
El legado de Maquiavelo: pluralismo, republicanismo, consecuencialismo

Maquiavelli's legacy: pluralism, republicanism and consequentialism

Sebastián Escámez Navas

Universidad de Málaga

sebastian.escamez@uma.es

A Rafael del Águila, *in memóriam*

Resumen

Este artículo examina la dimensión trágica de la acción política que, de acuerdo con la interpretación de Isaiah Berlin, Maquiavelo reveló: hizo esto al defender la prioridad política de las virtudes cívicas del mundo clásico, incompatibles con las virtudes cristianas predominantes. Se expone tal interpretación de Berlin, para continuar reflexionando acerca de los perjuicios que conlleva ignorar el componente trágico de las decisiones políticas. Sin embargo, faltaría adecuación y coherencia en la filosofía pluralista desarrollada por Berlin a partir del presupuesto de que no todos los fines últimos son compatibles unos con otros. Esos defectos podrían corregirse si se interpreta el pluralismo como un resultado contingente de la interacción moral y política. Según Berlin, la tolerancia es correlato político del pluralismo. Sin embargo, no está claro que la una pueda justificarse a partir del otro. Del mismo modo, resulta inconsistente la manera en que el pluralismo fija sus propios límites. Ello conlleva que la tolerancia reivindicada por Berlin se torne incierta, como inciertas son la libertad y la autonomía en el contexto del pensamiento de Maquiavelo. Relacionado con esto, se propondrá una interpretación del consecuencialismo propugnado por Maquiavelo adecuada para la gestión de riesgos en una sociedad democrática.

Palabras clave: Nicolás Maquiavelo, Isaiah Berlin, pluralismo, republicanismo, consecuencialismo, tragedia en política.

Abstract

This article examines the tragic dimension of political action which, according to the interpretation of Isaiah Berlin, was expounded by Machiavelli where he defended the political priority of civic values of the classical world with the incompatible predominance of the Christian values of his time. The interpretation of Berlin is discussed first and then the article continues reflecting on the harm that derives from failing to take

into account the tragic component of political decisions. However, flaws of adequacy and consistency are noted in the pluralistic philosophy developed by Berlin beginning with the proposition that not all ends are compatible with each other. These flaws in the philosophy of Berlin can be corrected if one chooses not to base pluralism in the incommensurable, taken as an inevitable fact. Instead, it is proposed to interpret pluralism as a contingent result of moral and political interaction. According to Berlin, toleration is pluralism political correlation. However, it is debatable that the former can be derived from the latter. Similarly, the manner in which pluralism sets its own limits appears to be inconsistent. This involves toleration claimed by Berlin becomes as uncertain as liberty and autonomy in the context of Machiavelli's thought. In this connection, it will be submitted an interpretation of consequentialism as propounded by Machiavelli suitable for managing the risk in democratic societies.

Keywords: Niccolò Machiavelli, Isaiah Berlin, Pluralism, Republicanism, Consequentialism, Political Tragedy.

En este trabajo me voy a aproximar a la obra de Maquiavelo considerando su interés para quienes vivimos en una democracia contemporánea: el perdurable valor de algunas de sus propuestas, así como el desafío que ellas representan a la hora de plantearnos cómo debe concebirse la actuación de políticos y ciudadanos. Seguramente habrá quien estime un anacronismo que me centre en aspectos de la obra del florentino poco relevantes en el contexto histórico de su surgimiento. Mi razón para ello es que si Maquiavelo ha sido estudiado tan recurrentemente, si continúa siéndolo, es menos por lo que tuviera intención de decir que por lo que efectivamente nos dice a sus intérpretes. Maquiavelo merece la consideración de clásico porque su obra representa una serie de problemas persistentes y de audaces respuestas a ellos, permitiendo así delimitar y encauzar el debate sobre asuntos que no por relevantes resultan menos controvertidos (Alexander, 1989).

En particular, me va a interesar la dimensión trágica de la acción política, que tendría al florentino como uno de los clásicos de referencia, según la interpretación de Isaiah Berlin. En el primer epígrafe, intentaré esclarecer por qué a Maquiavelo se le atribuye tal concepción trágica de la política. Algo que tiene que ver con cómo habría colocado ante los ojos de una comunidad cultural cristiana lo incompatible que eran sus virtudes con las cívicas del mundo clásico, las cuales Maquiavelo consideraba más adecuadas para los hombres en cuanto seres mundanos. Después de esto, en el segundo epígrafe, reflexionaré sobre lo que puede suponer para quienes vivimos en democracias modernas tomarnos en serio esta dimensión trágica de las decisiones políticas. En el tercero, me ocuparé no tanto de Maquiavelo, como del desarrollo que se ha hecho de un aspecto de su legado por parte de la filosofía pluralista. Concretamente, me centraré en el enfoque de la política desplegado por Isaiah Berlin a partir del presupuesto de que no todos los fines últimos —esos que sirven de fundamento al resto— son necesariamente compatibles unos con otros, de manera que no cabría una fórmula racional para conciliarlos sin merma en la realización de alguno de ellos. Propondré allí reinterpretar la teoría de Berlin, entendiendo el pluralismo no como consecuencia de la incommensurabilidad que afecta ontológicamente a los fines humanos, sino como un resultado contingente de la interacción moral y política, y en función de ella también modificable. En la cuarta parte, examinaré la dificultad que tiene el pluralismo para justificar la tolerancia a partir de sus premisas; una dificultad que convierte la tolerancia pluralista en algo tan incierto como

lo es la realización de la libertad republicana y el principado fuerte mediante la prudencia según la entiende Maquiavelo. Para terminar, en la última sección del trabajo, sostendré que interpretar en clave aristotélica el consecuencialismo propugnado por Maquiavelo permite refinar nuestra concepción de la razón de Estado. Y, basándome en el trabajo de Roberto Losada, reflexionaré sobre cómo tal consecuencialismo, en cuanto incorpora una conciencia del sometimiento al azar de los resultados de nuestras acciones, resulta útil como enfoque para la gestión de los riesgos estructurales que nos amenazan.

