

Instituto de Ciencia Política

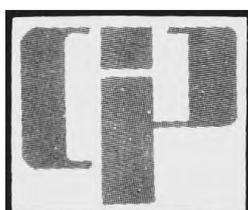
Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de la República

Realismo, pluralismo y política.
Nicolás Maquiavelo y Michel de Montaigne

Javier Gallardo

Documento de Trabajo N° 48
2005



Realismo, pluralismo y política.

Nicolás Maquiavelo y Michel de Montaigne.

Javier Gallardo

Índice

- 1. Introducción**
- 2. Nicolás Maquiavelo: realismo, pluralismo y el elogio de la política.**
- 3. Michel de Montaigne: realismo y pluralismo de un espectador escéptico.**
- 4. A modo de conclusión**

1. Introducción

Este estudio comprende un tratamiento conjunto de los escritos políticos de Nicolás Maquiavelo y de Michel de Montaigne, reunidos a partir de sus postulados cognitivos "realistas" y en virtud de sus específicas contribuciones al tratamiento de los problemas del pluralismo en los orígenes de la política moderna. En tanto escritores de la temprana modernidad, en Maquiavelo y Montaigne se advierte un común interés por capturar la variada gama de universos históricos o empíricos resultantes del curso contingente y abigarrado de los asuntos políticos y sociales. No obstante, a pesar de estos puntos de contacto, ambos pensadores adoptaron diferentes concepciones sobre la política, sobre su naturaleza y su lugar en la sociedad, siendo contundentes las diferencias entre el firme entusiasmo político de Maquiavelo, por así decirlo, y el escepticismo liberal de Montaigne.

Como veremos en este trabajo, la teoría maquiaveliana parte de una noción fuerte de la política, tanto referida a las artes estratégicas de un *principe* en contextos de conflicto o de incertidumbre, como focalizada en una reivindicación de las virtudes cívicas y del espíritu público de las repúblicas. El escepticismo liberal de Montaigne nos coloca, en cambio, ante una expectativa modesta sobre el trámite racional y público de las contiendas colectivas o bien alienta una postura de contención de la política frente a las esferas autónomas de la vida individual.

En la antesala del nacimiento de una nueva *episteme* filosófica y científica, o si se prefiere, de una nueva *matnesis universalis*, ambos pensadores dieron vida, en el siglo XVI, a una concepción realista del mundo social y político, extraña a las disputas escolásticas y metafísicas, informada por los procesos de secularización de la política y por sus encuadres nacionales modernos, sensible, en suma, al mundo de los hechos y de las conductas sociales. Ya provengan de una especial atracción por la enseñanza de los acontecimientos históricos, ya resulten de una actitud escéptica frente a la corrección episódica o moral de los juicios sobre los asuntos humanos, lo cierto es que los enfoques de Maquiavelo y Montaigne se apartaron de la tradición filosófica consagrada a discutir principios fundantes de la vida política, alejándose también del empleo de instrumentos puramente especulativos o normativos. Lo cual llevará a estos escritores a colocar las cuestiones teológicas, las ideas religiosas o los discursos filosóficos en el rubro mundano de las creencias humanas y a desechar

el uso de la razón teórica para dar cuenta de los problemas políticos y sociales. El movimiento teórico que estos autores impulsaron se desmarcará, por tanto, de una invocación a verdades reveladas, así como de un pensamiento regido por postulados puramente racionales, centrándose más bien en consideraciones y argumentos extraídos de la historia y de la psicología humana, de la observación de acontecimientos pasados y presentes, como en Maquiavelo, o del registro de las costumbres sociales y las tradiciones colectivas, como en Montaigne.

Puestas las cosas así, el denominador común de las posiciones doctrinarias de Maquiavelo y Montaigne consiste en la dignificación teórica de un mundo sensible, empírico o fenoménico. Ambos autores comparan, en efecto, una misma estructura cognitiva del universo social y moral, parada por afirmaciones y preceptos de alcance limitado, por el registro de acontecimientos y de fenómenos sociales, irreductibles a algún principio "externo" o a alguna causa primera, perceptibles y evaluables en su aparición pública y en su significación histórica. Lo cual no irá en desmedro, por cierto, de la asunción de determinados compromisos normativos, ni de la formulación de determinados juicios de valor sobre las empresas políticas, sobre sus alcances y sus potencialidades para regir los cursos de la vida común.

Pero en cualquier caso, lo cierto es que las realidades políticas y sociales serán apreciadas, por estos autores, a partir de evidencias experimentales, atendiendo a las combinaciones de semejanza y diversidad que revelan las existencias individuales y colectivas. El conocimiento de mundos concretos o históricos que nos proponen Maquiavelo y Montaigne, no desprovisto, por cierto, de afirmaciones generalizables, depende, en última instancia, de las capacidades del observador para captar la gestación y la evolución de tales mundos sobre un trasfondo de comprensión de la naturaleza humana y de los fundamentos básicos de las relaciones sociales.

Este incipiente reconocimiento a la pluralidad de la vida social, anula la posibilidad de operar políticamente a partir de una razón unitaria, o lo que es lo mismo, restringe la invocación de conocimientos expertos fundamentales, así como de normas universalmente aceptables. Por consiguiente, dada la atención dispensada al lado sensible y tangible del mundo social, así como sus cuestionamientos a una verdad única, esta perspectiva se nos muestra altamente dependiente de los saberes mundanos, o bien nos convoca a principios y a reglas de aplicación precaria y falible, a

razonamientos normativos modestos, extraídos de los materiales que conforman los relacionamientos humanos o de las experiencias históricas.

