1.2. Realisme polític versus idealisme polític. Utopisme.

En filosofia política podem trobar el que podríem dir dues "actituds" o "perspectives": la perspectiva de l'**idealista polític**" i la perspectiva del **realista polític**. Són actituds o perspectives, però també podríem dir-ne "caràcter" perquè es tracta d'una manera —no és ni un mètode ni una selecció temàtica— d'enfocar en general l'estudi i la comprensió de les qüestions polítiques que finalment acaba donant una aparença, un caire diferenciat, a la teoria.

Bernard **Williams** ens dóna un primer criteri general per a diferenciar l'un de l'altre. L'idealisme polític, que ell anomena, justament "moralisme polític", seria aquella forma de concebre i d'elaborar teories polítiques que posen per davant d'allò polític l'exigència moral (per exemple, per ell, tant l'utilitarisme com la teoria rawlsiana són exemples de moralisme polític). En canvi el realisme polític, en paraules de Williams, concediria "una més gran autonomia al pensament distintivament polític" (Williams, 3).

Plantejat en aquests termes la divisió entre idealistes i realistes polítics es planteja sobretot en termes de la dicotomia ètica/política. Seria, si voleu, una forma general d'expressar una posició respecte a aquesta dicotomia. Tanmateix, és possible que allò que expressi la divisió idealisme/realisme sigui una divisió més profunda pel que fa a l'estil de pensar la política. Carl **Schmitt** possiblement l'encerti quan, per explicar la divisió de fons entre les teories polítiques, remet a una "fe antropològica".

> Es podria sotmetre a examen l'antropologia subjacent a totes les teories polítiques i de l'Estat, i classificar-les en funció del fet que conscientment o inconscientment parteixin d'un home «bo per naturalesa» o d'un home «dolent per naturalesa» (Schmitt, 87).

Vegem amb una mica més de detall la caracterització que podríem fer de l'idealisme i el realisme polític. Cal dir, d'entrada, però, que són caracteritzacions de "tipus ideals" en el sentit weberià gairebé: constitueixen categories que ajuden a comprendre la realitat però que no es poden pressuposar reals amb tots els seus aspectes.

1.2.1 L'idealisme polític

L'idealisme polític sol creure que l'home és bo per naturalesa. "Bo" (o "dolent"), aquí, no cal entendre-ho en sentit moral. "Bo" significa sobretot que l'home és un ésser que no és perillós o problemàtic en el sentit que no és conflictiu. És a dir, que l'home pot arribar a viure tranquil·lament en societat en virtut de la seva pròpia naturalesa. En aquest sentit, per a l'idealista polític, l'home és un "zoon politikon", un animal cívic. Ara , això no vol dir que l'home mostri la seva naturalesa cívica ja d'entrada. De fet, l'idealista polític sol considerar que per una raó o altra l'home encara no ha pogut manifestar completament la seva naturalesa bona. La política ha de procurar que —o és l'art pel qual— aflori finalment la naturalesa bona de l'home. La política es proposa perfeccionar la naturalesa humana —o millor dit, procurar la manifestació de l'autèntica naturalesa humana. (L'explicació d'aquest fenomen –de per què l'home no és cívic de bon començament, si ho és per naturalesa- sol marcar un criteri de

diferenciació a l'interior de l'idealisme: per exemple, un filòsof polític creient dirà que es deu al pecat original; un de no creient pot dir que es deu a la por a la llibertat, per exemple; o a la manipulació interessada d'un grup social concret, etc).

A partir d'aquí podríem anar desgranant moltes de les característiques de l'idealisme polític. Per exemple, que tendeixi a veure en el *rei-filòsof* o el rei savi el millor model de governant. Com que el que compta finalment és l'aflorament de la naturalesa bona de l'home, el governant ha de ser en primer lloc algú que conegui la naturalesa bona de l'home. El governant ha de *conèixer* millor la naturalesa humana que la resta de ciutadans a fi de guiar-los en el camí del perfeccionament personal. El rei-filòsof sap que la naturalesa autèntica —la més real, pròpiament— no s'acaba de manifestar clarament en la realitat i que cal bregar per fer-la aflorar. (Cf. "l'onada més gran", *La República*, V, 473d)

En aquest sentit, podem dir que l'idealista polític *no es resigna a la forma de ser del món*, ni a la forma de comportar-se dels humans. El món i els humans són injustos, cruels i malvats, si ens hem de quedar amb les aparences. Cal actuar des de l'Estat a fi de canviar radicalment aquesta situació. Per això sol tenir molta confiança en *l'educació* com una eina cabdal per a redreçar els homes, per a fer-los conèixer la veritat harmoniosa del món, i descobrir la seva naturalesa humana autèntica. D'aquesta manera, un cop la situació s'hagi redreçat gràcies a l'actuació educativa oportuna del governant, aleshores l'Estat deixarà de ser tan intervencionista i la vida pública fluirà pel seu propi curs de forma natural. L'home farà el bé a l'home i el món serà més habitable perquè gràcies a la cooperació entre tots –que tots percebran com a necessària- se superarà la situació *d'escassetat de recursos* que ara es pateix i el repartiment dels beneficis de la cooperació serà equitatiu.