UNA VERDAD INCÓMODA QUE NOS ARROJA A UN TRÁGICO PLURALISMO DE VALORES

¿Por qué Maquiavelo ha sido objeto de demonización a lo largo de la historia? Otros antes y después de él han admitido que la única manera de realizar políticamente valores que compartimos puede ser transgredirlos circunstancialmente. Lo hicieron Aristóteles, Cicerón, Hume, Rousseau... Los teóricos contrarreformistas de la razón de Estado, quienes más extensa e intensamente manifestaron su desprecio por Maquiavelo, ofrecían sugerencias similares a las de este en cuanto a la manera de evitar insurrecciones, el trato de los herejes, el “engaño provechoso” o apostar por lo útil en lugar de lo justo en determinadas circunstancias (Del Águila, 2000: 74-75; Skinner, 1985: 276-283). No obstante, Maquiavelo es quien ha sido calificado como un “maestro del mal” (Strauss) o un “maestro de tiranos” (Mansfield); menos severamente, como un tecnólogo del poder, interesado solo en el provecho de la acción con independencia de en qué consista tal provecho y quién lo persiga (Schmitt). La razón es que no se aprecia en el pensamiento maquiaveliano ningún límite externo a la política misma, ningún compromiso del sujeto de la política con un fin trascendente al éxito en la realización de sus propósitos. La de Maquiavelo sería una política amoral, conforme a lo dictaminado por Croce y otros comentaristas (Del Águila, 2000: 71-77). Este juicio de amoralidad no es, sin embargo, adecuado, pues desprecia la devoción del florentino por la *antiqua virtus* romana (*D* II, 2). Como acierta a aclarar Isaiah Berlin (1979: 45-46, 54), Maquiavelo mantiene un ideal moral politizado, cuyas virtudes estarían vinculadas a la vida comunitaria. El coraje, el vigor, la fortaleza frente a la adversidad, el orden, la disciplina, la austeridad; el orgullo, la lealtad, el espíritu público..., esos son los valores en los que confía Maquiavelo para que las sociedades puedan satisfacer los deseos e intereses naturales de los hombres. Los valores que, asumidos por los gobernantes y adquiridos por los ciudadanos gracias a la educación y la ley, podrían permitir a una ciudad como Florencia alcanzar la grandeza que un día tuvieron Atenas, Esparta y, sobre todo, Roma.

Es bien conocido que Maquiavelo consideraba la realización del referido ideal pagano y el esplendor social subsiguiente en gran medida incompatibles con el cristianismo. Seguidas a ultranza, la caridad, la piedad o la franqueza conducirían a la ruina (*IP*, XVI, XVII y XVIII, respectivamente), habida cuenta de que la “verdadera realidad de las cosas” es que “quien quiera obrar en todo como hombre bueno, necesariamente fracasará rodeado

de malos” (*IP*, XV). Por eso, para defender su autonomía, un príncipe “necesitará actuar contra la lealtad, contra la caridad, la humanidad y la religión” en ocasiones; aunque le convendrá en todo caso aparentar ser íntegro y piadoso (*IP*, XVIII). Esta relativización del respeto debido a la religión predominante en el Occidente moderno explica, en buena medida, el perseverante rechazo hacia Maquiavelo. Quienes escribieron sobre él no mucho después de su muerte sintieron, además, la urgencia por denostar una doctrina que cuestionaba el fundamento teocrático de la legitimidad. Pero, más allá de su desafío a la religión, si el florentino resulta especialmente ominoso, es por no reconocer prioridad axiológica a los mandatos trascendentes que postula circunstancialmente sacrificar. No es la unidad religiosa, el mantenimiento de un buen cristiano como príncipe o la voluntad de Dios expresada en la elección de un determinado linaje para un pueblo lo que se trata de proteger a expensas de cometer lo que, de otra manera, sería pecado. El fin último que persigue Maquiavelo no es la salvación ultraterrenal, sino la gloria de la comunidad política, la cual entiende obstaculizada por una ética que honra soportar la humillación, poner la otra mejilla (*D*, II, 2).

Por lo expuesto, no cabe atribuir a Maquiavelo una especial agonía al recomendar cursos de acción perversos, como hace Croce (1925: 62-66). Resulta coherente que estuviera dispuesto a asumir todas las consecuencias de ese mayor amor por su ciudad natal que por su alma declarado en una conocida carta a su amigo Vettori (*EP*, 417-418). Ello no supone que Maquiavelo pretendiese trasvalorar las virtudes cristianas, en todo caso no todas ni de manera universal: cuando dice que el príncipe no debe apartarse del bien, de ser posible, se refiere al bien según lo entiende el cristianismo; cuando atribuye a la “inhumana crueldad” de Aníbal la lealtad que le profesaban sus soldados, no reivindica que aquella se entienda como piedad (*IP*, XVIII, XVII). De hecho, el florentino criticaba no obrar conforme a lo que Wollin (1973: 210 ss.) ha denominado el principio de “economía de la violencia”, e igualmente la tortura por placer sádico (*IP*, VIII; *IF* II, 36). El “daño” infligido a unos pocos, mediante las ejecuciones capitales practicadas para mantener la fidelidad y unidad de los súbditos, no deja de ser daño por ser menor que el que sufriría la comunidad en el caso de que se permitiese demasiado desorden por piedad excesiva (*IP*, XVII). Sin embargo, cuando la salvación y la libertad de la patria están en juego, Maquiavelo no dudaba en que debía dejarse de lado cualquier escrúpulo (*D*, III, 41). Los “métodos crueles” podrían ser obviados por quien renuncie a la vida pública, pero quien tenga la responsabilidad de defender su autonomía política debe estar preparado para adentrarse en la *senda del mal*: no existiría una fórmula sintética (*via di mezzo*) de las virtudes cristianas y las paganas, más adecuadas para guiar la vida en sociedad de los hombres tal como son en realidad (*D*, I, 26). Maquiavelo dedicó algunas reflexiones a lo que habría podido suponer un cristianismo más orientado a la acción mundana y menos corrompido por el papado, pero no esperaba una solución a los problemas de su tiempo por esa vía (*D*, I, 12; *D*, II, 2; Berlin, 1979: 47-48, 77).

Sobre la base de las anteriores consideraciones, Berlin aprecia en la obra de Maquiavelo los elementos de una concepción trágica de la política: el reconocimiento de una

radical incompatibilidad entre algunos fines últimos —esos a partir de los cuales justificamos el resto—; de que sistemas enteros de valores pueden chocar sin la posibilidad de un arbitrio racional entre ellos; y de que, ocurriendo esto, al optar por uno de los sistemas morales se estaría incurriendo en una pérdida ineludible de lo que ofrece el otro. No quiere decir con eso Berlin que Maquiavelo tuviera conciencia de este dualismo o pluralismo de valores. Como vengo repitiendo, la superioridad de las virtudes cívicas del mundo clásico es, para el toscano, indudable: prescindir de ellas supone convertirse “en presa de los hombres malvados”, quedar a merced de su opresión (*D*, II, 2). No obstante, Maquiavelo sí que nos coloca en un brete a quienes tenemos por valores morales básicos el respeto por la vida y la integridad física de las personas, la protección de los más vulnerables, la equidad o la honestidad en el trato. Y ello porque su lectura nos recuerda que necesitamos del poder para la realización práctica a escala social de todos estos valores que compartimos, sea por compromiso con el cristianismo, con las éticas modernas que en medida considerable suponen su reformulación, o por otras influencias. Y nos recuerda también que, para generar y gestionar ese poder, inexorablemente tendremos que emplear la coacción, la fuerza y la manipulación, o dar lugar a situaciones injustas (Berlin, 1979: 66, 71-77; Del Águila y Chaparro, 2006: 246-247, 254).