Los agentes que integran el cuadro realista de la sociedad humana pintado por Maquiavelo y Montaigne se enfrentan o discrepan, se encuentran o interactúan, se perciben limitadamente y enjuician sus experiencias bajo aspectos parciales y diferentes, comportándose, en fin de cuentas, como observadores y participantes de mundos abiertos a distintos márgenes de conducta moral y política. Dichos sujetos tanto se parecen como se distinguen en una superficie de creencias y de móviles múltiples, de costumbres y comportamientos variados. Incluso, los principios llamados a regir sus ordenamientos políticos y sociales tienen como fundamento último sus propias experiencias colectivas más que en una determinación racional de su deseabilidad.

De todos modos, los agentes que integran el mundo de Maquiavelo y Montaigne se ven enfrentados al reto de decidir sus normas o sus reglas de convivencia, se ven expuestos al desafío de forjar una vida en común y de asegurar sus libertades propias o colectivas. Ambos autores sabrán distinguir así el lado político de las existencias humanas y sociales, pero lo harán con distintos énfasis y expectativas, por lo que la dimensión política de la vida social ocupará distintas jerarquías en estas ejemplares muestras del pensamiento político de la temprana modernidad. En las próximas secciones de este texto examinaremos las distintas vertientes de realismo sostenidas por Maquiavelo y Montaigne, sus respectivos enfoques sobre la política y el tratamiento conceptual que ambos autores dispensaron al problema del pluralismo.

1. Nicolás Maquiavelo: realismo, pluralismo y el elogio de la política.

La doctrina de Maquiavelo (1469-1527) se basa en algunas afirmaciones básicas sobre la psicología humana, al tiempo que acude al despliegue de un lenguaje narrativo, llamado a privilegiar diversas claves interpretativas del "sentido real" y "sustancial" de los más ejemplares acontecimientos políticos. En la vida social, los hombres muestran, según Maquiavelo, ciertos rasgos inmutables de conducta guiándose asimismo por sus vivencias sociales y sus experiencias comunes. De estos dos elementos, de esta axiomática psicológica y de la historia política, sería posible extraer, según Maquiavelo, conocimientos útiles y valiosos para los gobernantes, como en *El príncipe*, o para los ordenamientos republicanos, como en los *Discursos*. Se trata, en definitiva, de generalizaciones psicológicas y de lecciones ejemplares extraídas de la historia, de modelos a evitar o a "imitar" en la vida política.¹

Por un lado, entonces, el mundo de Maquiavelo lo integran individuos movidos por diferentes combinaciones de egocentrismo y moralidad, debiéndose contabilizar también en la realidad maquiaveliana distintos agregados o conjuntos sociales (muchos y pocos, pueblo y señores), guiados por diferentes intereses y por distintas perspectivas de la vida social. En este mundo lo que prima, básicamente, son los deseos propios y la presencia amenazante de otros; en él los hombres se mueven en una superficie de percepciones recíprocas siempre aparentes y diversas, de donde se derivan los límites de su visibilidad y de su confianza recíproca, la precariedad de sus conocimientos y de sus compromisos, la incertidumbre, en fin, de sus acciones o de los efectos agregados de sus conductas.

Pero por otro lado, los sujetos a los que nos remite Maquiavelo se parecen o se distinguen conforme a la manera en que vinculan sus pasiones humanas con las estructuras políticas, según sus modos de conjugar sus recurrentes móviles de conducta con las reglas que gobiernan sus mundos comunes y políticos. En consecuencia, el enfoque maquiaveliano anuda, en un mismo movimiento teórico, los materiales de una matriz común de conductas humanas con la historia y los acontecimientos políticos. O dicho de otra manera: la realidad que privilegia Maquiavelo se muestra esquiva a un tratamiento contemplativo o especulativo, exige la comprensión de diferentes puntos de

¹ *El Príncipe* (1986) y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1987).

vista erráticos de la posición de los agentes mismos, al tiempo que reclama una lectura reveladora de los significados asignados a los acontecimientos políticos, pasados y presentes, evidentes para la memoria y el recuerdo, para la observación y la experiencia

De esta manera, el inventario de acontecimientos –antiguos y modernos– que presenta Maquiavelo, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, contiene una firme articulación teórica, sin dejar de regirse por un propósito extremadamente mundano. Se trata de un intento por cotejar y juzgar los resultados de distintas experiencias históricas, animadas por agentes equipados con una misma estructura de pasiones, de acuerdo a su eficacia o a su éxito, esto es, como aciertos y errores, en términos de acceso, constitución y conservación de poderes y ordenamientos políticos. Así, de una vasta fenomenología de ascensos y descensos en las órbitas del poder, de progresos y fracasos de las empresas políticas, Maquiavelo extrajo un conjunto de normas y de reglas generales, de imperativos y consejos prácticos, locales o generales, útiles o aleccionadores para los hombres políticos y los ciudadanos de las repúblicas libres

Se actúe bajo la motivación de una reputación pública o en defensa de un determinado interés, se aspire al bien común o a la *grandezza* de la república, de todos modos, para obrar de manera eficaz o con posibilidades de éxito en la esfera política, vino a decir Maquiavelo, se deben respetar los imperativos de decisión y de legitimidad de esta última, sus códigos propios de conducta y de virtud, ciertamente irreductibles a las legalidades morales o a las determinaciones del Derecho. Sobre todo se debe acudir, según Maquiavelo, al conocimiento de antecedentes o de casos semejantes, a un estricto saber sobre la reiteración de causas y efectos, al registro de motivaciones y reacciones frecuentes, de modo de distinguir lo necesario de lo casual, lo regular de lo extraordinario, y poder discriminar, en fin de cuentas, el uso apropiado de medios y procedimientos políticos –unilaterales o relacionales, de fuerza o de diálogo–, entre hombres habitados por las mismas pasiones y habitantes de distintos mundos comunes. El error político se originaría, según esta perspectiva, en parte, en una incapacidad epistemológica para capturar las reglas de la política y acceder al arte del decir y del hacer entre o frente a otros, y en parte, en una ignorancia práctica, en la ausencia de un saber experimental o de un conocimiento histórico. Serían estas limitaciones cognitivas, y no solo las fallas en los atributos de mando de los hombres políticos, las que, en última instancia, determinarían un accionar ciego e imprudente, cuando no, una trágica impotencia para resolver las cuestiones más urgentes del orden

del día político.