Ara bé, el governant, segons l'idealista política, no solament ha de ser savi pel que fa a la naturalesa bona de l'home, sinó que també ha de ser *noble i desinteressat*. Sovint caldrà que se sacrifiqui personalment a fi de realitzar la *causa política* que persegueix tan apassionadament. Mentre no s'assoleixi l'estat social ideal, el polític haurà d'esforçar-se per superar les *temptacions* pròpies de la política.

1.2.2. El realisme polític

El realisme polític, en contrast amb l'idealisme polític, sol creure que l'home és "dolent per naturalesa". La política ha de servir per mitigar (no anul·lar, cosa impossible) els efectes d'aquesta maldat o, en tot cas, aprofitar-se'n per tal de fer la situació, en conjunt, més suportable. Igual que abans, la maldat natural de l'home no s'ha de veure necessàriament com a moral. El realisme polític no creu que la motivació principal de l'acció humana sigui fer el mal. En fa prou de creure que l'home busca satisfer els seus propis interessos. Si estiguessin sols, si no hi hagués cap control, cap mena de subjecció a un ordenament polític capaç de sancionar les conductes, els homes acabarien convertint-se en uns llops insociables i la societat es dissoldria. L'home no és un animal cívic, sinó un depredador.

El realista polític accepta el món “tal com és”, amb tota la seva irracionalitat i accepta el comportament humà tal com la història, la gran mestra, el descriu. Natural és tot allò que passa realment. D’aquí la descripció de l’home com a “dolent per naturalesa”. Perquè la història ens demostra que els homes són cruels, egoistes, interessats, violents i que difícilment han viscut mai en pau els uns amb els altres. Tanmateix, aquesta acceptació del món i de la història tampoc no s’ha d’entendre en un sentit moral. Pel realista polític, aquesta acceptació representa tan sols el pas previ, la predisposició necessària per tal de poder entendre la realitat. Un cop l’entengui, un cop conegui les lleis del comportament humà, aleshores podrà actuar en conseqüència. De fet, el realista polític tendeix a creure que la política hauria de quedar lliure de consideracions morals o religioses. La política és un àmbit autònom de l’activitat humana que obeeix a lleis pròpies i diferenciades. Ni l’ètica, ni la religió haurien d’immiscir-s’hi. Com més s’hi immisceixin, pitjor.

Per això, el governant, més que bo ha de ser intel·ligent, llest (recordeu les paraules de Kant a *La pau perpètua*, quan parla d’una república de dimonis). Ha de conèixer el funcionament real de la societat i dissenyar un sistema, un ordenament polític que alleugereixi al màxim els mals, la conflictivitat de la vida en comú. No ha de confiar tant en les persones com en el sistema mateix, especialment en les lleis i en la capacitat de dirigir la conducta col·lectiva mitjançant la força de la llei. L’imperatiu prioritari és el de l’eficàcia en l’assoliment d’aquest objectiu. En segon lloc, com a mínim, queden les consideracions sobre la bondat moral de la gestió política. Perquè l’objectiu consisteix bàsicament a mirar de preservar-se i no n’hi ha prou per a seguir viu de voler fer el bé. És més, de vegades un vol fer el bé i acaba fent el mal. Tothom sap que “l’infern és ple de bones intencions”.

Les temptacions del poder són inevitables. És natural, a més, que el polític sigui algú que també busca el seu benefici propi: el benefici de la fama, la glòria, l’orgull, etc. El que cal fer, doncs, perquè el polític no caigui en les temptacions del poder i perjudiqui l’interès general és millorar el sistema i les lleis. Si el sistema i les lleis funcionen bé, fins i tot en una societat de dimonis podria ser, paradoxalment, desitjable de viure-hi.

1.2.3. Exemples de realisme i d’idealisme polític

• Hom podria intentar de classificar els pensadors polítics en funció de la seva proximitat a la línia divisòria a l’idealisme o al realisme polític.

• En la història del pensament trobem alguns exemples clàssics de realisme i d’idealisme polític. **Pel que fa al realisme polític**:

a) Per començar, considereu els relats que ens fa **Tucídides**, a la *Història de la Guerra del Peloponès*. En multitud d’ocasions Tucídides fa observacions que inspiraran el realisme polític.