EL DESAFÍO DE GOBERNARSE CON *VIRTÙ* EN DEMOCRACIA

Para nosotros, la dimensión trágica de la política que Berlin advierte en la obra de Maquiavelo significa que muchas de nuestras decisiones, por no decir todas, conllevan un coste. Y a veces este coste puede ser terrible. Al objeto de alcanzar la paz, quizá tengamos que sacrificar la justicia amnistiando a algunos de los quienes actuaron cruelmente. Por justa que pueda ser una guerra, difícilmente podrán evitarse trágicos efectos colaterales. De manera mucho más cotidiana, la inversión que se realiza en un ámbito detrae recursos para otro: el coste de fabricar cañones es la oportunidad que se pierde para producir mantequilla, por ponerlo en los términos empleados del conocido manual de economía de Paul Samuelson. El empeño por negar la existencia de estas elecciones trágicas es persistente (Del Águila y Chaparro, 2006: 243-244). Quienes gobiernan las rechazan pretendiendo que no son responsables de ellas. Y así, la trama de intereses que compone el orden económico se asume como un fenómeno inmutable, el cual justifica tanto las decisiones dolorosas como la inacción (Vallespín, 2013: 167-168). El cumplimiento de las obligaciones legales también se arguye para no reconocer la responsabilidad política por los perjuicios causados al actuar a su amparo; o incluso por no modificar el texto legal cuando se tiene competencia para ello. Sin embargo, no solo quienes gobiernan se resisten a aceptar las elecciones trágicas. En las sociedades contemporáneas prolifera un tipo de ciudadano *impeccable*, como lo denominó Rafael del Águila (2000: 11-25), que espera que sus necesidades sean satisfechas sin coste en términos de obligaciones cívicas o afección de intereses: seguridad sin molestias ni merma alguna de la intimidad, buenos servicios

médicos con bajos impuestos... Un ciudadano que, en la fantasía de que *todo* lo políticamente valioso puede protegerse y promoverse, desprecia a aquellos que toman decisiones como los culpables de un sacrificio que siempre se podría haber evitado y adopta frente a ellos la condición de víctima permanente.

El discurso político al uso en nuestras democracias está troquelado a la medida de este ciudadano impecable. Lo están las promesas al votante de todo tipo de bienes y servicios sin hacer referencia a los costes, los cuales se presentan, en todo caso, como una fatalidad que escapa a lo políticamente decidible. Y también las críticas que no admiten ningún tipo de compromiso entre valores a la hora de realizarlos, impregnadas de un perfeccionismo moral propio de quienes no prevén asumir la responsabilidad de gobernar. Empleado este estilo de comunicación por políticos y líderes de opinión se normaliza y ofrece a la ciudadanía un modelo de vulgaridad (Gomá, 2009: 267).

El referido círculo vicioso da como resultado la merma de nuestra capacidad para ejercer la autonomía colectiva, en la práctica. Conlleva una concepción de los ciudadanos como niños mayores, incompetentes para lidiar con la dimensión trágica de la política, con lo que esta tiene de *arte de lo posible*; incompetentes, por tanto, para manejar la nave del Estado, que debe quedar en manos de las élites políticas, económicas y mediáticas, con su conocimiento experto (Sloterdijk, 1994: 13, 36 ss.). Una concepción de los ciudadanos como *clientes*, tratados desde las instancias de poder como objetos de manipulación mediante las técnicas de *marketing*, y que se relacionan defensivamente con lo público generando toda una industria de los derechos y las políticas de la identidad (Del Águila, 2000: 17-25).

La analogía de esta situación descrita con la corrupción social denunciada por Maquiavelo no resulta, a mi juicio, forzada. Para el toscano, el buen orden de una república dependía de la *virtù* de los ciudadanos, estimulada por las leyes y la educación emanadas de la *auctoritas* del fundador; o lo que es lo mismo, emanadas de la *virtù* de este expresada en su ejemplo, capacidad de convicción y sabiduría (*D*, I, 2; *D*, I, 49; *D*, III, 49; *D*, I, 3; Del Águila y Chaparro, 2006: 204-206; Conde, 1948: 176-180). Cuando Maquiavelo habla de *virtù*, lo hace de patriotismo, en el sentido republicano de amor por la libertad común que convierte a los hombres en generosos y capaces de apreciar sus intereses particulares como partes del bien común (*D*, I, 9-10; Viroli, 1995: 31). Un amor que provee del coraje y la determinación para gobernar adaptándose a la necesidad (*D*, III, 9), aun no teniendo certeza de estar tomando una decisión segura: “porque en el orden natural de los acontecimientos, cuando se evita un inconveniente se cae en otro; la prudencia está en saber discernir dichos inconvenientes y tomar por bueno el que sea menos malo” (*IP*, XXI; Viroli, 1995: 33 y 34). Aunque *virtù* es, igualmente, el conocimiento para gobernar de acuerdo con la experiencia, que nos revela tanto la estabilidad de ciertas inclinaciones de los hombres (*D*, I, 39; *D*, III, 43) como el curso mutable de las cosas (*IP*, 13; *D*, I, 6; Conde, 1948: 178-180). Pues bien, este patriotismo y coraje para enfrentarse a las decisiones asumiendo los riesgos que conlleva actuar en un contexto de incertidumbre se ve eclipsado por diversas causas, según Maquiavelo. Una de ellas es “la glotonería y la lujuria”

de los ciudadanos que conlleva el enriquecimiento de las ciudades (*D*, II, 19); lo cual, salvando las distancias, podría asimilarse al declive de las obligaciones hacia la colectividad parejo al individualismo *posmoralista* de la sociedad de consumo (Lipovetsky, 2000: 46 ss. y 196 ss.). Otra causa a la que atribuye Maquiavelo el ocaso de la *virtù* es la educación defectuosa y la falta de ejemplaridad. Pero la principal sería “la desigualdad que se da en una ciudad” cuando un grupo de oligarcas logra apoderarse de sus instituciones e impedir que el resto de la ciudadanía participe en administrirlas (*D*, I, 17). Frente a la cual ha de facilitarse la participación política, especialmente la de los hombres de más talento (sobre lo anterior, véase Skinner, 1985: 185-206).

Maquiavelo solo concebía que un fundador con cualidades excepcionales pudiera devolver la *virtù* a un pueblo. Aun consciente de que una organización únicamente puede funcionar “si reposa sobre los hombros de muchos y son muchos los que se preocupan de mantenerla”, para él era preciso que fuera “uno solo el que organice de nuevo una república o el que la reforme” (*D*, I, 9). Quizá a su propia *virtù* Maquiavelo encomendaba la salvación de Italia, una vez transmitida a príncipes con suficiente poder en su mano, como sostiene Mansfield (1998). Sin embargo, este tipo de planteamientos megalomaniacos deben descartarse, en virtud de la misma advertencia de Maquiavelo de obrar con prudencia y sin olvidar las lecciones del pasado.

Sin duda, los políticos están obligados a promover la responsabilidad colectiva de las decisiones públicas. Es su obligación presentar los problemas en toda su complejidad, en vez de manipular a la masa apelando a su condición de víctima inocente o prometiéndole soluciones exentas de costes. Tal obligación es correlato de la capacidad que tienen para influenciar mediante la legislación, el acceso e incluso control de los medios de comunicación, y también mediante el ejemplo: esto último resulta especialmente relevante por la dinámica tendente a la personalización de la política. Hasta aquí, las ideas de Maquiavelo acerca de la corrupción de las repúblicas y su remedio conservan su vigencia. No obstante, la apropiación contemporánea del republicanismo de Maquiavelo pasa por conceder más relevancia a la responsabilidad individual de los ciudadanos.