Las incontables manifestaciones de la psicología humana –que como la figura del centauro pueden adquirir el aspecto de hombre o de bestia–, y los acontecimientos del pasado, nos dice Maquiavelo, ponen recurrentemente de manifiesto las mismas causas de la libertad y la tiranía. Conociendo estos factores, nos diría seguramente un buen manual político maquiaveliano, se podría reducir el margen de fracaso de los emprendimientos políticos, que ninguna verdad filosófica, contemplativa o especulativa, podría abarcar. De ahí, el persistente llamado de atención del escritor florentino respecto a los rasgos permanentes de la conducta humana y su afán por capturar las más valiosas enseñanzas políticas, por aprender, en suma, de “la continua lección de las cosas de este mundo”.

Lo cual sintonizará de alguna manera con la preocupación de Maquiavelo por la extinción o la pérdida de las memorias públicas, por la precariedad del juicio de los vivos sobre los muertos o sobre el pasado, por los cambios de creencias y el desplazamiento de las creencias viejas por las creencias nuevas. Maquiavelo llamó la atención, en efecto, sobre los cursos erráticos de los lenguajes y de los nombres de las cosas, sobre el poder de la “historia de los vencedores”, tendiente a hacer que las cosas se vean como nuevas o mejores pudiendo ser viejas o peores en realidad.² Así, en los escritos maquiavelianos se advierte una especial inquietud ante el hecho de que los descendientes no tengan noticias de las realizaciones y fracasos de sus predecesores, se censura la falta de conocimiento de los primeros con relación a las experiencias y aprendizajes de los segundos, deplorándose la incapacidad de los agentes políticos para discernir entre los caminos cerrados o abiertos a la experimentación política y social.

En definitiva, Maquiavelo no buscó arraigar los fundamentos de la política en el terreno certero de lo natural, ni en las convenciones o artificios compatibles con dicha naturaleza. Más bien buscó establecer tales fundamentos a partir del conocimiento conjunto de las actitudes –autoreferidas o relacionales– de los individuos y de los acontecimientos políticos, que tanto pueden ejemplificar momentos de libertad como de despotismo, tal como lo mostrarían, entre otros casos, las historias de

² Maquiavelo: *Discursos*: 197-199

Roma y de Florencia.³ En definitiva, se trata de un método de indagación consistente, por un lado, en rastrear antecedentes, en distinguir similitudes y diferencias entre los distintos casos, y por otro lado, en la estimación de posibles contrafacticos, en la ponderación de distintos cursos de acción posibles o que podrían haberse emprendido plausiblemente, de modo de alcanzar así juicios objetivos sobre los resultados finales.

Pero Maquiavelo no se conformó con disponer de un saber teórico u objetivo sobre las cosas políticas. Más bien puso sus mayores empeños en determinar los poderes prácticos de la política y en fortalecer la capacidad de esta para irrumpir en el curso monótono de las contiendas colectivas. Al fin y al cabo, estas inquietudes no podían estar ausentes en este servidor público y político de vocación, quien consagrara sus mayores energías, desde sus funciones diplomáticas, a defender los intereses de su Florencia natal.

En Maquiavelo la política constituye una actividad mediadora entre los materiales que componen la psicología humana –verificada en las más diversas circunstancias– y la acción de poder ajustada a esos materiales y a los contextos históricos cambiantes. Incluso, el poder político en la perspectiva maquiaveliana constituye una pieza fundamental de la existencia de una vida social ordenada y segura. Pero a la vez, el poder político presenta, según Maquiavelo, la dimensión de un *status* o de un *Estado*, tal como lo definiera en *El Príncipe*, cuyo ejercicio inevitablemente despierta rivalidades y conflictos, constituyendo una instancia codiciada por ambiciones e intereses siempre cambiantes. En tales condiciones, los cuerpos políticos y los poderes estatales estarían siempre sujetos a la necesidad de asegurar su duración y a la posibilidad del cambio o de su autodestrucción.

Por cualquier lado que se la mire, entonces, ya revista el carácter de un principio de orden, ya opere como una poderosa palanca de acción, la vida política constituye, según Maquiavelo, un aspecto fundamental de la vida social. Y en cualquier caso, las actividades políticas servirían para desafiar realidades sociales dadas o contingentes, para hacer frente a la naturaleza conflictiva de las existencias individuales y colectivas, para vertebrar, en fin, una realidad social refractaria a los dictados de una razón única o abstracta, esquivada a las regulaciones que no resulten homologadas por las instancias de poder o de autoridad común.

³ Maquiavelo: *Discursos* 127, 132.

Ahora bien; las reglas de conducta objetivas y necesarias para actuar en la órbita del poder político, no resultan, desde el punto de la teoría de *El Príncipe*, de las razones y móviles que los agentes políticos se dan colectivamente a sí mismos, sino de sus inciertas percepciones recíprocas, del conocimiento aparente y limitado de sus acciones e interacciones, de los temores e inseguridades que los envuelven más allá de sus precarios tratos morales o de sus estrechos compromisos con las normas básicas de un relacionamiento cooperativo.

