto que sabe mandar y obedecer según justicia"²⁵.

En *Las leyes*, como ya hemos ido viendo, Platón advierte que la única alternativa al conocimiento se encuentra en la ley; sin embargo, en las últimas páginas pone de relieve una vez más la necesidad de conocimiento por parte de su "Consejo Nocturno", a cuyo cargo están las leyes. La inclusión de este *Consejo Nocturno*, que tantas y tan variadas interpretaciones ha suscitado, hace concluir *Las leyes* con una nota desacorde con la finalidad que había estado siguiendo

"Pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivos, somos marionetas de los dioses, fabricados ya para juguetes de ellos, ya con algún fin serio, pues esto último, en efecto, no lo conocemos: lo que sabemos es que esas afecciones, a manera de unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran, siendo opuestas entre sí acciones opuestas en la línea divisoria de la *virtud* y la maldad. Porque, como declara nuestro argumento, hay una de esas fuerzas que tiran de nosotros a la que todo hombre debe seguir siempre y no abandonar nunca, contrarrestando así los tirones de las otras cuerdas: es el hilo conductor, de oro y sagrado, del *cálculo*, denominado la ley pública del Estado; y en tanto que las otras cuerdas son duras y aceradas y de todas formas y apariencias posibles, ésta es flexible y uniforme, ya que es de oro. Tenemos que cooperar siempre con ese excelentísimo hilo conductor de la ley; porque como el cálculo es excelente, pero suave y no violento, su hilo conductor necesita ayudas para asegurar que lo que en nosotros hay de áureo venza a lo demás" (PLATÓN, *Las leyes* 644 d - 645 a).

23. En consecuencia, el Estado de *Las leyes* se basa en la templanza o moderación como principal virtud y trata de conseguir la armonía fomentando el espíritu de obediencia a la ley: la suprema virtud en tal Estado es la templanza o dominio de sí, lo que significa una disposición de ánimo favorable a la sumisión a la ley o un espíritu de respeto hacia las instituciones del Estado y una buena voluntad para someterse a sus poderes legítimos.

24. La persuasión y la explicación racional y convincente de las leyes constituye uno de los principales deberes del legislador y gobernante. Por lo tanto, la ley debe conservar su función educativa; no sólo debe mandar, sino también convencer y persuadir de la propia bondad y necesidad, y para ello cada ley debe tener un preámbulo didáctico, semejante al que se antepone a la música y al canto. La ley no sólo debe conservar el orden armónico, sino que también debe instruir y para ello obrará con persuasión.

25. PLATÓN, *Las leyes* 643 e. Platón funda toda su legislación sobre los más altos valores morales, ya que la verdadera política es, después de todo, un método de educación moral. Así, el conjunto de las normas de acción política y social que llamamos Derecho se sitúa, para Platón, en la prolongación de su teoría de los valores, confirmando de este modo un carácter sistemático a su legislación gracias a la moral (Cf. VANHOUTTE, M., *La philosophie politique de Platon dans les "Lois"*, Inst. Sup. Philosophie, Louvain, 1954, p. 459).

Platón en este diálogo y con el Estado de acuerdo con aquella diseñado. Esta nueva institución (que recibe su nombre del hecho de que celebraba sus sesiones muy de madrugada) no sólo no se articula en modo alguno con las demás instituciones del Estado, sino que contradice también la finalidad de planear un Estado en el que la norma jurídica es suprema²⁶.

Como conclusión podemos decir que, si bien no se identifica con él plenamente, este Consejo Nocturno ocupa el lugar del filósofo-rey de la *República*. Y ello, de alguna manera, viene a confirmar nuestra tesis acerca de la primacía sobre la ley otorgada por Platón al conocimiento, y su no abandonada pretensión de un Estado ideal presidido por la virtud.

Si en la *República* Platón se había propuesto describir la comunidad humana más real, en su dimensión intemporal y en consonancia con la idea; *Las leyes*, por su parte, señalan el mayor grado posible de aproximación de una colectividad histórica al paradigma de la idea. Así pues, atendiendo a las intenciones primordiales del autor, el esquema de *Las leyes* es paralelo al de la *República*: En unas condiciones más cercanas de lo real, siempre se trata de realizar la justicia y las demás virtudes. Por consiguiente, si penetramos los diferentes propósitos de ambos diálogos no encontramos discrepancia fundamental alguna entre la *República* y *Las leyes*, sino que el espíritu de ambas obras es esencialmente el mismo. Así, aunque Platón se presenta de modo más flexible y menos radical en *Las leyes*, el menor radicalismo en los procedimientos o método no anula el radicalismo del fin, que en *Las leyes* es, por lo menos, tan puro y radiante como en la *República*.