En consonancia con las ideas de la época, Maquiavelo entiende la política como una cuestión de diseño institucional, por un lado, y de consejo a los grandes hombres políticos, por otro (Viroli, 1990). La implicación en lo público de los ciudadanos la considera importante, pero tomados estos como fuerzas dispuestas a defender la república gracias a su movilización por obra de la ley, la educación y una religión propicia; o en cuanto espíritus que se contraponen tumultuosamente con el resultado de preservar la libertad de una comunidad que ya de por sí tenga apego por ella (*D*, I, 4; Del Águila y Chaparro, 2006: 222-223; Skinner, 1990: 301-306; Bock, 1990). Sin embargo, una concepción democrática de la ciudadanía no puede conformarse con su consideración como masa alborotadora, y debe comportar una idea de los deberes cívicos como algo más que disposiciones a actuar impuestas por las leyes (*IP*, XXIII; *D*, I, 18).

Para evitar que una comunidad se vea dominada por quienes la gobiernan al hurtarle el conocimiento de aspectos relevantes de las cuestiones a decidir, resulta obligado que los

ciudadanos lo exijan. Porque “únicamente la necesidad hace buenos a los hombres” (*IP*, XXIII; *D*, I, 58), sin la presión de los ciudadanos, el discurso político corre el riesgo de degenerar en retórica ajena a los juicios que fundamentan las decisiones; el público tendrá que conformarse con promesas irreales y apelaciones al pueblo erigido en víctima permanente de algún adversario político. De ocurrir esto, la consecuencia inmediata será la pérdida efectiva de autonomía colectiva; la mediata, como señalan los republicanos, la merma de nuestras libertades individuales (Skinner, 1990: 303-309).

Desde luego, las garantías institucionales del pluralismo político se oponen a esa dinámica perversa de la comunicación política. En este sentido, el empoderamiento de los diversos grupos de ciudadanos en que confiara Maquiavelo (*D*, I, 2-4) para defender la libertad se nos presenta como algo a conservar, con la puesta al día exigida por los cambios en la estructura social, entre otras muchas cosas. Pero, como evidencia la situación de las democracias contemporáneas, el pluralismo político y social no basta por sí mismo para asegurar que la dimensión trágica de la política sea explicitada por los diversos actores involucrados en ella, con las consecuencias advertidas más arriba. Por eso constituye una obligación cívica que cada cual actúe prudentemente para que, en el ámbito público, se intervenga enunciando hechos ciertos y empleando justificaciones de las decisiones políticas que tomen en consideración todas sus consecuencias previsibles. Una obligación que forma parte de la más general de procurar que la comunicación política se desarrolle lo más ajustada posible al ideal deliberativo, de manera que resulte en algún tipo de cooperación: si no la que culmine en un acuerdo, al menos la que permita precisar necesidades, definir cursos de acción alternativos con sus costes y beneficios o establecer modelos sociales en liza.

Se puede pensar que la responsabilidad personal por no actuar conforme al referido deber cívico es escasa en una situación en la que no existe una conciencia generalizada acerca de su importancia. Esta idea está en sintonía con la muy sensata de Fishkin de que la responsabilidad atribuible a nuestros actos depende de la diferencia que puede esperarse que causen, en el contexto de inferencias razonables sobre el comportamiento de los demás (Garzón Valdés, 1999: 195). No sería, por tanto, una ilusión que el mal ejemplo de los otros nos absuelva. El correlato de esta conclusión, sin embargo, es que el buen ejemplo que ofrezcamos interpelará a los demás, porque “la necesidad moral aliada con su demostrada posibilidad práctica” les invitará a imitarlo, y, de no hacerlo, les pondrá en la obligación de responder por ello; los colocará en una posición de responsabilidad con relación a su vulgaridad, apremiándoles a reformarla (Gomá, 2009: 219). De ahí la responsabilidad que tenemos, directamente proporcional a nuestra capacidad de influencia, de actuar favoreciendo que la comunicación política se atenga al canon deliberativo. Una actuación que implica no solo proceder de una forma determinada cuando se hace uso de la palabra, sino también pautas de consumo de medios y participación política formal e informal.

Ahora bien, si el afán por que la política sea impecable resulta nefasto, por cuanto obstaculiza que la política se ejerza con la prudencia, adaptabilidad a los tiempos, determinación y saber necesarios, aún peor resulta la estrategia *implacable* de negación del componente trágico de las decisiones colectivas. Esta estrategia consiste en pretender que

la actuación política no conlleva pérdida alguna, en la medida en que se encamine a la realización de ideales como la protección de la fe, la emancipación, la auténtica voluntad nacional, o incluso el avance de la civilización y la democracia. Ideales que se entienden como soluciones verdaderas y definitivas a los problemas de un pueblo y hasta de la humanidad en su conjunto. Soluciones tan valiosas que ningún precio se antoja lo suficientemente alto para alcanzarlas y protegerlas frente a cualquier amenaza. La razón de Estado, según es entendida comúnmente, ejemplifica este pensamiento implacable: el sacrificio de vidas humanas, la crueldad y la injusticia se justifican en cuanto necesarias para preservar la seguridad de una organización estatal que se concibe como instrumento de algún valor indudable (Del Águila, 2000: 165 ss.; Del Águila, 2008: 36 ss., 196 ss.; Berlin, 1979: 78).

Frente a esta implacabilidad que está en la base del fanatismo, Berlin (1979: 78-79) aprecia en Maquiavelo la conciencia de que existen dos formas de vida incompatibles entre sí, y considera que tal conciencia abre el camino a la justificación racional del pluralismo, y con él de una forma de afrontar la política basada en la tolerancia y la negociación. No es que pretenda erigir a Maquiavelo en campeón del liberalismo; Berlin tiene claro que el florentino no comulgaría con una doctrina que concibe el poder del Estado antes que nada como amenaza. Su idea es, más bien, que Maquiavelo es uno de los pensadores constituyentes del pluralismo filosófico, a pesar de sí mismo. Al hacer explícita la dualidad incompatible de fines últimos, Maquiavelo habría convertido una paradójica experiencia de mucha gente en un lugar común, que compite con la noción predominante en el pensamiento occidental de que el bien es uno y el mismo para todos los hombres.

¿FUNDAMENTAR EL PLURALISMO EN LA INCONMENSURABILIDAD O EN LA *VERITÀ EFFETTUALE DELLA COSA*?

Es huyendo de las ominosas consecuencias del pensamiento implacable que Berlin postula elevar la elección trágica a categoría filosófica, dando lugar a su teoría pluralista. Debe situarse la teoría de Berlin en el contexto de lo que se ha denominado “liberalismo de guerra fría”, esto es, en el marco de la reinterpretación de la tradición liberal que se produce en la posguerra reaccionando críticamente ante la situación de Europa oriental. En la versión de Berlin, como en la de Popper, este liberalismo concentra sus ataques en tres blancos: el primero, la centralidad y hegemonía del ámbito político en la toma de decisiones sociales; el segundo, un concepto de racionalidad que asigna a esta plena capacidad para orientar la acción y determinar los fines humanos, legitimando el protagonismo de la política y sus exigencias de disciplinamiento de los individuos; y el tercero, una concepción objetivista del proceso histórico y social que avala las pretensiones de tan ambiciosa racionalidad (Díaz-Urmeneta, 1994: 277). Sobre estos tres pilares ideológicos piensan los citados autores que es fácil que se erija una sociedad que no conceda resquicio alguno a la divergencia. Pues la divergencia tenderá a ser considerada como una fuerza que desvía a la humanidad de sus ciertas (e incluso inexorables) metas.