- Quan els ambaixadors atenesos parlen davant dels Lacedemonis per tal de replicar les acusacions i l'animadversió dels corintis.

> "En aquest sentit, nosaltres no hem fet res d'extraordinari ni fora del comportament humà, si acceptem un imperi que se'ns lliura i que el deixem anar obligats pels tres motius més importants: l'honor, el temor i la utilitat; no som tampoc els iniciadors d'aquesta ús, sinó que està instituït des de sempre que el més dèbil sigui subjugat pel més poderós..." I més endavant encara reblarà el clau dient "... els qui poden usar la força no necessiten judicis" (Llibre I, 76).

- O quan descriu els efectes de la guerra civil (Llibre III, 82-83) i explica el cruel comportament dels homes en virtut de la seva recerca de poder: "I és que la majoria prefereix ser malvat i anomenar-se hàbil que ser maldestre i dir-se bo; d'això s'avergonyeixen, mentre que d'allò en fan elogis. Causa de tot això és el poder, per l'ambició que comporta de riqueses i honors". Possiblement, però, el fragment més famós és el parlament dels ambaixadors atenesos davant dels melis (V, 87 i s.). Per començar fan notar que "... la justícia s'imparteix quan els condicionaments són iguals, en tant que allò possible ho duen a terme els forts i els dèbils ho consenteixen", i els meliesos no estan en situació d'igualtat. Hi ha una "llei natural"segons la qual els més forts imposen el seu poder.

(Només cal dir aquí que el llibre de Tucídides és un dels més llegits pels neocons)

b) Un altre moment cabdal del realisme polític, per molts, és *El Príncep* de **Maquiavel**, especialment el cap. XV de l'obra, quan comença a tocar el tema del comportament que ha de tenir el príncep. Diu el següent:

> "I com que sé de molts que han escrit sobre aquestes coses, temo, parlant-ne jo encara més, que no sigui tingut per presumptuós, sobretot en distanciar-me, com faré en tractar aquesta matèria, dels procediments dels altres. Tanmateix, essent la meva intenció d'escriure alguna cosa útil a qui hi pari atenció, m'ha semblat més convenient cercar la veritat efectiva de les coses que no pas la idea imaginària d'elles. Molts n'hi ha que han imaginat repúbliques i principats que ningú no ha vist mai, ni ningú sap que hagin existit de veritat; perquè hi ha una separació tan gran de com es viu a com s'hauria de viure, que aquell que deixa allò que es fa per allò que s'hauria de fer, aprèn més aviat a forjar-se la seva ruïna que la seva salvació: un home que en tot vulgui fer professió de bo trobarà forçosament la ruïna enmig de tants que no són bons. D'aquí que a un príncep que es vulgui conservar li cal aprendre a poder no ser bo, i a fer-ne ús o no segons la necessitat."

• Pel que fa **exemples clàssics d'idealisme polític**, les paraules de Maquiavel ens posen ja directament sobre d'una pista: la *República* de **Plató**, segurament un dels referents més importants del pensament polític occidental. Recordem que una part important d'aquest diàleg (on es discuteixen moltes altres qüestions) Plató descriu com seria una *politeia* ben organitzada d'acord amb la naturalesa dels homes que componen la ciutat: una ciutat serà justa i feliç en la mesura que les seves diferents parts ocupin el lloc que els pertoca i puguin actuar d'acord amb la seva naturalesa. En aquesta descripció fa notar com caldrà que hi hagi un ordenament de la ciutadania d'acord amb les capacitats intel·lectuals i morals de cadascú; això suposarà una educació pública per tal d'assignar a cadascú el lloc que li correspon; no s'exclouran les dones; entre el

grup de guardians (la classe d'on sorgirà la classe dirigent) hi ha d'haver comunitat de béns i de família; s'exclourà la poesia; etcètera.

Tanmateix, Plató és perfectament conscient que la descripció que fa del seu Estat ben ordenat és la descripció d'un "paradigma de bon Estat" i que difícilment podrà portar-se tot a terme, tal com idealment es demana.