El camino que Platón ha recorrido desde los primeros diálogos hasta su última especulación de *Las leyes* ha sido muy largo. En su curso se han ido sumando desilusiones que como hombre ha encontrado en las tentativas de realizar su ideal político, así como problemas que han ido germinando unos de otros en una investigación que no ha querido reconocer etapas o paradas definitivas. Sin embargo, Platón se mantuvo siempre fiel a la aspiración de una vida propiamente humana, esto es, virtuosa y a la vez feliz.

Muchos aspectos de la *República* de Platón podrán ser irrealizables en la práctica, o indeseables si tuviesen realización posible, pero su pensamiento capital es la concepción del Estado como posibilitador y promotor de la vida digna del hombre, como cooperador a que éste alcance su fin temporal, su bienestar. Platón nos ofrece, pues, una sociedad a la vez jerarquizada y unificada; y, en el

26. El Consejo Nocturno está compuesto por los diez más ancianos de los treinta y siete guardianes, el ministro y los exministros de educación y otros diez ciudadanos, elegidos por votación, cuya edad estará comprendida entre los treinta y los cuarenta años. Serán hombres versados en la dialéctica y ejercitados también en las matemáticas y en la astronomía, a fin de que puedan ser firmes sus convicciones respecto al obrar de la divinidad en el mundo. En consecuencia se supone que poseen el conocimiento necesario para la salvación del Estado, y su autoridad reposa en su sabiduría y virtud. Esta institución debe funcionar como la inteligencia y los órganos sensitivos de la comunidad. Sus funciones políticas no están muy definidas, pero sus obligaciones parecen ser las de comprender los principios en los que se basa la comunidad con más amplitud que los guardianes de las leyes ordinarios. Así pues, este Consejo está enteramente más allá de la ley y, sin embargo, se le da poder de controlar y dirigir las instituciones jurídicas del Estado, ya que considera que este Consejo Nocturno será "la salvaguardia de nuestro gobierno y de nuestras leyes"(PLATÓN, *Las leyes* 960 e).

fondo, esta doble exigencia explica toda la construcción platónica. Sus esfuerzos tienden, en esencia, a realizar un Estado que forme una unidad política y moral. Por consiguiente, la creencia en una pauta moral objetiva e inmutable destinada a regir tanto la vida pública como la privada se remonta a Platón (y con él a su maestro Sócrates).

La intención de Platón no es la de hacer del Estado un fin en sí mismo, ni subordinar el hombre a la ciudad, sino, por el contrario, hacer que la ciudad sirva de instrumento a la perfección moral del individuo. Y esa concepción acerca de que el gobierno debe fundarse en la ética y en la razón es, precisamente, la idea esencial y perdurable del platonismo que ha prevalecido a través de todos los tiempos.

3.2. *El realismo de Maquiavelo*

En verdad Nicolás Maquiavelo (1469-1527) ha tenido un renombre extraordinario en el que se han mezclado los más admirables elogios con los más denigrantes juicios. La lectura de sus escritos ha provocado, a través de más de cuatro siglos, una polémica que, lejos de cesar, crece con el avance de la Ciencia Política y con la importancia que tiene en nuestros días el juego que encierra el ejercicio del poder.

El pensamiento maduro de Maquiavelo, el que con mayor o menor fidelidad al pensamiento del autor incide poderosísimamente en la vida europea posterior, es el expuesto en 1513 en *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*²⁷ (la redacción de esta última obra se prolonga en los años inmediatamente posteriores)²⁸. Pero cuando estas dos obras fueron publicadas en 1531 y 1532 lo que de hecho nació fue el mito de Maquiavelo y del maquiavelismo²⁹.

En primer lugar, se debe constatar que se considera que la ciencia política moderna comienza con el florentino Nicolás Maquiavelo³⁰. La ciencia política moderna no es una continuación de la *Política* de Aristóteles, ni de las glosas de sus comentadores, sino un nuevo producto intelectual, cuya fuente es la observación de los hechos vividos y de las instituciones políticas vigentes. Maquiavelo, político y humanista a la vez, construyó la ciencia política con los materiales

27. "Discurso" debe entenderse aquí en su sentido etimológico de "consideraciones", "reflexiones", "análisis".