De esta manera, el aspecto egoísta de las inclinaciones humanas, que Maquiavelo destacara como un supuesto básico de la vida política, conjuntamente con las señales amenazantes, con los rostros cambiantes que los hombres se ven forzados a mostrarse unos a otros, sitúan la política maquiaveliana en un terreno de apariencias y de cálculos, de actos estratégicos o de un buen manejo de recursos necesarios o adecuados a los ejercicios efectivos del poder. En este universo político, el príncipe o el político se ven forzados a mostrar diversas apariencias, a ocultar designios e intenciones, a utilizar diversos “recursos de combate” inherentes a los hombres o a las “bestias”, como la ley o la fuerza. La regla de la “astucia” (el uso de máscaras para aventar sospechas u hostilidades, para ganar adeptos o hacer frente a circunstancias variables), así como la flexibilidad o el oportunismo en el manejo de situaciones cambiantes nos remiten, en fin de cuentas, a una noción de travestimiento político o de adaptabilidad a las circunstancias. La integridad del político, sus atributos morales “reales” o sus verdaderas cualidades relacionales no constituyen, en definitiva, una condición suficiente para su acción. Lo que se requiere es “parecer que se las posee” y poder acudir igualmente a las leyes o a las destrezas de los “zorros” y los “leones”, modificando así los rostros y las señales visibles conforme a diversos designios políticos y al cambio de circunstancias.

De acuerdo a este realismo político, personificado en las acciones y las virtudes estratégicas del *príncipe*, Maquiavelo se enfrenta a un irreductible núcleo de indeterminación. El terreno de la acción y de las iniciativas políticas está empedrado de ignorancias, de pasiones, de signos volátiles y de opciones dramáticas. El *príncipe* o el político no conocen el futuro, no pueden comprometerse o empeñar sus recursos –su palabra– en una realidad poblada de agentes inclinados naturalmente a hacer prevalecer su propio interés, guiados por la maximización de sus ganancias o por la ambición y la gloria asociadas a las investiduras de poder (Manent: 1987).

Sin embargo, bien miradas las cosas, la visión de Maquiavelo sobre el mundo político no se agota en un escenario de *principes* envueltos en contextos de incertidumbre, desdeñosos de sus compromisos públicos o normativos, librados a la mutua percepción de una monótona serie de intencionalidades peligrosas y conflictivas. En los escritos maquiavelianos también se vislumbra otra realidad política, en la cual, las artes estratégicas o las acciones de poder de los políticos se ven restringidas en virtud de arreglos institucionales y de normas comunes de acción. En esta realidad, los resultados objetivos de las decisiones e interacciones políticas no están determinados únicamente por las “astucias” individuales ni por la distribución desigual o arbitraria de virtudes morales y políticas, sino por firmes principios de vida pública, por instituciones y normas de acción encargadas de asegurar de alguna manera la libertad de todos. Se trata de un escenario político pautado por reglas extraídas de los aprendizajes comunes, basadas en el reconocimiento recíproco entre intereses discordantes, llamadas a contener los desbordes de una mera racionalidad medio-fines, a neutralizar gran parte de las incertidumbres de un actuar estratégico, a delimitar, en fin de cuentas, el campo de lo legítimo y de lo posible. Así, tal como lo sugiere Maquiavelo en *El Príncipe*, la regla del número serviría para neutralizar la fuerza y contribuiría a pacificar la resolución de los conflictos, del mismo modo que el pacto o la institucionalización del conflicto ofrecerían mayores ganancias recíprocas que el designio unitario de voluntades aisladas y compulsivas. En suma, la paz y el conflicto regulado terminarían estableciendo los marcos de existencia y de durabilidad de los cuerpos políticos, o por lo menos habilitarían campos legítimos de acción en los que podría tener un curso legal y restringido la “astucia” política.⁴

Vistas las cosas de esta manera, el mundo histórico al que se asomó Maquiavelo con espíritu realista, expuesto al conflicto, a la precariedad y a la conflictividad de las acciones humanas, requerido de disuasiones amenazantes o del empleo oportuno de la fuerza, no agota la perspectiva teórica maquiaveliana, por así decirlo. Los escritos de este autor señalan otros aspectos igualmente reales y decisivos para la existencia de una realidad política común a muchos o a todos. Maquiavelo se detendrá así en la importancia de una equitativa condición ciudadana, en el valor de los repertorios institucionales normativos y de las reglas de invocación recíproca para situar el mundo incierto del decisionismo discrecional de las jefaturas políticas en la senda de una libre y segura convivencia

⁴ Véase, en particular, el capítulo IX de *El príncipe*, op. cit.

política. Así, según estos otros preceptos de vida política, la adhesión de la opinión mayoritaria, más que la capacidad de mando, constituiría la mayor fortaleza de los gobernantes, de la misma manera que el arraigo de las instituciones públicas sería la condición básica para procesar los conflictos y las discordancias de un modo compatible con libertad y la prosperidad común.⁵

Desde luego, Maquiavelo se encargará de recordarnos que, en “un periodo de infortunio”, los príncipes modernos sólo pueden contar con “buenas leyes, buenas armas, buenos ejemplos” como requisitos virtuosos de un arte político, ejemplarmente practicado por Marco Aurelio, Séptimo Severo, César Borgia, Francisco Sforza o el papa Julio II, figuras que en los escritos maquiavelianos serán invocadas como personalidades políticas descollantes, a ser de alguna manera imitadas por los hombres políticos modernos.

Pero lo que pretendió decirles Maquiavelo a sus contemporáneos, y a nosotros, es que, en escenarios políticos no asistidos por la divina providencia, ni por las costumbres tuteladoras de los poderes hereditarios, los agentes de vocación política debían sumar a su capacidad para servirse de los medios colectivos de acción, el buen arte de contener las pasiones, los deseos e intereses provenientes del lado innoble o más amenazante de los hombres, de forma de elevarlos al terreno de los fines más humanos, de la virtud y las leyes, de la prosperidad y la justicia común. Dicho de otro modo: los hechos que invoca Maquiavelo, vale decir, los acontecimientos que dictan la realidad y la “verdad efectiva” –no idealizada– de la esfera política, si bien responden a un mundo de hombres enemistados o discordantes, ansiosos de seguridad o de poder, pueden ser torcidos o guiados por instancias políticas fundadas en ordenamientos institucionales legítimos, cuando no racionalmente manejados con sabiduría y espíritu público.