> Llibre V, 473b: "No m'obliguis, doncs, a mostrar de quina manera el que descric amb el discurs ha de ser realitzat en els fets completament; però si arribem a ser capaços de descobrir com es podria fundar l'Estat més pròxim al que hem dit, has de dir que hem descobert el que demanes: que aquestes coses puguin arribar a existir". I aleshores, Sòcrates sosté que amb un sol canvi "podria mostrar-se que es produeix la transformació, encara que no sigui un canvi petit ni fàcil, però possible", a saber, "que els filòsofs regnin en els Estats" (473d).
>
> I més endavant, al final del llibre IX, 592b, quan recull conclusions, davant de Glaucó, i aquest diu que l'Estat la fundació del qual ha descrit "es troba solament en les paraules" Sòcrates respon: "Però tal vegada es trobi en el cel un paradigma per qui vulgui veure'l i, un cop l'ha vist, fundar un Estat en el seu interior. En res no fa diferència que aquest Estat existeixi o acabi existint en algun costat, car ell [l'home intel·ligent, virtuós i just] actuarà solament en aquesta política i no en cap altre". (Aquí dóna a entendre, sembla, que el model d'Estat que ha descrit serveix primàriament a l'educació dels ciutadans; d'aquesta manera clou l'analogia home-Estat que ha traçat en el II llibre.)

La consciència que demostra tenir Plató de la "idealitat" de la seva descripció fa que hàgim d'introduir **dues advertències**: (i) No trobarem mai cap pensador que sigui plenament idealista o plenament realista. El pensament d'un autor interessant s'escapa sempre de les classificacions fàcils. Ja hem dit al principi que són categories "ideal típiques" que ajuden a situar, percebre la realitat, més que no pas conceptes descriptius. (ii) L'idealista polític tendeix a posar l'accent en allò que hauria de ser més que no pas allò que és. Però això no vol dir que desconegui com és la realitat, què passa. Així mateix, malgrat que el realista polític sigui anomenat "realista" no és pas més "fidel a la realitat política i humana" que l'idealista. Sostenir això seria incórrer en una petició de principi en la mesura que suposaria resolta per un costat (el del realista) la qüestió de quins aspectes de la realitat (d'allò que passa) han de primar en l'anàlisi de la política: "realitat" seria "allò que efectivament passa". Però aquesta —què n'hàgim de dir primàriament "realitat política"— és la **qüestió de fons** en disputa entre l'idealista i el realista polític.

• Un dels aspectes —un aspecte no necessàriament moral— d'aquesta qüestió de fons és la diversa percepció que mostren uns i altres respecte a les capacitats que tenen els humans per a canviar la realitat política i social i fer-la més justa. Això ens porta a abordar la qüestió de l'**utopia**. Efectivament, els idealistes sovint són acusats d'utòpics o defensen la importància de la utopia. Els utopistes serien un exemple més, si es vol, de l'idealisme polític.

1.2.4. La qüestió de la utopia

- El gènere de la utopia, com és sabut, s'inicia pròpiament amb l'obra homònima de Thomas **More** (1478-1536), tot i que la *República* de Plató ha estat la font inspiradora clàssica dels utopistes.

Efectivament, una font evident i primària de ***Utopia*** és *República* de Plató. Tant pel que fa al primer llibre (diàleg entre Peter Giles, el personatge More i Hitlodeus; diàleg, en certa forma socràtic perquè acaba en una mena d'atzucac), com pel que fa al segon (on se'ns descriu una ciutat ideal com la de la *República*, la principal característica de la qual és que no hi ha propietat privada). A més, també és clara la filiació platònica dels dos temes principals: (i) la qüestió del rei-filòsof, o del paper que haurien de jugar els filòsofs en la república; (ii) la qüestió de la propietat comuna de béns com a remei als mals socials. [Així com també ressona a Plató el detallisme i el rigorisme -"poc liberal, poc modern", diríem-de la descripció de la vida dels ciutadans en la república ideal. Recordem que a Utopia no hi ha llibertat d'expressió (56), ni llibertat d'associació o de reunió; tampoc no hi ha llibertat de moviment (69); s'exigeix que tothom treballi i es vigila que tothom treballi (58, 70); en resum, la vida a Utopia està molt regulada i uniformitzada, fins i tot en aquells aspectes tan personals com són el vestir i l'asseure's a taula (68).]

No és estrany que Plató sigui una influència clara en l'obra. Recordem que en el Renaixement Plató recupera terreny enfront d'Aristòtil, *El Filòsof* de l'escolàstica (Ficino va començar a editar en llatí les obres de Plató a partir de 1471). [Per comprovar que More tenia al cap Plató, vegeu el "Sextet d'Anemoli" (atribuït al mateix More), on diu que Utopia "és competidora d'aquella/ciutat que Plató imaginà".]