28. Maquiavelo es un personaje complejo cuyo pensamiento no se puede abordar de un modo puntual, definitivo e instantáneo. De hecho, no se puede comprender plenamente su pensamiento si no se relaciona con la crítica situación histórica que le tocó vivir y con la inserción de la política y de la teoría en los avatares de su vida. El Maquiavelo literato y pensador toma una opción clara en el marco de la cultura florentina y de la crisis político-religiosa con que esa cultura estaba vinculada. Su praxis política y la elaboración de su pensamiento político no es independiente de todo ello, sino expresión del movimiento global de su personalidad en el medio total en que se desenvuelve. Cf. GRANADA, M.A., *Maquiavelo*, Barcelona, Barcanova, 1981.

29. Cf. CONDE, F.J., "El saber político en Maquiavelo", en *Revista de Occidente*, Madrid, 1976, p. 129.

30. Sobre esta cuestión véase el artículo de M. OLIVIERI: "La tecnica politica nel Principe de Niccolò Machiavelli", en *Filosofía*, fasc. IV, (1969), pp. 565-578. L. Gautier-Vignal no comparte esta opinión, pues considera que no existe ciencia política en Maquiavelo (Cf. GAUTIER-VIGNAL, L., *Maquiavelo*, México, F.C.E., 1971, p. 98).

que le suministraron la observación del presente y el estudio del pasado³¹. Por la experiencia personal y por el testimonio de los historiadores se dio cuenta de que el hecho político, objeto de la ciencia política, es un hecho humano de poder. El hecho político para él no es otra cosa que la lucha por el Poder, la relación entre gobernantes y gobernados, la organización de los asuntos públicos y la dirección del Estado. El *Poder* y el *Estado*, como la máxima expresión del Poder, son el tema de la nueva ciencia política iniciada por Maquiavelo. En nuestro autor hay una conciencia clara y vidente del objeto y método de la ciencia política. Así, mientras la filosofía política se empeña en gran parte en el estudio del Estado y del comportamiento político tales como deben ser o se imaginan los filósofos, la ciencia política los estudia tal y como son³².

Más que ningún otro pensador político fue Maquiavelo el creador del significado que se ha atribuido al estado en el pensamiento político moderno. Considera que la única base del Estado, del poder político, es la fuerza y el consentimiento organizado. Describe el funcionamiento efectivo de las instituciones políticas y en este sentido *El Príncipe* es una larga revelación de los mecanismos reales del poder. Incluso la propia palabra *estado*, empleada para designar al cuerpo político soberano, parece haberse difundido en los idiomas modernos en gran parte debido a sus escritos³³. La doctrina del poder de Maquiavelo alcanzó en la estructura del Estado Moderno su concreción plena y total. Nace, con ello, la teoría del Estado.

Maquiavelo plantea la visión del Estado como suprema construcción de la inteligencia y virtud humanas, como una estructura viva generadora de orden (la única vía para el orden), porque él es en sí mismo el "orden". Para él, el Estado no era un medio, sino un fin en sí mismo cuya meta principal era conservarse. La existencia y seguridad del Estado debían estar por encima de las acciones privadas de los individuos. De ahí que, el bienestar público y las necesidades del Estado, debían anteponerse al desenvolvimiento autónomo de la personalidad. Lo original y novedoso de su pensamiento político se manifiesta principalmente en su manera de concebir la estructura del Estado, que es ante todo una estructura de poder³⁴.

La frase "*Ragion di Stato*" no la forjó Maquiavelo, pero conoció su contenido y vivió y experimentó su problema. Él es quien, subvertiendo el rango de los valores, puso los fines del Estado por encima de todos los demás, incluso de los valores éticos y religiosos³⁵. En él la noción del Estado se seculariza, se libera de la envoltura teológica y encuentra en sí misma su propia justificación. De aquí a la "razón de Estado" no hay más que un paso, que pronto se da.

31. Maquiavelo reconoce expresamente dos fuentes de su conocimiento de la política: La primera es la experiencia de los asuntos públicos, y la segunda el estudio de la historia de la antigüedad. Cf. MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Dedicatoria a Lorenzo de Medici.

32. Cf. MANTILLA PINEDA, B., "Maquiavelo o el iniciador de la ciencia política moderna", en *Revista de Estudios Políticos*, n° 151, pp. 5-21.