A la hora de reivindicar este potencial de la política para desafiar realidades dadas o contingentes, Maquiavelo acudió a dos nociones fundamentales del humanismo renacentista (por cierto ajenas a las categorías de causa-efecto de la ciencia social moderna), concretamente, a los términos de *virtu* y *fortuna*. El término fortuna en Maquiavelo tiene un doble significado: por un lado remite al azar o a la suerte, es decir, a factores involuntarios que pueden incidir de manera funesta en los fenómenos políticos o que pueden significar una oportunidad propicia para la acción; pero por

⁵ N. Maquiavelo: *Discursos*, Libro I.

otro lado, este término denota una contingencia bruta, un conflicto puro entre fuerzas ciegas, una "furia" social, una pluralidad fragmentaria, "natural" o social, una constelación, en suma, de movimientos aleatorios o mecánicos"

Maquiavelo emplea esta segunda noción de fortuna para designar un cuadro de pluralismo desbordado, para referirse a una situación de fragmentación social, a una realidad de inercias contidas, de sometimiento de la vida política a los movimientos ciegos del conflicto social. Esclavizada, oprimida, desunida, sin jefe, sin orden, golpeada, expoliada, lacerada, invadida, son los términos que Maquiavelo empleara para referirse a la sociedad italiana sujeta a la fuerza ciega de la fortuna.

Y para combatir esta desquiciante contingencia de poderes diversos, Maquiavelo apeló en *El Príncipe* a la *virtu* política, entendida como las artes eficaces de una política de poder, como la capacidad de construir "diques" humanos frente a los desbordes de las fuerzas en conflicto, con vistas a encarrillarlas mediante el gobierno del libre arbitrio, a través de leyes y regulaciones, susceptibles de suministrar la verdadera gloria y perdurabilidad a los "privados" que accedan al "privilegio" del ejercicio de las investiduras gubernativas. Más que simpatizar con la estabilidad de un gobierno débil o limitado en medio de una pluralidad de fuerzas socialmente robustas o encerradas en sí mismas, Maquiavelo se mostrará partidario de una política creativa y ambiciosa, de "movimientos impetuosos", dotada de fuertes liderazgos políticos, susceptible de sobreponerse al mero transcurrir mecánico de los conflictos sociales o a un pluralismo políticamente impotente. Con estos instrumentos conceptuales, Maquiavelo llamó a colocar el gobierno político "sobre" un pluralismo de fuerzas fragmentarias y a vertebrar políticamente los disensos sociales, a recomponerlos, en suma, desde una práctica exitosa de poder.

Sin embargo, en los *Discursos*, Maquiavelo presenta otra alternativa de progreso político, diferente al regido por las artes fundacionales y estratégicas del *príncipe*, cuyas virtudes serían diferentes a las solicitadas por el hábil manejo de un poder de mando. En esta otra perspectiva, inspirada en los valores del humanismo cívico y abonada por una tradición republicana de antiguos linajes, las tendencias catastrofistas de la pluralidad social ceden terreno ante la expansión de las

⁹ N. Maquiavelo: *El Príncipe*, Cap. XXV.

libertades políticas a todos los grupos sociales. los poderes de mando se ven restringidos por el desarrollo de activos comportamientos cívicos, y las licencias o degradaciones en la vida pública resultan refrenadas por activas vigilancias ciudadanas. Al calor de estas ambiciones regenerativas de la política, Maquiavelo acudirá al rescate de viejos temas republicanos, extraídos de la antigua república romana, entre éstos, la integridad de la política frente a lo personal y lo particular, el cuidado institucional de las libertades públicas, el culto al honor y a las virtudes cívicas, la responsabilidad hacia la comunidad, la vigilancia ciudadana frente a la corrupción de las costumbres políticas o a los apetitos de poder, la austeridad republicana frente al excesivo celo por la riqueza material y el acceso controlado o selectivo a las investiduras públicas. A lo cual habrá que sumar la exaltación del espíritu político y de la gloria mundana de las empresas políticas frente al pensamiento inactivo o contemplativo, así como la celebración de las gestas cívicas impulsadas por hombres dispuestos a irrumpir en el mundo de los acontecimientos públicos, a dejar su marca en la historia más que a ensimismarse en sus “tranquilos” mundos particulares. La virtud cívica, arraigada en las costumbres y promovida por las instituciones públicas, se nos muestra así como el arma principal contra la corrupción de las cosas políticas, como la llave maestra para desmontar los apetitos y los excesos de poder, para neutralizar la simulación y la degradación de las costumbres públicas, para combatir, en fin, la desarticulación del progreso privado y público

Maquiavelo acudirá así a Roma para mostrar otra cara posible de la realidad política de su tiempo, con el propósito de presentar otros rumbos alternativos a la política de poder, emancipados de una distribución desigual o escasa de las virtudes morales y políticas. Desde esta perspectiva es dable esperar que las reglas y convenciones fabricadas en la convivencia común, atentas a los principios de un civismo republicano, proclives a incentivar las más enérgicas y fermentales iniciativas políticas, neutralicen gran parte de las incertidumbres sociales junto con los usos instrumentales o depredadores de los recursos de poder.