Salvando las distancias, Maquiavelo podría coincidir con el rechazo de una concepción objetivista de la historia, habida cuenta de su visión del mundo como una realidad inestable (*IP*, XXIII; *D*, I, 6; *IF*, V, 1; Conde, 1948: 151-159). En consonancia con ello, su noción de saber político incorpora el empirismo, la acomodación a las circunstancias en las que debe adoptarse una decisión, tan cara a Berlin. Como señalan Del Águila y Chaparro (2008: 211), la *virtù* maquiaveliana no consiste en una regla general de comportamiento que podamos aplicar directamente a cualquier situación, sino en la facultad de deliberar sobre particulares que, como la *phrónesis* aristotélica, se adquiere al modo de una segunda naturaleza. Una facultad adecuada al hecho de que no exista curso de acción seguro, y que conlleva, por tanto, reconocer prudentemente la situación y elegir la alternativa menos mala. No obstante, aunque Berlin ([1959]1990: 16-19), como Maquiavelo, apueste por valorar la acción política en términos consecuencialistas, concede a las concesiones mutuas y los compromisos una prioridad que no le otorga el toscano; ya que este último no duda en mostrarse implacable si lo que está en juego es la salvación de la patria y el mantenimiento de su libertad (*D*, III, 41). Y es que, como señalé anteriormente, el centro de la ética maquiaveliana se encuentra en la política. La preservación de la autonomía y grandeza de la patria, de las cuales dependen las de cada uno de sus miembros, justifica el cultivo marcial de las virtudes necesarias para ello, a expensas de la libertad personal de los individuos (*D*, II, Pr.; Skinner, 1990: 303-306). En este sentido, huelga decirlo, existe una radical contraposición entre el pensamiento de Maquiavelo y el citado “liberalismo de guerra fría”.

Volvamos a la teoría pluralista de Isaiah Berlin, allí donde entronca con Maquiavelo. El importante descubrimiento que Berlin (1979: 71) atribuye a Maquiavelo es el de la existencia de “un impedimento conceptual (lo que solía llamarse filosófico) y no sólo material para la noción de una única solución definitiva que, de realizarse, daría lugar al establecimiento de la sociedad perfecta”. Tal obstáculo sería, en palabras de Berlin (1979: 78), que “no todos los valores son compatibles unos con otros, y se debe elegir sin mejor razón de que cada valor es lo que es y nosotros lo elegimos por lo que es, y no porque pueda ser demostrado en alguna escala simple como mayor que otro”. “Inintencionalmente, casi casualmente” Maquiavelo habría puesto de manifiesto la inconmensurabilidad de ciertos valores fundamentales, de lo cual Berlin (1979: 71, 79) deduce que no se puede pensar en una jerarquía racional *completa* de los fines en un sentido análogo a la ordenación que, en cuanto óptimos, realizamos entre medios y fines. Y que, como correlato, el pluralismo de fines humanos es una verdad moral, un hecho moral y político que no cabe modificar, y que condiciona la Filosofía Política. La condiciona de manera que, como dice Jahanbegloo (1992: 73), “la única normatividad posible sería la de aceptar el compromiso tolerable entre diversos modos de vida” (V. también Abellán, 1995: 27-28; García Guitián, 1999: 301).

No obstante, derivar la verdad del pluralismo de la inconmensurabilidad solo puede realizarse sin incurrir en la *falacia naturalista* contando con que la posibilidad práctica de conciliar dos pretensiones de validez depende *siempre* de si cabe elegir entre ambas unívocamente conforme, a las prescripciones de la elección racional. Ahora bien,

esta prioridad otorgada a los métodos de las ciencias formales y experimentales y a una concepción abstracta del ser humano choca con la certera idea de Berlin de que las concepciones y la experiencia de la realidad no provienen de simples datos naturales, sino que se encuentran mediadas por conceptos y categorías insertos en los lenguajes históricos y expresivos de contextos sociales particulares (Díaz-Urmeneta, 1999: 270-77). Y no solo eso.

Ni la inconmensurabilidad ni la incompatibilidad de los valores conllevan necesariamente que se desencadene un conflicto, mientras que diferencias conmensurables pueden generar profunda hostilidad. Lo determinante no sería tanto la irreductibilidad del pluralismo como su “carácter (McKinnon, 2003: 13 ss.). Los problemas de convivencia — y también las dificultades para solucionarlos llegando a un acuerdo— tienen más que ver con la importancia que la gente concede a ciertos objetivos que con la conciliabilidad de estos conforme a un modelo restringido de racionalidad moral. Y es que las personas pueden estar separadas por objetivos sobre los cuales no quepa una elección racional, como ocurre con católicos y protestantes en ciertos países, sin que esto dé lugar a especiales conflictos. Al contrario, puntos de vista acerca del significado de un fin compartido, o de los medios para realizarlo, pueden dar lugar a una persistente divergencia, por mucho que teóricamente sean armonizables. Por ponerlo en palabras de John Gray (2001), la inconmensurabilidad relevante es la civil, no la lógica.

Las anteriores consideraciones nos invitan a reformular el pluralismo en un sentido más *político* y menos *metafísico*, por emplear los términos de John Rawls (1993). Para defender la tolerancia no es preciso afirmar, con toda la disputabilidad que acarrea, que la inconmensurabilidad es un rasgo ontológico de los fines humanos. Basta con asumir que, cuando nos comunicamos con la intención de establecer pautas de acción política, estamos condicionados por las experiencias personales y de grupo, por el estado de desarrollo del conocimiento sobre una determinada materia, y hasta por la necesidad práctica de concluir los procesos deliberativos. Y que todo esto puede dificultar enormemente entendernos. Aceptar estas circunstancias como constitutivas, al tiempo que objetos, del entendimiento normativo es viable para agnósticos tanto como para creyentes, por ejemplo, de una manera que no lo es asumir el pluralismo como verdad filosófica. Y, de hecho, el pluralismo, en cuanto teoría que aspira a modificar las convicciones de quienes no la comparten, no da sin más por bueno que haya personas que puedan ser pluralistas mientras que otras no: confía en la posibilidad de que ese estado de cosas cambie gracias a lo persuasivo de sus argumentos.

Si concebimos, como me parece más adecuado, la reflexión normativa como una actividad falible y en persistente cambio, no cabe pensar que pueda declararse clausurado el pensamiento acerca de cierta categoría de fines, ni en virtud del pluralismo ni por ninguna otra razón. Entendidas las cosas de esta forma, no hay lugar para certezas metafísicas. Cuáles sean la entidad y los límites del pluralismo resultan un producto mismo de la política y la experiencia moral, y por ellas eventualmente modificable. Esto coincide, por lo demás, con la idea de Berlin de que la naturaleza humana no es atemporal y unitaria, sino

que se constituye históricamente dando lugar a creaciones singulares. La existencia de diferencias irreconciliables no puede afirmarse ni en abstracto ni en general; sino, más bien, como la consecuencia de una serie de fracasos contingentes en la empresa de entenderse en materias prácticas, en general, y políticas, en particular.