33. Cf. SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, Madrid, F.C.E., 1987 (16ª reimpr.), p. 263.

34. Cf. MANTILLA PINEDA, B., "Maquiavelo o el iniciador de la ciencia política moderna", op. cit., p. 11.

35. Cf. GAUTIER-VIGNAL, L., *Maquiavelo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 104-111.

Maquiavelo desarrolla los principios de una política rigurosamente "realista" sobre la base de la "verdad real de la cosa", partiendo de lo que las cosas son y han sido y serán siempre (no de lo que deberían ser), pues la política debe basarse en que los hombres (su naturaleza y sus pasiones) son inevitablemente malos, inconstantes, volubles, ingratos, desleales. Un príncipe (el Estado) debe basarse en la ley por un lado, y la astucia y la fuerza por otro. Es decir, "a un príncipe le es necesario saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos"³⁶. El príncipe debe actuar a partir de estos principios sobre la base de la autonomía porque lo impone necesariamente la naturaleza de las cosas y su movimiento: debe disfrazar (*colorire*) sus a primera vista injustas, inmorales e irreligiosas acciones porque la política para la generalidad es el reino de las "apariencias", ya que "todos ven lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres"³⁷. Se ha de ser consciente de que es inevitable "pecar" a veces para conservar el Estado y la libertad "porque si se considera todo como es debido se encontrará alguna cosa que parecerá virtud, pero si se la sigue traería consigo su ruina, y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo"³⁸. En nombre de las nuevas exigencias esgrime el arma del realismo y no se deja encerrar en la ética tradicional. Es la autonomía de la política, su independencia de la moral o también la constitución de una moral política³⁹.

La concepción maquiaveliana de la ética y de la política no es fruto de un pensamiento puntual y concreto, sino resultado de una progresiva elaboración teórica. De hecho, éste es uno de los temas más discutidos acerca de Maquiavelo: los choques que se suscitan entre la moral y la actividad de un político que pretende ser eficaz. El dilema que queda planteado es el de una política sujeta a la moral, pero condenada al fracaso, o bien una política eficaz pero inmoral. En torno a este tema se han producido las mayores discrepancias acerca de la obra de Maquiavelo, calificándola algunos, como Sabine o Cassirer⁴⁰, no de inmoral sino de amoral; o bien condenándola otros por francamente inmoral. Acerca de esta cuestión también se ha hablado de un "doble patrón de moralidad" y de la autonomía de la política respecto a la ética⁴¹. Maquiavelo es famoso por su actitud de indiferencia hacia la moralidad o inmoralidad de los medios empleados por el gobernante en la realización de sus fines políticos, que consisten en la conservación y aumento del poder. De hecho, lo que hace Maquiavelo es transfigurar la realidad y valorarla según los principios de su doctrina política, o sea, según su propia concepción del Estado.

36. MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XVIII.

37. *Ibid.*

38. MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XV.

39. Maquiavelo no desarrolla teóricamente estos puntos, simplemente se les ve funcionar en su reflexión.

40. Cf. SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, op. cit., pp. 255-264 *passim*.

41. Cf. TOMAR, F., "La concepción de la ética y de la política en Nicolás Maquiavelo", en *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Actas de las Jornadas de la S.I.T.A., vol. II, Barcelona, Ed. Balmes, 1993, pp. 857-877.

En *El Príncipe* menciona buenas cualidades como mantener la fidelidad y mostrar integridad, y observa luego que "no es necesario que un príncipe tenga todas las buenas cualidades que ha enumerado, pero es muy necesario que parezca que las tenga"⁴²: Si el príncipe posee y practica invariablemente esas buenas cualidades, estas resultan nocivas, mientras que la apariencia de poseerlas es útil. Es necesario que el Príncipe sepa encubrir este procedimiento artificioso, y sea hábil en disimular y fingir⁴³. "Como los hombres son simples, y se sujetan a la necesidad en tal alto grado, el que engaña con arte, halla siempre gente que se deja engañar"⁴⁴. Para Maquiavelo, la virtud en política debía tener un alcance utilitario y práctico. No era preciso que el príncipe fuera virtuoso, lo importante era que lo pareciese, o dejara de serlo si era un impedimento para realizar los fines del Estado.

Por consiguiente, es bueno parecer ser clemente, fiel, humano, religioso y recto, y también es bueno serlo en realidad, pero al mismo tiempo el príncipe debería estar de tal manera dispuesto que supiese obrar de modo contrario cuando las circunstancias lo requiriesen. Esto es así porque en las acciones de todos los hombres, y especialmente en las de los príncipes, los resultados son lo que cuenta, y es por ellos por los que el pueblo juzga. Si el príncipe tiene buen éxito en establecer y mantener su autoridad, los medios que emplee serán siempre calificados de honorables y serán aprobados por todos. "Cada cual ve lo que el príncipe parece ser, pero pocos son los que comprenden lo que es realmente, y estos pocos no se atreven a contradecir la opinión del vulgo, que es lo que más abunda en las sociedades"⁴⁵.