Però el deute amb Plató va més enllà dels detalls literaris, les semblances que té amb la *República*. És important que notem que escriure una *Utopia* anàloga a la *República* de Plató a principis del s.XVI cobrava una significació especial. Perquè representava plantejar el problema polític des de la perspectiva *immanent* que va caracteritzar el pensament grec. En aquest punt trobem, crec, una de les principals aportacions de l'obra de More: la recuperació com a perspectiva dominant, de la perspectiva immanent en matèria política (i això quan Europa sencera començava a viure convulsament els intents de reformar la Cristiandat i, per tant, vivia intensament el problema eminentment medieval del dilema de si obeir al Papa o al Príncep). [T. Campanella, a la *Ciutat del Sol* afirmarà que "Nosaltres presentem la nostra república no com a donada per Déu, sinó com a troballa de la raó humana, per tal de poder demostrar que la veritat es troba d'acord amb la natura"] More toca el problema de la religió, certament. Però el que sorprèn -per l'època- és fins a quin punt els utopians han resolt la qüestió aplicant mesures pròpiament polítiques i han distingit, per tant, el debat sobre la veritat religiosa del debat sobre el bé públic. La qüestió de la fe és una qüestió eminentment personal, en darrer terme [Potser aquesta fou la desgràcia de More, en l'enfrontament amb Enric VIII. Notem, d'altra banda, com aquesta idea també és compartida per Luter i altres reformistes. Cf. el "hier stehe ich" de Luter] (Recordem que accepta que hi hagi una pluralitat de confessions. Tot i que també cal dir que More diu que les diferents confessions s'assemblen molt entre elles. En aquest tema, More demostra pertànyer al mateix corrent corrent reconciliador però alhora crític al qual també pertanyia Erasme i altres humanistes.)

Així doncs, More recupera el punt de vista immanent de Plató i els grecs. Ara bé, no solament el recupera sinó que també va més enllà. I és que la república que descriu More és una república enginyada des de la raó comuna a tots els homes; i és una república destinada a fer feliços els homes en tant que homes i no en tant que grecs, merament. És a dir, és una república pensada per a la humanitat en general. En aquest punt es fa notar la **tradició del dret natural** que s'ha mantingut viva al llarg de l'Edat Mitjana i que ara al Renaixement -amb l'esperó de l'eixamplament d'horitzons geogràfics i cosmològics que es dóna- es revifa adoptant noves formes cada cop més secultaritzades.

More es mou subtilment a l'interior de la tradició del dret natural quan descriu Utopia. Un tret comú d'aquesta tradició és la creença que allò acorde amb el dret natural és allò que la

raó humana, natural, no revelada, conclou de forma clara sobre la convivència social. I en el text de More hi ha com a mínim tres elements que demostren una gran fe en la facultat de la raó humana natural: (i) els habitants d'Utopia no coneixen les ciències dels antics, però han arribat pel seu compte a les mateixes conclusions a què havien arribat aquests grans savis: tenen la geometria, l'aritmètica, la música, etc.; (ii) d'altra banda, els utopians no coneixen la paraula revelada, però s'acosten moltíssim a la religió que More considerar veritable, a saber, la cristiana; (iii) la seva moral també arriba als mateixos principis que els que nosaltres considerem correctes (81), si bé hi és més acusada la tendència hedonista (79)–encara que relativa al plaer espiritual.

En qualsevol cas, aquest ressò a la tradició del dret natural a *Utopia* reforça encara més el gir immanent que ja hem destacat. La idea és que l'home es pot valer sol -sense l'auxili de la paraula revelada-, quan es tracta d'organitzar-se socialment i de buscar la felicitat humana.

- Però a banda del que suposa el gir immanent de la utopia de More, resta la qüestió principal: per què escriu *Utopia*? Quina lectura desitja que en fem? Defensa, en el fons, que hem de mirar de realitzar-la, en els termes que la descriu? [tal com intentà, per exemple, Vasco de Quiroga (1470-1565), bisbe de Michoacán a Amèrica central?]

En què consisteix una utopia? **Quin sentit té una utopia?** Tradicionalment s'ha observat que en una utopia hi hauria sempre dos moments constitutius: (i) un moment de crítica social (el primer llibre) i (ii) un moment d'alternativa radical (el segon llibre). I tots dos moments estarien indestriablement lligats: una utopia és una crítica que es fa a a la societat actual, injusta i infeliç, mitjançant la descripció d'una societat justa i feliç ben diferent de l'actual.

Això hauria quedat més o menys clar. Ara bé, amb això no sembla que n'hi hagi prou. Resta la qüestió més important: *com ens hem de prendre la descripció de la societat justa i feliç* que fa de contrast a l'actual, injusta i infeliç? (tota la gràcia del gènere utòpic és que es mostri una societat justa i feliç, no que es faci crítica a l'actual) Ens l'hem de prendre com una mera ficció, irrealitzable, un ideal que tan sols els somiatruites es prendrien seriosament? (tal com ha quedat en el llenguatge popular) Ens l'hem de prendre com l'objectiu final d'un programa radical de reformes polítiques? O més aviat ens l'hem de prendre d'una altra manera? More mateix ajuda a plantejar aquesta pregunta, amb la sentència més aviat misteriosa que fa al final va escriure. El narrador —More escriptor— afirma que moltes de les coses que defensa Hitlodeu són absurdes. Tanmateix, també creu que ha explicat moltes coses d'Utopia que "desitjo amb més vehemència que no pas espero".