Entender que el pluralismo es un hecho contingente antes que necesario conlleva asumir la dependencia que los valores mantienen respecto de la política. Tal dependencia ya la advirtió Maquiavelo, y sobre ella asentó su concepción tecnológica de la religión como aparato del poder. La religión sirve a la unión de un país, y por eso quienes están a su cabeza deben cuidar de su vigencia (*D*, I, 12), aunque sea de manera solo aparente (*IP*, XVIII). Esto es lo que nos decía el toscano, además de postular la reinterpretación del cristianismo a efectos de convertirlo en un credo útil para promover el vínculo político, el amor a la libertad y las virtudes que requiere la defensa de la patria (*D*, I, 2).

Una concepción de la libertad moderna como la nuestra, que incorpora la autonomía del individuo como elemento básico, no es compatible con tratar el fuero interno de la persona como mero objeto del poder. Sin embargo, sí que podemos, y debemos, favorecer la socialización en unos valores cívicos que permitan restringir el espectro del pluralismo en nuestras sociedades, de una manera que el apego por la libertad y por la comunidad política se vea favorecido. El compromiso de la educación con la formación en los valores democráticos y el respeto a los derechos humanos se recoge en la Constitución española, sin ir más lejos. Decidir desde la autonomía colectiva la promoción de un patriotismo cívico que integre entre sus valores el respeto por el pluralismo político y social, al tiempo que la solidaridad entre ciudadanos y territorios de una nación, puede resultar en que la inconmensurabilidad civil no represente un serio obstáculo para la convivencia. El entendimiento entre personas que participan de formas de vida diferentes y hasta cierto punto contrapuestas es más plausible en la medida en que compartan una lengua franca de la pertenencia a una misma comunidad política, con sus correspondientes derechos y deberes ciudadanos. Claro, que componer una semántica común de este tipo no es solo obra de los filósofos. Aunque nociones como la de *razón pública* de John Rawls sean aprovechables, la determinación de qué cuenta como valor común y qué no es objeto de disputa agonística, de estrategia, de negociación... y consecuentemente también lo es el espectro del pluralismo.

LOS LÍMITES DEL PLURALISMO Y LA 'ENSEÑANZA EN NEGATIVO' DE MAQUIAVELO

Fijados los términos en los que considero adecuado definir el pluralismo, podemos continuar con las dificultades que plantea la derivación de la tolerancia a partir de aquel según lo entienden Berlin y otros filósofos pluralistas. Entre otros motivos, estos problemas tienen que ver con la falta de jerarquía entre valores que, como regla general, propugnan el pluralismo. La tolerancia, conforme a la doctrina mayoritaria, consiste en abstenerse

de intervenir contra algo que, sin embargo, se rechaza. A las razones para prohibir se sobreponen otras para no hacerlo. Pero, si no reconocemos un valor como comúnmente superior al resto o comprensivo del resto, el criterio para tolerar o dejar de hacerlo vendrá dado por las creencias de cada cual. Tal cosa no quiere decir que no quepa la tolerancia en un contexto regido por el pluralismo filosófico: cabe, pero su concurrencia es contingente.

Ni la tolerancia ni el compromiso resultan por sí mismos evidentes a partir de una situación de pluralismo fáctico. Hace falta presuponer que los partícipes de las concepciones del mundo mutuamente ofensivas no van a pretender que sus creencias sean impuestas en todo caso. La verdad moral del pluralismo únicamente condiciona a quienes asumen que sus doctrinas solo gozarían de legitimidad universal si pudieran ofrecer una articulación racional del conjunto de los fines humanos. La disposición a proponer y aceptar términos como mínimo racionales del orden social constituye, de esta manera, una condición de acceso a un marco de convivencia organizado según criterios pluralistas. Y se trata de una actitud que implica la necesaria subordinación de todas las cuestiones de fe o experiencias comunicables a los ajustes requeridos para coexistir, que a la larga significa también cooperar. Todo lo cual implica la reducción del espectro del pluralismo a aquellas doctrinas ya de por sí tolerantes, en el sentido de que asumen su limitada vigencia para acomodarse a la presencia de otras en aras de fines comunes.

Tal reducción del pluralismo es claramente asumida por algunos defensores del pluralismo, como Henry Hardy (1999: 320). Berlin también cuenta con un cierto perfil moral como base de su pluralismo: el de agentes racionales y razonables, gracias a lo cual las personas pueden adoptar decisiones y acuerdos prácticos (Berlin y Williams, 1994). La razón que tiene Berlin ([1959] 1990: 35-37, 202-206) para ello es entender que tales aptitudes —en tanto se dirigen a garantizar la supervivencia y evitar el sufrimiento— son rasgos intrínsecamente humanos, por encima de las diferencias culturales. Rasgos comparables con la estructura física común de las personas o la capacidad de hablar, que compondrían el núcleo mínimo de conductas que permiten distinguir un ser humano de otro que no lo es. Según Berlin, lo que hace posible la comunicación entre individuos y culturas con ideales y modos de vida distintos es la existencia de metas que comparten gentes de cualquier condición, en toda sociedad. Metas como puedan ser la libertad, la igualdad, la trascendencia, la sabiduría o el reconocimiento, que han orientado la conducta de la mayoría de las personas durante “por lo menos, la mayor parte de la historia escrita”. Y entre las referidas metas, encontraríamos un subconjunto que vendría a constituir un mínimo universal aceptable de conducta; una suerte de “derecho natural con un ropaje empírico” (Berlin [1959] 1990: 203-205). Todo ello sería contrastable mediante la experiencia: el conocimiento brindado por la antropología y las ciencias sociales, junto con la conciencia generalizada de que ciertas conductas resultan inaceptables en la era postholocausto. Así, la tolerancia y el entendimiento político resultarían plausibles en un contexto pluralista, aún en el peor de los casos, en la medida en que su práctica se hace corresponder con las mismas

fronteras de lo humano (sobre todo lo anterior, véase también Berlin [1959] 1990: 10-14, 17-18, 84; Berlin, 1969: 54-55; Berlin, 1983: 90; García Guitián, 1999: 295-99).

Esta manera de poner límites al pluralismo para evitar dar pábulo a concepciones crueles es discutible. Igual que no es incontrovertible que la esencia de lo humano consista en la facultad para dotarse de valores radicalmente diversos y cambiantes, tampoco lo es la existencia de unos fines humanos universales, y aún menos de una *moralidad mínima universal*. El pluralismo emplea sus conclusiones como premisas, al troquelar a la medida de sus necesidades de justificación la realidad empírica que lo justifica. El caso es que Berlin no tiene más remedio que recortar procustianamente los hechos relativos a la condición de “ser humano normal”, si pretende basar el pluralismo en tal condición evitando corolarios ominosos; y lo mismo le ocurre a pluralistas coetáneos nuestros, como John Gray (2001). De lo contrario, se expondrían a una objeción que recurrentemente se ha dirigido contra la doctrina de Maquiavelo: que resulta inaceptable no establecer límite a lo que se está dispuesto a hacer para adecuarse a los requerimientos de la realidad efectiva de las cosas.