Concibe la política como una ciencia cuya base es la identidad de la naturaleza humana, que siempre se comporta igual, responde a los mismos estímulos de forma parecida, y sufre una invencible tendencia a obrar mal a no ser que se le obligue a lo contrario. Maquiavelo considera que el hombre tiene una naturaleza y pasiones inmutables, permanentes, constantes. Su acción está determinada por la ambición (deseo de riquezas y de poder), la impaciencia, la envidia, la sed de venganza, la angustia de la seguridad, el deseo de novedad. En definitiva, el hombre tiende naturalmente al desorden y a la corrupción. Daba por supuesto que la naturaleza humana es fundamentalmente egoísta, e indicaba al príncipe dónde se encuentran sus intereses y cómo podría realizarlos. Como el arte de la política se funda en razones de "egoísmos", dedujo la conclusión de que la fortaleza del Estado no residía en la moralidad de su basamento institucional, sino en la fuerza y habilidad de los gobernantes. De este modo, la fuerza física entendida como coacción, la astucia y la habilidad, constituían para él las bases esenciales del engrandecimiento político.

Por tanto, para Maquiavelo la misma maldad ínsita en el hombre obliga al político a actuar partiendo del principio de que todos los hombres son "reos"⁴⁶,

42. MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XVIII.

43. "Es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador" (Ibid.).

44. MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XVIII.

45. Ibid.

46. Cf. MAQUIAVELO, N., *Discorsi* I, 3.

falsos, simuladores y disimuladores, lo que le obliga a él mismo a incurrir en acciones condenables desde el ámbito de la moral. Vemos pues, cómo su menosprecio de la moralidad residía en la creencia de la maldad natural del hombre. Considera que quien quiera fundar un Estado y hacer leyes apropiadas para su gobierno, debe suponer de antemano que todos los hombres son malos por naturaleza, y que no dejarán de mostrar esta depravación de su ánimo, cuantas veces se le ofrezca la oportunidad. Insiste especialmente en que el gobierno que quiera tener éxito debe aspirar ante todo a la seguridad de la propiedad y la vida, ya que éstos son los deseos más universales que hay en la naturaleza humana. También influían en su creencia el estado de corrupción que dominaba en la época a Italia. Entendía Maquiavelo por corrupción, primera y principalmente la decadencia de la moral privada y cívica, el progreso de la impiedad y de la violencia, de la holgazanería y de la ignorancia, el predominio de la mala voluntad, de la licencia y de la ambición; el olvido de la justicia, la deslealtad, la debilidad y la desunión. Por tanto, si bien postulaba el uso de medios inmorales por parte de los gobernantes para conseguir una finalidad, nunca dudó de que la corrupción moral de un pueblo hace imposible el buen gobierno.

Maquiavelo presenta, pues, un ejemplo extremo de la doctrina de un doble patrón de moralidad: el doble patrón de conducta para el estadista y para el ciudadano privado constituye la nota principal del llamado "maquiavelismo". Se debería distinguir, entonces, entre unas normas para aplicar al gobernante que encarna la voluntad del Estado, y otras para juzgar los actos de los sencillos ciudadanos: se juzga al primero por el éxito conseguido en el mantenimiento y aumento de su poder; y a los segundos por el vigor que su conducta da al grupo social.

El planteamiento maquiaveliano del realismo inevitable al legislador no oculta la dolorosa conciencia, no cancelada ni superada, de la tensión y escisión entre ética y política. De esta manera, el destinado a establecer el orden, a canalizar las pasiones y organizar la convivencia, se ve abocado y legitimado a la violencia, al fraude, a la extorsión. El propio Maquiavelo lo sabe y es consciente de esta tensión, de la inmoralidad de la política, pero considera que no hay remedio posible. Ya no se condena que el empleo de medios malos entrañe una violación de la moral, sino que se encuentra justa la violación misma por razón de la necesidad: junto al bien, el mal aparece como un medio necesario para consolidar el bien. Se trata de la utilidad frente a la moralidad: "el fin justifica los medios", y el fin es el Estado. Lo único que cuenta es el éxito o buena culminación de las actividades emprendidas, el triunfo⁴⁷.