En resumidas cuentas, las fórmulas políticas maquiavelianas nos remiten a dos variantes de virtud, igualmente necesarias para dar cuenta de las cosas políticas y para asegurar una convivencia libre, inmune a servidumbres externas o internas. Una de ellas, apropiada a los requisitos de poder, a una maximización de fines propios o colectivos en contextos de conflicto e incertidumbre; la otra, ajustada a una activa defensa de las libertades comunes, adecuada a una convivencia política fundada

en principios cívicos, basada, en definitiva, en una jerarquización de los intereses públicos por sobre los intereses particulares. O dicho de otra manera, frente a la *virtus* política del príncipe, medida en términos de sus éxitos en la órbita del poder o de la eficacia de sus empresas políticas, Maquiavelo reivindicó, a partir del rescate actualizado de la política antigua, el cultivo de una *virtus* republicana, en función de la cual, gobernantes y ciudadanos se ven mutuamente incitados a honrar sus compromisos y sus deberes públicos, a cumplir sus obligaciones cívicas y con sus responsabilidades hacia los destinos colectivos.

En definitiva, si bien Maquiavelo resaltó la importancia de una *virtus* política, entendida como la disposición a manejar con prudencia o con sabiduría práctica los medios de acción colectiva para alcanzar determinados fines en medio de resistencias o de discordancias, también apeló a la virtud entendida en un sentido cívico, concebida como la aptitud para fundar y engrandecer una república en base al fortalecimiento del poder común de sus ciudadanos, como la capacidad para preservar las libertades comunes en medio del conflicto, como la disposición, en fin, de anónimos individuos para darse a conocer públicamente y alcanzar la fama o la gloria en el ejercicio de una autoridad común.

Pero en cualquier caso, la virtud política en Maquiavelo es inseparable de un reconocimiento a la libertad de los adversarios y a la legitimidad de las divisiones públicas. Inspirado en la república romana, Maquiavelo llamó la atención, en efecto, sobre el valor positivo del conflicto en la vida pública (entre aristocracia y pueblo, entre patricios y plebeyos), e insistió en la necesidad de una puesta en escena institucional del conflicto como base de una genuina y perdurable existencia de las repúblicas, destacando, en particular, la importancia de cuidar la libertad política en una comunidad dividida por diferencias de riqueza y de *status*.

De esta forma, el conflicto político, que la filosofía especulativa griega y el pensamiento teológico cargaron de negatividad o buscaron erradicar, será visto por Maquiavelo como un componente necesario y beneficioso para la libertad común. La política recupera, bajo esta perspectiva, una dimensión pública y conflictiva, se vuelve una actividad no tutelada por verdades incontestables, pero tampoco es librada a la ciega fortuna, sino confiada a sabios arreglos institucionales, a decisiones impulsadas por hombres expuestos al juicio público o respaldados por avales ciudadanos. Al calor del ejemplo de la Roma republicana, Maquiavelo vio en el conflicto y en

los disensos, políticamente acondicionados u orientados hacia el bien general, la clave de una renovación de la confianza de la sociedad en si misma y del autorespeto de los ciudadanos.⁷

Con el fin entonces de combatir la ciega fortuna, así como la corrupción y la licencia que ganan a los hombres que olvidan el pasado o rebajan sus esfuerzos acomodándose a los nuevos tiempos, Maquiavelo llamó a considerar seriamente diversas variantes de virtud, extraídas de las peripecias romanas, de una república enriquecida por sus conflictos internos, celosa de sus libertades públicas y de su independencia, ejemplarmente exitosa en la renovación, durante un precioso tiempo histórico, de sus compromisos republicanos, de un principio de integración del pueblo a la dirección de sus asuntos, hasta que una degradación de sus costumbres públicas la pusieran en la senda del cesarismo. En “periodos de infortunio”, bajo este maquiavelismo republicano, por así llamarlo, ya no se trataría de añorar buenos príncipes, de idolatrar “césares” o “genios” políticos, sino de reclamar de los ciudadanos el cumplimiento de sus responsabilidades respecto al destino colectivo, de recrear los deberes de trato digno y justo entre los contendientes políticos, de premiar más que castigar a los “mejores ciudadanos”, de fortalecer, en fin, la justicia común y reanimar las costumbres republicanas.⁸

Ciertamente, a la hora de efectuar un balance general de la teoría maquiaveliana no es fácil pasar por alto las ambigüedades de un pensamiento que, tanto separa la política de la ética, como las vuelve a juntar, que transita sin mayores restricciones de una idea de poder puesta al servicio de los éxitos estratégicos del político a la ficción de una integra vida cívica y republicana. Tampoco puede desconocerse el hecho de que los juicios de Maquiavelo sobre la prosperidad común, sobre la maximización y la distribución apropiadas de los recursos comunes, remiten más a un espíritu de conquista y de expansión militar que a algún principio de justicia o de economía política. Con todo, son múltiples las alusiones maquiavelianas a las bondades de una justicia republicana que acorte las distancias entre ricos y pobres, sin que falte una aguda percepción causalista de la lógica que va de la

⁷ “Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacen de esos tumultos que en los buenos efectos que producen [...] Los que organizan prudentemente una república, consideran, entre las cosas más importantes, la institución de una garantía de la libertad, y según sea más o menos acertada, durará más o menos el vivir libre”. (Maquiavelo; *Discursos*, 39 y 41).

⁸ Maquiavelo; *Discursos*, 289-293.

libertad política al reclamo de un mayor bienestar por parte de las mayorías populares.⁹

Tampoco es posible soslayar las disonancias entre el momento del *Príncipe* y el de los *Discursos*, entre los escritos de un frío consejero sobre el empleo exitoso de los medios de poder, sobre los cálculos políticos y el juego de apariencias al que deben librarse los hombres políticos en un escenario de amoralidad política, y el ferviente republicano que fue a buscar en la historia romana las enseñanzas de una política sostenida en el espíritu público del pueblo, en el bien de las mayorías populares más que de las élites gobernantes, en un uso adversativo de las libertades políticas compatible con principios de civismo y con la preservación de la honra y la ejemplaridad de los buenos ciudadanos.