Antoni Poch es planteja la qüestió en termes de si una utopia equival a un ideal polític, o no —i per tant, podem seguir la seva reflexió d'entrada. La resposta que ell dóna és negativa. El sentit original de la utopia —quan More l'escriu— no és fer d'ideal polític. La distinció entre ideal polític i utopia l'estableix Poch en relació amb la pretensió de realitzabilitat. Un ideal polític no és estrany a la realitat històrica, constitueix un moment projectiu malgrat que no es realitzi mai —és a dir, es pressuposa que és realitzable. En canvi, una utopia no té cap pretensió de realitzabilitat, encara que al final s'acabi realitzant. Per Poch una utopia és una ficció moralitzant solament, una ficció exemplificant.

Segons Poch aquest seria el sentit original que va voler donar More al gènere utòpic que ell va inaugurar. La confusió amb l'ideal polític s'hauria produït en temps de la Il·lustració quan se li hauria afegit la idea de progrés. Aleshores allò utòpic s'hauria desvirtuat, desnaturalitzat —diu. La gent hauria entès per "utopia" més aviat una "realitat de futur realitzable", o com va dir Víctor Hugo l'utopia seria "la veritat del demà". Aleshores les utopies ja no se situen en una illa perduda o un racó de món fictici, sinó que es pensen per al demà o per al mateix present (messianisme).

Poch distingeix quatre etapes en la història de la noció de "utopia": (i) Antigament, les utopies corresponien a l'Edat d'Or, Illes Hespèrides, a passats esplèndids; (ii) en el Renaixement, amb More, fins al s.XVIII, apareix la noció que Poch defensa com a correcte; (iii) a partir del XVIII, amb Robert Owen, Charles Fourier, Saint-Simon, Cabe, etcètera, la utopia és substituïda per l'ideal polític; (iv) en una fase final, apareixen les distopies de Huxley, Orwell, Karol Kapek: "Robota".

Tanmateix, la conclusió de Poch és discutible. És discutible que una utopia equivalgui a una mera ficció exemplificant. Per què? Doncs perquè aleshores (a) es perd l'especificitat del gènere utopista; (b) i perquè treure la pretensió de realitzabilitat a allò utòpic treu justament força moralitzant a la descripció de Utopia. L'haver de ser implica un poder ser. **Una utopia és tan sols utopia perquè podria ser**, no és impossible que el món social esdevingui així. Per això el gènere utopista ha estat i és encara font d'inspiració dels reformadors o revolucionaris polítics. Els revolucionaris polítics que s'inspiren en una utopia, en aquest sentit, demostren ser uns idealistes polítics perquè creuen que la utopia és pot arribar a realitzar. Però, és clar, la descripció mateixa de la utopia ha de ser versemblant, perquè això sigui així.

En el cas concret de More, però, podem pensar que disposem d'una interpretació per entendre per què va redactar *Utopia*. La resposta a aquesta pregunta crec és la idea del "camí oblicu", la forma "més política" de fer filosofia política que pot tenir èxit a les orelles del príncep. Paradoxalment, la veritat nua és difícil d'assimilar (tal com demostra l'experiència d'Hitlodeus) i en canvi la veritat dissimulada en una ficció és més assimilable, i no tan sols assimilable sinó fins i tot més captivadora. Aquesta és una ironia de la naturalesa humana. Una altra mostra de fins a quin punt Follia és present en els destins humans. La forma del gènere utòpic que funda More, el recurs principal d'aquesta obra és la ironia, fins i tot la broma. Bé, la broma més rellevant i decisiva del text, crec, és que el More real, amb el seu llibre, finalment ens ensenya com s'ha de seguir el "camí oblic" que el More fictici aconsella de seguir a Hitlodeus al final del primer llibre. El camí oblic és dir les coses d'una altra manera. Es tracta d'incidir en la política sense voler-hi incidir. En un món de folls -com el que ja va retratar l'amic Erasme a *Elogi de la Follia*- fer-se el foll és d'allò més enraonat. Com que el món és foll l'única manera de fer entendre les veritats serà també folla: a través de mentides. [Cf. què va escriure More a Giles en la carta que precedí l'edició de l'obra: que "prefereix abans dir una mentida que mentir".] Segons com, és la idea que també explotarà el teatre de Shakespeare: dir les veritats més importants mitjançant la mentida del teatre. És la idea que el que aparentment és boig, o el cec -en la tradició grega- és qui atina més, qui veu millor, perquè tots estem folls i cecs.