Según planteaba María José Villaverde (2013) no hace mucho, la principal lección que “en negativo” nos legó el florentino es que no todo está permitido por el bien de la república; que existen barreras éticas infranqueables en la actuación política, las cuales actualmente vendrían dadas por los derechos individuales. Resulta difícil no estar de acuerdo con ella. Ahora bien, conforme se ha expuesto, la definición concreta de estos derechos es ella misma un producto de la política. Una política que, en parte por la influencia de Maquiavelo, la doctrina liberal de la opinión pública ha concebido como ámbito del conflicto salúfero entre intereses plurales (Rahe, 2005: 21 ss.). En las condiciones de posibilidad de un arreglo no violento para tal conflicto es donde puede encontrarse el fundamento más sólido para la tolerancia, pues sin esta última aquel arreglo no sería posible. También la normatividad mínima imprescindible para el entendimiento práctico-político, que constituye la esencia de los procedimientos democráticos, nos ofrece los principios (que no reglas) regulativos de la prudencia política. Solo contando con ellos resultará aceptable desplegar todo tipo de estrategias para realizar los ideales de libertad y autonomía colectiva, *virtù* y fortaleza, en la manera en que siguen teniendo valor para nosotros.

ACTUAR CON LA VISTA PUESTA EN LAS CONSECUENCIAS

Por lo expuesto, la lectura de Maquiavelo nos invita a huir de las soluciones impecables o implacables, reconociendo al tiempo el peso de ciertos principios, y no abandonándonos a una política nihilista incapaz de crítica y sumisa al poder existente. ¿Hay algo que podamos aprender de Maquiavelo para enfrentarnos a esta tarea?

Maquiavelo nos urge a actuar con la vista puesta en las consecuencias de las acciones. Aspira a generar con la acción política buenas consecuencias que den lugar a un *vivere civile e libero* que garantice las libertades personales a los ciudadanos y preserve su capacidad

de elegir. Hasta aquí su pensamiento no plantea especiales problemas a sus lectores contemporáneos. Los problemas provienen de la disposición del florentino a asumir unos medios que, aunque adecuados para el fin político perseguido, sean contrarios a los valores morales. Para afrontarlos, además de lo dicho hasta el momento, es preciso recordar que en la esfera política los medios no se relacionan con los fines de un modo meramente técnico. Como en el caso de la acción teleológica aristotélica, los medios también son una parte integral del fin mismo. No pueden ser de tal naturaleza que su puesta en práctica destruya el objetivo que persiguen. De esta forma, en un contexto republicano, la acción política no puede deshacer las condiciones de la libertad o convertir a los ciudadanos en esclavos. La violencia no puede alcanzar tal entidad que destruya las bases de la convivencia. El engaño sistemático no resulta admisible, en cuanto impide que se dé la confianza necesaria para asentar la autoridad de las instituciones libres.

Con arreglo a lo anterior, los medios propugnados por Maquiavelo no serían en gran medida aceptables en una democracia liberal. Como *telos*, el ideal democrático postula que las decisiones se adopten colectivamente sobre la base de una deliberación desarrollada en libertad (Habermas, 1998: caps. 3 y 4; Manin, 1998: 109 ss.; 225 ss.), y eso limita el ámbito de una política consecuencialista del mal menor. Entre otras cosas, porque la actuación política debe resultar justificable para un público amplio, y eso obliga a incorporar el punto de vista de más afectados en la elaboración del juicio prudencial. Como resultado, el juicio basado en las consecuencias de las acciones políticas gana en moralidad, en la manera que esta se entiende en un medio cultural posmetafísico. Claro, que esto es en teoría (Del Águila y Chaparro, 2006: 260-262).

Probablemente menos que en tiempos de Maquiavelo, la falta de información, la manipulación y la mentira siguen presentes en nuestra vida política. Esto constituye un serio obstáculo para que el *demos* se forme un juicio prudencial correcto y adecuado a las circunstancias. En este punto, solo la *virtù* ciudadana puede salvarnos de las estrategias de los políticos que, por convencimiento de su misión salvífica o simplemente por interés, abrazan las estrategias del príncipe nuevo. Una ciudadanía capaz de hacerse oír en su pluralidad de voces, y de lograr el conocimiento y poder necesarios para hacer valer sus puntos de vista.

No obstante, esto es más fácil de decir que de hacer. Por una parte, requeriría de un programa educativo orientado al empoderamiento de los ciudadanos, en sus facultades de argumentar y con ello constituir una opinión pública resistente a la manipulación discursiva; cuando las reformas educativas en países como España se orientan más bien a hacer desaparecer la filosofía y reducir la educación para la ciudadanía al conocimiento del texto constitucional. Por otra, haría falta también *virtù* de los gobernantes para, mediante el ejemplo, estimular la virtud de los ciudadanos. Pero el principal problema es que, habida cuenta de lo extendido de manipulaciones y engaños, cuanto más se denuncian estos, tanto más se extiende la percepción de que la política se fundamenta en la mentira. A esto se suma que la democracia funciona sobre la base de visiones en liza sobre una misma realidad social, y que el desarrollo de la reflexividad moderna ha alcanzado un punto en que la

idea de verdad en el ámbito de las concepciones morales y políticas ha dejado paso a la de libertad para desarrollar narraciones alternativas del mundo. Esto, en el contexto de un acceso muy desigual a los medios de comunicación más influyentes, favorece que unos pocos puedan imponer su visión de las cosas. Al control crítico de esta dinámica no ayuda el ruido en medio del cual se desarrolla la comunicación política, ni la tendencia narcisista a rechazar la deliberación en cuanto conlleve cuestionar los propios puntos de vista, la cual se ve fortalecida por la inclinación a relacionarse solo con afines ideológicos a través de Internet (Vallespín, 2013: 30-35, 53-62, 105-114, 158-163).

Ahora bien, incluso restringido el ámbito del consecuencialismo por unas instituciones democráticas que funcionen razonablemente, no podemos contar con la seguridad de acertar al actuar. Un componente básico del realismo que nos conmina a asumir Maquiavelo a la hora de pensar en la política es que puede que tengamos que obrar mal, por honestas que sean nuestras intenciones. Otro, la falta de certidumbre a la que estamos arrojados los hombres. La fortuna es “árbitro de la mitad de las acciones de los hombres” (*IP*, XXV). La acción política se desarrolla, por ello, en un contexto de contingencia; no hay reglas perfectas que nos descarguen de la responsabilidad de elegir... y equivocarnos (Del Águila y Chaparro, 2006: 263). Esta idea sigue siendo muy aprovechable para quienes vivimos en sociedades amenazadas por riesgos estructurales.

Un aspecto significativo de nuestras sociedades es que su funcionamiento depende del control permanente de peligros derivados del desarrollo tecnológico. Junto a sus innegables ventajas, tal desarrollo ha dado lugar a alteraciones severas de medio ambiente, sujeción a los países productores de energía y tecnología, un incremento de la globalización de la economía que convierte a esta última en incontrolable para las instituciones sociales y políticas de la sociedad industrial; la proliferación de armas de destrucción masiva y una mayor interdependencia de las sociedades. Pues bien, en consonancia con la idea moderna del tiempo como una sucesión ordenada de episodios previsibles, la manera en que generalmente afrontamos el riesgo es construir una serie de escenarios de catástrofes posibles. Esto está bien, claro, siempre que no nos lleve a despreciar lo expuesta que se encuentra nuestra vida social, no menos que la personal, por el azar y la incertidumbre. Al fin y al cabo, lo que ocurre en nuestro mundo depende de la interacción de seres dotados de libertad, y esto limita nuestra capacidad para preverlo. Algo que Maquiavelo tenía en cuenta sobremano (Losada, 2014).