Las virtudes "buenas" (los valores morales) son las consideradas como *buenas* por la opinión común, la cual es mudable e hipócrita: si el príncipe vence nadie le reprochará el no poseerlas o el no haberlas respetado. Por consiguiente, virtudes y vicios no son vistos desde el punto de vista moral, sino desde el político y del triunfo: si una virtud impele a perder el Estado, conviene abandonarla; y si un vicio lleva a robustecerlo o salvarlo, conviene practicarlo. La

47. "Aquellos que vencen, que venzan de cualquier modo, mas sin avergonzarse nunca"(MAQUIAVELO, N., *Istorie Fiorentine*, III, 13).

virtud (*virtù*), en cuanto capacidad del príncipe que le posibilita mantener el Estado (aun cuando sea incurriendo, de ser preciso, en los mayores males morales) está por encima de la virtud en cuanto bien moral, pudiendo instrumentalizarla y hasta negarla, anteponiendo los fines del éxito del actuar. El único y auténtico vicio o defecto del príncipe no consiste en obrar el mal moral, si es necesario, sino en la ausencia de la capacidad conducente al mejor éxito de su actuar. Así pues, no existe ningún bien que sea bien y ningún mal que sea mal, ya que mientras es bueno lo que hace prosperar al Estado y mantiene al príncipe en el poder (aunque sea entre males morales), es malo en cambio todo lo que le perjudica, aunque sea entre bienes morales. Comprobamos, por tanto, cómo la autonomía o separación que establece Maquiavelo entre ética y política le lleva a concebir el factor moral como una fuerza que un político inteligente puede utilizar en provecho del Estado e incluso crear en interés de éste, y ello invierte por completo el orden normal de valores.

De este modo el concepto de justicia queda totalmente transformado: se le ha vaciado de su originario y verdadero contenido moral. Así, pasa a ser *justo* lo que dicta la ley (con independencia de su moralidad), lo útil o provechoso en un momento dado. La indiferencia ante el bien y el mal es considerada como una norma, no de la moral, pero sí de la política entre los hombres. Por lo tanto, a Maquiavelo se remonta no sólo la reconocida inmoralidad que se da en muchos de los políticos, sino también la responsabilidad de la doctrina que hace de la inmoralidad una ley fundamental de la política. Carga con la responsabilidad, ante la Historia, de haber reconocido, proclamado y explicado la inmoralidad como norma imperante en la política⁴⁸. Esta inmoralidad consiste en haber tomado como "buena Política", es decir, como una Política que satisface su verdadero objetivo y se adapta a su verdadera naturaleza, a una Política que, en su esencia, no es moral⁴⁹. Bajo esta concepción latía una subestimación de la naturaleza intrínseca del hombre: no le interesaba en su análisis el hombre interior, singular, subjetivo, sino el hombre general, sujeto al conflicto de intereses que determina la vida en sociedad. Partía, pues, de una concepción pesimista de la naturaleza humana.

4. *¡Conócete a ti mismo!*

Tal y como acabamos de comprobar, en la base o fundamento de los desarrollos teóricos de Platón y Maquiavelo encontramos una determinada concepción del hombre, que es radicalmente diferente en ambos pensadores. Evidentemente, toda concepción de la política, y también de sus relaciones con la ética, se fundamenta en una determinada antropología: depende de la concepción que

48. A pesar de todo, debemos ver a Maquiavelo como la expresión necesaria de su tiempo, como un hombre estrechamente ligado a las condiciones y exigencias de su época (Cf. FLORENNE, Y., "Machiavel ou l'homme qui a fait son temps", en *Preuves*, (1962)132, p. 46). Por otra parte, si olvidamos sus elaboraciones teóricas y nos centramos en su propia vida, podemos comprobar que, en realidad, no hubo nadie menos *maquiavélico* ni peor discípulo de sus enseñanzas que el propio Maquiavelo.

49. Sobre la independencia o autonomía de la política respecto a la moral véase: SASSO, G., *Niccolò Machiavelli, storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, col. di Teste e di studi, Bologna, 1980, pp. 419-432; ZANINI, A., "Machiavelli, l'etico contro il politico", en *Belfagor* (1984) 1.

se tenga de lo humano⁵⁰. Ahora bien, el problema de fondo radica en que "la concepción que se tenga de lo humano" no siempre responde a su naturaleza o esencia objetiva. No debemos confundir la naturaleza del hombre con el concepto o idea que se tenga de él. Por otra parte, tampoco debemos caer en el error de considerar que únicamente es "realista" aquello que procede de lo fáctico o fenomenológico, sino que lo auténticamente real se identifica o deriva de lo esencial.