• **Crítica a l'utopisme**. La utopia és molt atractiva. De fet, no s'entén bona part de la història contemporània sense tenir present la fascinació que molta gent ha arribat a tenir per determinades utopies —el comunisme, per exemple, és considerat una utopia sovint. Tanmateix, la tendència a l'utopisme —a creure en el sentit de l'elaboració d'utopies— ha estat severament críticada per tota una sèrie de pensadors polítics.

La primera objecció que s'ha aixecat contra les utopies és la d'utopisme: que allò que un utòpic defensa no pot esdevenir realitat. Però, com hem vist, aquesta crítica sempre pot ser d'alguna manera esquivada: sigui, com en el cas de Plató, fent notar que constitueix un "paradigma"; sigui, com en el cas de More (si l'hem de considerar utopista), fent notar que serveix per a dir certes veritats sobre la realitat actual; o per a criticar-la.

L'objecció més important contra l'utopisme és que acaba conduint a la violència. Aquesta és l'acusació, per exemple, que formula Popper. Segons Popper, l'utopia és sempre (a) autofrustrant i (b) condueix a la violència.

> (a) És autofrustrant perquè pressuposa que podem posar-nos d'acord sobre els fins a perseguir. Tanmateix, "no és possible determinar fins científicament" ("Utopía y violencia", 144), "per mitjans purament racionals o científics". (b) Condueix a la violència perquè respecte a la qüestió de quin és l'Estat ideal no és possible concloure res racionalment, en el sentit de racional que té l'utopista. I per això, per resoldre les disputes, finalment recorre a l'ús de la força (si es vol, per amor a la víctima). Popper, recordem, veu en Plató el fundador del totalitarisme (recordem que va escriure el llibre el 1945).

Segons Popper, el problema de l'utopista és la concepció de racionalitat que té. Aquesta concepció de la racionalitat és una mena de enginyeria ("enginyeria utòpica"): pressuposa que perquè hi hagi actuació racional cal identificar abans "la meta política última, o l'Estat ideal, abans d'emprendre cap acció pràctica" (cap.9, 157). Un cop tenim clars els objectius finals, aleshores és qüestió d'identificar els mitjans per assolir-los.

Tanmateix, per Popper, aquesta concepció de la racionalitat és errònia, és una mena de "pseudoracionalisme". Potser és cert que per parlar d'acció racional cal acceptar un fi o una aspiració. "Però això no significa necessàriament que solament es pugui jutjar la racionalitat d'una acció política respecte a un fi històric. I tampoc no significa, indubtablement, que hàgim de considerar tota situació històrica o política des del punt de vista d'un presumpte fi últim del desenvolupament de la història" ("Utopía y violencia", 151). Ens podem plantejar fins assequibles i menys traumàtics com ara la reducció del patiment o la millora de circumstàncies concretes. Enfront de l'enginyeria utòpica, Popper proposa l'"enginyeria gradual".

> La idea de Popper és resistir la temptació del Bé, el desig de realitzar el cel en la terra, que necessàriament condueix a la confrontació. El polític no ha tenir tant l'aspiració de fer el bé com el de minimitzar el mal. No es tracta tant de bastir una societat feliç com de garantir una "societat decent", per utilitzar una expressió de A. Margalit.
>
> > Aquí podríem recordar les tres raons que Margalit addueix per caracteritzar la societat decent en termes negatius com aquella societat "que no humilia els seus integrants". (1) Raó moral (que pren de Popper): "convicció que existeix una notable assimetria entre eradicar el mal i fomentar el bé" (Margalit, 17). (2) Raó

> lògica (que s'inspira en Elster): que possiblement el respecte sigui un producte lateral (by-product) de certes conductes, mentre que els actes d'humiliació són actes específics i directes. (3) Raó cognitiva: és més fàcil identificar les conductes humiliants que les respectuoses.

Per afegir aquí la perspectiva de Judith Skhlar, podríem dir que l'utopisme es basa en un optimisme cec sobre la marxa de la Història —i en la mesura que això és així, segons Skhlar, l'utopisme és un fruit cosubstancial de la Il·lustració. La Història avança en direcció a un final definitiu. La Humanitat progressa. Allò que compta és que siguem capaços d'identificar el curs adequat de la Història i ajudem a propiciar-ne l'avanç.