En definitiva, estos transitos teóricos nos revelan a un Maquiavelo navegando entre la asunción de una política confiada a las artes de poder de sus liderazgos políticos y la celebración de una vida política republicana, pautada por una justa distribución de los recursos de acción pública, de los honores y las riquezas, de las dignidades políticas y de las responsabilidades ciudadanas. Dicho de otra manera: si en Maquiavelo se aprecia la idea de una política de poder adecuada a un contexto de conflictos exacerbados, de inseguridad y de amenazas recíprocas, también se advierte una preocupación, propia de quien dijera amar más a su ciudad que a sí mismo, por fortalecer las libertades políticas, por neutralizar, mediante el involucramiento de los ciudadanos en la cosa pública, la “corrupción” de las meras ambiciones de poder y el recelo entre competidores políticos, condenados a administrar las “apariencias” de sus desconfianzas o de sus sospechas recíprocas.

2. Michel de Montaigne: Realismo y pluralismo de un espectador escéptico.

Michel de Montaigne (1533-1592) nos confronta con un realismo político distinto al de Maquiavelo, nos conduce al terreno de una tradición escéptica, inspirada en el modelo pirrónico antiguo, cuya transmisión proviene de los escritos de Sexto Empírico, mayormente difundidos en el siglo XVI. Este escepticismo, en cierto modo presente en la duda y la incertidumbre inicial de la

⁹ Maquiavelo, *Discursos*, 161-163, 166-171

mayoría de las peripecias filosóficas modernas frente a las realidades cognoscibles, encontrará particular eco en las objeciones que Montaigne le formulara a las pretensiones de la razón filosófica y de los saberes públicos por alcanzar un conocimiento verdadero sobre los asuntos del mundo social y moral.

Montaigne renunció escépticamente, por la vía de una *epoché*, es decir, mediante el contraste de opiniones y la “suspensión del juicio”, a un saber fundamental o universal, certero o probado, sobre cuestiones filosóficas o teológicas, sociales o políticas. De ahí, su especial énfasis en el peso de la creencia o de la fe en las certezas y juicios más generalizados, sus fuertes acentos en la variabilidad de las opiniones, en la relatividad de las costumbres y valores sociales, en las discontinuidades, en fin, entre los saberes científicos y el sentido común de la vida ordinaria.

En definitiva, este ensayista de la temprana modernidad vino a reivindicar la necesidad de “investigar” una realidad social que, dada su trama contradictoria e incierta, se revela al observador como una obra sin autores. En dicha realidad, ninguna conducta se puede “llevar de la mano”, “las cosas ocurren por sí mismas” y las opiniones “siguen la marcha del azar”. Las discontinuidades y contingencias de la vida social, serían refractarias, incluso, a la perspectiva de un orden mecánico de causas y consecuencias, excluirían la posibilidad de operar políticamente apelando a una imagen “causalista” de los fenómenos. De acuerdo a esta perspectiva, las sociedades sólo revelan signos aparentes e incalificables, su realidad última se vería oscurecida por el registro de los propios sentidos humanos y por la mediación de la razón, por lo que sólo estaríamos en condiciones de manejar un “saber modesto” requerido para la vida inmediata o para un “futuro corto”, único horizonte en el que los hombres podrían tener alguna incidencia en su “miserable condición”.¹⁰

De todos modos, Montaigne no se desentendió de una exigencia de veracidad en los saberes humanos, ni renunció a los ejercicios de enjuiciamiento y de valoración de las opciones de la vida social y política. Así, dada su consideración de las realidades fenoménicas como las únicas referencias posibles para construir un hábitat social o común, Montaigne acudió al saber transmitido por las costumbres, a las tradiciones colectivas y a los valores públicamente reconocidos, como expresión de una sabiduría evolutiva que, en la doctrina escéptica, de Pirro a David Hume,

¹⁰ Montaigne: *Essays* (1994); Libro III, cap. VIII

conformará un estándar cognitivo privilegiado frente a las construcciones de la razón. De este modo, la recoriliación de Montaigne con el mundo fenoménico no implicará una actitud relativista, ni se acotará a una *ataraxia* prescindente o indiferente. Se trata más bien de una valorización de ciertas normas y patrones reguladores de conducta extraídos de la propia vida social, y no de un conocimiento verdadero sobre la esencia de las cosas o sobre los intereses humanos fundamentales. Así pues, aunque esceptica respecto al valor epistémico de los juicios morales, la posición de Montaigne no renunciará a discriminar entre distintas vías de regulación de la vida individual y social.

El mundo del que participan los hombres, aunque falacioso e inestable, inmune a cualquier remedio que pretenda trascender la parcialidad y la limitación de lo aparente, dispondría, según Montaigne, de algunos recursos reguladores, entre éstos, la sensibilidad natural (“lo poco que nos pide la naturaleza”), las experiencias compartidas (decantadas por las tradiciones o las costumbres sociales), y los juicios propios emanados de un autónomo –e íntimo– fuero individual. Dentro de estos parámetros, no sólo sería posible convivir con las fatalidades humanas y con los golpes de la “fortuna”, sino “enfrentar las cosas de pie firme y luchar”, esto es, decidir, entre distintas pautas de vida común, las más legítimas. De este modo, los referidos axiomas escepticos, el distanciamiento con una razón abstracta y el rechazo a las verdades tuteladoras, en Montaigne no inhibirán un pronunciamiento sobre las cosas políticas, que por cierto vendrá impregnado de elementos normativos liberales, o si se quiere, pluralistas.