"¿Quién es el hombre?": esa es la pregunta básica y radical. Y esa debe ser la primera tarea del hombre: "conocerse a sí mismo". El auténtico conocimiento del hombre no puede proceder de su fragmentación, sino que debe reconocer y relacionar equilibradamente las vertientes cognoscitiva, tendencial y afectiva en las que se expresa su materialidad y espiritualidad. El hombre es una realidad compleja, pues no es un simple cuerpo entre los cuerpos, sino un viviente singular, un microcosmos que reúne en sí todos los grados del ser y no es sólo un individuo de una especie, sino una persona abierta al infinito, única e irreplicable. Por consiguiente, aunque el hombre forma parte de la naturaleza, la supera: no sólo se manifiesta como un microcosmos con todas las cualidades de la materia y de los seres vivos, sino también con la extraña capacidad de conocer el mundo que le rodea y conocerse a sí mismo. La exterioridad biológica del hombre encierra una interioridad que, probablemente, no pueda ser conceptualmente abarcada y, por consiguiente, íntegramente comunicada. Pero esa debe ser la primera tarea del hombre: "conocerse a sí mismo", tal y como postulaba el oráculo de Delfos e insistía siglos más tarde san Agustín, reivindicando la connatural capacidad de trascendencia del hombre: "Entra en ti mismo, trasciéndete"⁵¹, puesto que "en el hombre interior habita la verdad"⁵².

La actitud de sincera humildad y apertura que, en su apasionada búsqueda de la verdad, intenta encontrar en el patrimonio espiritual de la humanidad una verdad esencial y común, tiene no sólo su horizonte, sino también su punto de partida, en el marco de la *autoconciencia personal*. El "conócete a ti mismo" tiene un doble aspecto o significación: determina un punto de partida metodológico y es, al mismo tiempo, la meta cognoscitiva a alcanzar. Metodológicamente, expresa una llamada hacia la interioridad que está presente en la tradición filosófica occidental y oriental. Así, por ejemplo, la encontramos en los griegos, Sócrates y Aristóteles⁵³. También en Plotino, quien define la esencia del hombre a partir de su interioridad⁵⁴. Posteriormente, san Agustín construye su filosofía sobre el acto de reflexión del alma sobre sí misma y el mundo interior. Tomás de Aquino también reflexiona sobre esta capacidad del hombre, que él denomina "reditio completa" sobre sí mismo⁵⁵.

50. También la economía tiene una fundamentación antropológica. En realidad, toda actividad o reflexión humana se fundamenta, explícita o implícitamente, confesada o secretamente, en una determinada concepción del hombre.

51. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 10.

52. "Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum" (SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 39,72).

53. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 7, 1072, b20.

54. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9.

55. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, I, 9.

Quizás, por todo ello, quien va en busca de la espiritualidad pronto descubre que no está explorando algo de "allí arriba", sino más bien el más allá existente en el interior. El auténtico significado del "conócete a ti mismo" es el punto de partida y también la clave para la comprensión más profunda del hombre y su relación con el mundo y con Dios. Por consiguiente, dicha llamada hacia la interioridad no implica que, en el nivel cognoscitivo, el hombre quede encerrado en su propia inmanencia sino que, por el contrario, es la vía de acceso a la trascendencia.

Siguiendo la llamada hacia la interioridad y en el autoconocimiento, descubrimos que es connatural a la esencia humana una intuición de la propia plenitud personal, que impulsa y acompaña a la inteligencia y a la voluntad hacia sus respectivos fines u objetos: Ese, en ocasiones, denominado "corazón"⁵⁶ (que se identifica con el "alma", "espíritu" o "yo") es el lugar donde habita la Verdad y el Bien. Así, en el orden del obrar humano es la sede de esos principios morales naturales que se manifiestan en la conciencia, a pesar de que nuestra voluntad, haciendo un mal uso de su libertad, pueda ignorar sus dictámenes y nuestra razón aducir un sinfín de autojustificaciones. Es la sede de la pasión, entendida como motor que impulsa a la acción y nos lleva a querer conocer y a querer amar. Y también es el lugar de la esperanza y de la fe⁵⁷.

5. *Un lugar para la esperanza*

Quizás pensemos que esta idea de un siglo ético, en el que el hombre obrará éticamente de acuerdo con su naturaleza, haciendo del mundo un marco más humano y justo, son sólo palabras: ¿atractivas?, sí; ¿cargadas de buenas intenciones?, también; pero al mismo tiempo totalmente alejadas de la realidad, idealistas y "utópicas" (en su inadecuada acepción de "quiméricas" e "ilusorias"), cuando no "ílusas". De hecho, un paseo por nuestras ciudades observando la cotidiana indiferencia en que se desarrolla nuestra vida, o las noticias de un diario de una cadena cualquiera, constituyen una dosis de "realidad" suficiente como para plantearnos si, efectivamente, resulta razonable seguir manteniendo la esperanza de un mundo mejor, de una humanidad más ética y justa.

56. "El corazón es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo «me adentro»). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que, a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992, p. 556, n. 2563).