L'acusació popperiana, en el fons, contra l'utopisme és que no es pren seriosament la importància o la dignitat de la vida humana. En estar disposat a sacrificar generacions presents en virtut de la Veritat i Felicitat futura demostra menyspreu per la vida i el patiment humà. Perquè tan humans són els futurs humans com els actuals ("Utopía y violencia", 151). I tan transitori és el moment actual com el moment futur. En el fons, doncs, el seu argument es basa en una elecció arbitrària i no fonamentada. Adam Schaff sosté una cosa semblant.

> Rafael del Águila, en la mateixa línia, recorda l'herència jacobina dels moviments revolucionaris del XIX i el XX: la idea de Robespierre que el terror era la resposta als enemics del poble, posseïdors de la veritat. Però a banda del recurs a la violència de l'utòpic, recorda la tasca d'adoctrinament a què ha de sotmetre l'autoritari utòpic sobre la població. En aquest sentit, recorda les paraules d'Stalin quan diu "Els nostres tancs són inútils [...] quan qui els porten són ànimes de fang. Per això afirmo que la producció d'ànimes és més important que la producció de tancs [...] La producció d'ànimes humanes és de gran importància" (53). I recorda també Mao: "Alguns estrangers diuen que la nostra reforma del pensament és un rentat de cervell. Crec que tenen raó, és exactament un rentat de cervell".

• La qüestió de si la utopia només es pot entendre d'aquesta manera —i és objecte d'aquestes crítiques— o podem entendre-la d'una altra manera la rependrem al final del curs, a propòsit de la "utopia realista" de què parla Rawls.

Idealisme polític	Realisme polític
home “bo per naturalesa”: l’home com un “zoon politikon”: confiança en la naturalesa humana → la política té per objectiu fer aflorar la naturalesa bona de l’home	home “dolent per naturalesa”: l’home com un llop per a l’home: desconfiança en la naturalesa humana → la política té per objectiu mitigar els efectes de la maldat humana
dependència d’allò polític respecte d’altres àmbits	autonomia d’allò polític (lleis pròpies)
allò ideal (el que hauria de ser) és allò realment natural [cf. qualificació de “contranatural”]	allò real (el que de fet és) és allò natural
no acceptació del que passa i del comportament humà actual → exigència de canvi radical (accent en el futur ideal)	acceptació bàsica del món i del comportament humà tal com es dóna → exigència de manteniment (accent en el passat i en el present)
tendència a la moralització i espiritualització de la política i de la vida social: la primera virtut de l’Estat és la justícia i la vida bona dels seus membres	tendència a considerar la moral i la política com a àmbits categòricament distints: la primera virtut de l’Estat és l’estabilitat en el poder
la política, en el límit, com un cas d’ètica aplicada → perill de dissoldre el factor polític en el factor “merament ètic”	la política, en el límit, com un cas resolució de problemes tècnics i mecànics → perill de dissoldre el factor ètic en el factor “merament polític”
confiança en els efectes revolucionaris de l’educació íntegra → tendència a veure la política, o si més no la “res publica” com una cosa de tots	confiança en la gestió dels especialistes per al manteniment de l’estabilitat social → tendència a veure la política com una cosa de pocs
confiança en la possibilitat de superar mitjançant l’esforç comú l’escassetat de recursos materials i assolir–ne una distribució justa	desconfiança en la possibilitat de superar l’escassetat de recursos materials o, en tot cas, d’assolir-ne una distribució justa
confiança en les bones intencions del governant (la solució al problema de la corrupció passa per l’actitud moral del polític)	confiança en el disseny del sistema polític (la solució al problema de la corrupció passa pel perfeccionament del sistema)
model de governant: el rei-filòsof o, rei savi que sap no caure en la temptació del poder	model de governant: una persona o grup de persones intel·ligents sotmeses al control de l’escrutini públic, davant del qual es fa responsable
el que mou la política és la fe en l’ideal i la causa noble → preeminència dels motius de l’acció	el que mou la política és l’interès propi i el conflicte → preeminència dels efectes de l’acció

BIBLIOGRAFIA

DEL ÁGUILA, Rafael, *Crítica de las ideologías: El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus, 2007.

MAQUIAVEL, *El príncep*, Barcelona, Laia, 1982.

MARGALIT, A., *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

PLATÓ, *República*, Madrid, Gredos, 1986.

POPPER, Karl, "Esteticismo, perfeccionismo, utopismo", cap. 9 de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1957.

POPPER, Karl, "Utopía y violencia", dins B. Muniesa (ed.), *Sociología de la utopía*, Barcelona, Hacer Editorial, 1992, p. 137-156.

SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.

SKHLAR, Judith, *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton, Princeton UP, 1957.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Cátedra, 1988.

WILLIAMS, Bernard, "Realism and Moralism in Political Theory", dins *In the Beginning was the Deed*, Princeton, Princeton UP, 2005, p. 1-18.