El correlato de tomar en serio la presencia del azar en nuestras vidas es que la preocupación por controlar tecnológicamente la naturaleza no puede hacernos olvidar el cultivo de esa segunda naturaleza nuestra que adquirimos por la virtud. El análisis de riesgos, por exhaustivo que sea, no nos libra de la necesidad de decidir. Decidir acerca de los costes derivados de actuar o dejar de hacerlo, en función de la valoración que hagamos de los márgenes de error de nuestras predicciones, o de una evidencia compleja e interpretaciones divergentes acerca de ella. Decidir en un contexto de continuo cambiante, “descubriendo en cada instante las oportunidades que se ofrecen a la acción y que la misma acción crea” (Losada, 2014: 22). En última instancia, hoy como en la época de Maquiavelo, la

determinación, el coraje, la prudencia, la consideración del interés general y no solo personal resultan decisivos en lo que se haga. Lo que ocurre es que, para nosotros, por los motivos ya mencionados, es aún más importante que para Maquiavelo todas estas virtudes sean compartidas por el común de la ciudadanía, y no solo por un puñado de líderes singulares.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo forma parte del proyecto “Las consecuencias políticas de la crisis económica” (CSO2011-28041), dirigido por Fernando Vallespín, catedrático de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid. Una versión anterior fue presentada en el seminario internacional “Maquiavelo, ¿un pensador para tiempos de incertidumbre”, organizado en 2103 por la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá (Colombia). Agradezco a los organizadores y participantes de aquel evento sus amables críticas. También los agudos y útiles comentarios de los evaluadores anónimos de la RECP.

Referencias

OBRAS DE MAQUIAVELO

- EP Epistolario privado: las cartas que nos desvelan el pensamiento y la personalidad de uno de los intelectuales más importantes del Renacimiento.* Edición y traducción de Juan Manuel Forte. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- D Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio.* En *Tutte le Opere*, ed. De M. Martelli, Sansoni editore, Florencia, 1971. Versión castellana de A. Martínez Aracón. Madrid: Alianza, 1987.
- IF Istorie fiorentine.* En *Tutte le Opere, op. cit.* Versión castellana de F. Fernández Muga. Alfaguara: Madrid, 1979.
- IP Il Principe.* En *Tutte le Opere, op. cit.* Versión castellana de Francisco Javier Alcántara. Planeta: Barcelona, 1983.

RESTO DE FUENTES

- Abellán, Joaquín. 1995. “Introducción”, en Isaiah Berlin, *Antología de ensayos.* Madrid: Espasa Calpe.
- Alexander, Jeffrey. 1989. “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens *et al.*, *La teoría Social Hoy.* Madrid: Alianza Universidad.
- Berlin, Isaiah. [1959] 1990. *The Crooked Timber of Humanity.* Londres: John Murray.
- Berlin, Isaiah. 1969. *Four Essays on Liberty.* Oxford: University Press.

- Berlin, Isaiah. 1979. "The Originality of Machiavelli", en Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Londres: The Hogarth Press.
- Berlin, Isaiah. 1983. "Reply to Robert Kocis", *Political Studies*, 31: 388-393.
- Berlin, Isaiah y Bernard Williams. 1994. "Pluralism and Liberalism: a Reply", *Political Studies*, 61: 306-309.
- Bock, Gisela. 1990. "Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*", en Gisela Bock et al., *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conde, Francisco. J. 1948. *El saber político en Maquiavelo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Croce, Benedetto. 1925. *Elementi di politica*. Bari: Laterza.
- Del Águila, Rafael. 2000. *La senda del mal: política y razón de Estado*. Madrid: Taurus.
- Del Águila, Rafael. 2008. *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*. Madrid: Taurus.
- Del Águila, Rafael y Sandra Chaparro. 2006. *La república de Maquiavelo*. Madrid: Tecnos.
- Díaz-Urmeneta, Juan Bosco. 1994. *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Díaz-Urmeneta, Juan Bosco. 1999. "Los límites de la Ilustración: una aproximación al concepto de experiencia en Isaiah Berlin", en Pablo Badillo y Enrique Bocardo (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid: Tecnos.
- García Guitián, Elena. 1999. "El pluralismo liberal de I. Berlin", en Pablo Badillo y Enrique Bocardo (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Garzón Valdés, Ernesto. 1999. "A modo de epílogo: los enunciados de responsabilidad", en Manuel Cruz y Roberto Aramayo, *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Madrid: Trotta.
- Gomá, Javier. 2009. *Ejemplaridad pública*. Madrid: Taurus.
- Gray, John. 2001. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona/ Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hardy, Henry. 1999. "Tomándose el pluralismo en serio", en Pablo Badillo y Enrique Bocardo (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Jahanbegloo, Ramin. 1992. *Conversations with Isaiah Berlin*. Londres: Peter Halban.
- Lipovetsky, Gilles. 2000. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Losada, Roberto. 2014. "El tiempo y la fortuna de Maquiavelo en la sociedad del riesgo", ponencia presentada al XI Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración. Disponible en web: <http://www.aecpa.es/uploads/files/modules/congress/11/papers/931.pdf> [consulta: de marzo de 2014].
- McKinnon, Catriona. 2003. "Tolerance and the Character of Pluralism", en Catriona McKinnon y D. Castiglione (eds.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies*. Manchester: Manchester University Press.
- Manin, Bernard. 1998. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.
- Mansfield, Harvey. 1998. *Machiavelli's Virtues*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.

- Rahe, Paul. 2005. "Jefferson's Machiavellian Political Science", en Paul Rahe, *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls. 1993. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Skinner, Quentin. 1985. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Quentin. 1990. "The Republican Idea of Political Liberty", en Gisela Bock *et al.* *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *En el mismo barco*. Madrid: Siruela.
- Vallespín, Fernando. 2013. *La mentira os hará libres*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/ Círculo de lectores.
- Villaverde, María José. 2013. "Las manos sucias de Maquiavelo", en *El País* (6 jul. 2013). Disponible en web: http://elpais.com/elpais/2013/05/21/opinion/1369148964_042657.html. [consulta: 21 de marzo de 2014].
- Viroli, Maurizio. 1990. "Machiavelli and the republican idea of politics", en Gisela Bock *et al.*, *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, Maurizio. 1995. *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolin, Sheldon. 1960. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

Presentado para evaluación: 12 de marzo de 2014

Aceptado para publicación: 12 de junio de 2014

SEBASTIÁN ESCÁMEZ NAVAS, Universidad de Málaga
sebastian.escamez@uma.es

Doctor en Ciencia Política por la Universidad Autónoma de Madrid y profesor de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad de Málaga. Fue *visiting scholar* del Morrell Centre for Toleration de la Universidad de York (Reino Unido) entre 2006 y 2008. Se ha dedicado mayormente al estudio de la teoría política, tanto histórica como contemporánea. Es autor de *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia*, de inminente publicación por la Universidad Nacional Autónoma de México.