57. La fe es un don. Un don es algo que se da sin buscar retribución alguna, pues el concepto de don entraña la gratuidad de la entrega, y la razón de toda gratuidad es el amor. Ahora bien, el concepto de don no tiene explícita ni implícitamente un carácter discriminatorio o selectivo: no es algo que a unos se dé y a otros se niegue. Podríamos decir que la fe es un don que Dios, con su infinito Amor, otorga a todos y cada uno de los hombres. Sólo hace falta que cada hombre actualice libremente ese don de la fe, y para ello simplemente debe mirar dentro de sí, en su alma o yo interior, en ese que es su nivel más profundo y elevado, y descubrir esa luz que le revela a Aquel con el que, sin saberlo, siempre ha estado unido. Ese es el sentido y cumplimiento de la religión: "religar", volver a unir, unir nuevamente algo que estaba unido y se separó. Y, probablemente, sea ese también el sentido de las palabras de Jesucristo: "El Reino está dentro de ti" (Lc 17, 20-21).

Ya hemos comentado que no existe una verdadera dicotomía entre utopía y realidad, ya que utópico no es sinónimo de fantástico o quimérico, sino simplemente aquello que todavía no se realiza en ningún lugar; mientras que el "ser" de la realidad (lo que acontece o sucede) no siempre se corresponde con su naturaleza objetiva o auténtico y legítimo "deber ser". En lo que se refiere a la esperanza, Samuel Johnson afirmaba que: "Los vuelos naturales de la mente humana no la mueven de placer en placer, sino de esperanza en esperanza". Por su parte, un autor por el que siento una especial predilección, Jaime Bofill, escribió que "donde la razón no concluye, la esperanza espera. Más: la esperanza salta por encima, no sólo de la carencia de razones, sino de razones que eventualmente se le opongan, acusándola de temeridad o de locura. La esperanza espera contra toda esperanza: es la respuesta de la fidelidad a la fidelidad"⁵⁸.

En infinidad de ocasiones hemos oído y leído que "las ideas mueven el mundo". Pero lo cierto es que las ideas son estáticas, impasibles, no mueven nada en absoluto. Si las ideas mueven el mundo es porque son ejecutadas por personas movidas, impulsadas por una pasión que ha llevado a su voluntad a querer ponerlas en práctica. Mucho se ha insistido, haciendo alusión a la propia etimología, sobre el carácter pasivo de la "pasión". Así, la pasión sería algo que acontece o sucede, que se sufre o padece. Pero igual o más importante es el carácter activo de la pasión: la pasión como "motor que impulsa a la acción". Y, en este sentido, la esperanza es la más humana y activa de las pasiones, en su calidad de condición y esfuerzo que antes habíamos señalado.

Llegados a este punto, no puedo evitar plantear la relación entre esperanza y utopía, y preguntar si ¿caso no es la utopía el lugar de la esperanza?. Ciertamente, la utopía es el lugar de la esperanza. Pero, al mismo tiempo, la esperanza es el lugar de la utopía. En realidad, no hay utopía sin esperanza, ni esperanza sin utopía. Esa utopía que hemos caracterizado como "el rostro más puro y verdadero de la auténtica realidad" es la razón de nuestra esperanza y, al mismo tiempo, la esperanza es como las alas de nuestro espíritu que hacen volar a nuestra mente hasta la utopía.

La clave de esa esperanza, la vía que permite recorrer el camino entre nuestra realidad y la utopía, no es otra que la educación. La educación es la llave que abre las puertas de esa utopía, la que lleva a descubrir el auténtico "deber ser" que se esconde bajo las cosas y que permite devolverle a la realidad su auténtico rostro, ese rostro humano que constituye la plasmación y expresión de toda utopía. Se debe educar "en la libertad" y "para la libertad". Esa es la auténtica educación, y sólo se puede lograr dentro de las coordenadas de los valores universales de la justicia, de la libertad, del amor y de la igualdad; es decir, desde la base de la verdad esencial del ser humano como fundamento del aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a ser y aprender a convivir.

Frente al pesimismo maquiaveliano, la realidad de nuestra naturaleza nos asoma al idealismo platónico y a su utópica esperanza o esperanzada utopía.

58. BOFILL, J., "Esperança i tradició". Recogido en VV.AA., *Homenatge a Jaume Bofill*, Barcelona, Edit. R. Aliet, 1985, p. 244.

De la tarea educativa depende esa auténtica revolución humana que constituye nuestra utopía. Así, entre la actual realidad y la humana utopía debemos levantar la sólida escala de una auténtica educación, construida con materiales esencialmente humanos y esculpida, peldaño a peldaño, en la mente y en el corazón de los hombres.

DRA. FRANCISCA TOMAR
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)