Como lo señala Jean Starobinski, para Montaigne la vida sensible ofrece tanto el “maleficio del parecer” como la “identificación con el otro”, ambos derivados de la naturaleza de los individuos o de sus experiencias sociales (Starobinski 1993). El “maleficio del parecer” nos remite al auto-engaño o a los engaños recíprocos que producen las apariencias de los tratos humanos, instalándonos en el territorio de las simulaciones, de las desconfianzas, de las dependencias e inconsistencias de los relacionamientos sociales. Precisamente, este incierto juego de apariencias justificaría, según Montaigne, la necesidad de preservar una autonomía individual, o si se quiere, una autarcía, una libertad de juicio y de elección personal entre todos los pareceres y opiniones. La “identificación con el otro” refiere, en cambio, a la experiencia natural de la “simpatía”, implica solidaridad o transferencia de sentimientos, remitiéndonos, en suma, a una disposición a asumir obligaciones

recíprocas. Este principio de simpatía estaría detrás de una condena espontánea a toda violencia, así como del rechazo a toda forma de crueldad, también incitaría a los hombres a cooperar con otros, a participar en la vida pública y, en situaciones de agitación política, a tomar partido

Pero en cualquier caso, la acción humana no sería genuina o efectiva, para Montaigne, si no contemplara la doble experiencia de los individuos de darse a sí mismos y darse a los demás, si no conjugara la afición a uno mismo con una disposición hacia un relacionamiento social cooperativo. En otras palabras: en el núcleo político de este pensamiento reside la idea de que la pasión de servir a otros debe complementarse con una dosis de vida propia e individual, y ésta no sería concebible sin un compromiso con el curso efectivo de las instituciones públicas o sociales. Para Montaigne, entonces, las precariedades epistémicas del conocimiento social se compadecen con –o requieren del– ejercicio activo de un compromiso moral con las prácticas sociales, compromiso fundado en una base natural y decartado por esas mismas prácticas, de las cuales podrían extraerse principios colectivos de justicia y de acción política.

Lo que vino a decir Montaigne, es que la vida política no escapa a la “comedia” de las apariencias, a la relatividad y a la diversidad de interpretaciones, pues “la juzgan demasiadas cabezas”, ni puede sustraerse a resultados inciertos e imprevisibles, dependientes de las fatalidades del destino o de la suerte. Es más, en política, según Montaigne, las verdaderas intenciones de los hombres resultan inescrutables, y los preceptos de fingimiento suelen imponerse a las conductas sinceras. La ceguera que producen esas apariencias e incertidumbres hace que los individuos incluso se vuelvan más permeables a cualquier idea u opinión sugestiva, o bien se muestren más confiados en sus creencias y en sus emociones que en un saber racionalmente fundado. A este mundo de “máscaras”, de inconstancia y conformismo, Montaigne no estará en condiciones de oponerle otra alternativa que la de apelar a una actitud de bondad y de rectitud moral, al valor tradicional de la sinceridad contra la falsedad, a una resistencia o a un distanciamiento individuales, no tanto como una huida mística ni como un escape extramundano, sino como una preservación de la independencia y la “tranquilidad” obtenida en el confin de una vida íntima o privada, en la dedicación a sí mismo, en el cultivo soberano de una libertad reflexiva y del juicio propio. Por tanto, las actuaciones en la vida pública, según la sensibilidad liberal de Montaigne, deben ajustarse de alguna manera a un principio de individualidad, a la autonomía de los individuos y a la conducta recta que éstos puedan trazarse a

sí mismos

Como puede apreciarse, el principio de individualidad y de privacidad de Montaigne anticipa las distinciones categoriales de Benjamin Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, así como las defensas instrumentales de la política, tendientes a valorarla más por su servicio a las libertades individuales que por la justicia y la rectitud de las decisiones libradas a muchos. Adviértase, además, que estas definiciones tendrán lugar en el preciso momento en que algunos de los hombres del siglo de Montaigne, inspirados en el humanismo cívico, entre ellos Maquiavelo, propiciaban el culto a la vida política, llamaban a los privados del poder político a elevarse a la gloria del accionar público y a practicar la virtud republicana, procurando despertar en los individuos una vocación por salir del anonimato "civil", por perdurar en el recuerdo de la ciudad, en la memoria cívica y en la palabra pública.

Montaigne afirmará, en cambio, que las funciones e instituciones públicas propenden a instituir "máscaras" uniformes, restringen el campo de los discursos y las acciones posibles, fomentan una racionalidad impersonal, pautada por los códigos de uso colectivo. Con todo, pese a estas restricciones, Montaigne admitió la necesidad y el valor de una incorporación de los individuos a la vida pública, fundada más en una afección a sí mismos y en un principio de individualidad, que en la asimilación de patrones impersonales y disciplinantes de conducta. Contra las máscaras o los rostros parejos impulsados desde los poderes políticos, contra las pautas de conducta uniformes dictadas por la vida social y por las normas públicas, la política que penso Montaigne debía preservar, en suma, las caras propias de cada individualidad, o si se prefiere, los múltiples rostros del pluralismo.

"El mundo no es sino variedad y desemejanza" afirmó Montaigne en el ensayo *Sobre la embriaguez*. Lo universal de las cosas residiría en su diversidad y variedad (Lessa: 1992). Dicha diversidad nos remite, en particular, a una variedad de costumbres y de tradiciones, convertidas en este autor en una "segunda naturaleza". Las costumbres constituyen para Montaigne el mejor antídoto contra la falibilidad de la razón, conforman el cemento de la sociedad y su condición de posibilidad, configuran un mundo ya "dado" y modelado al que se incorporan los hombres y de donde éstos pueden extraer sus guías de acción y de elección. La diversidad de costumbres en y entre las sociedades, en tanto usos, hábitos y tradiciones de aceptación general, ya resulten útiles para la

convivencia social, ya se revelen valiosas en sí mismas. representan variaciones y fijaciones seculares de comportamiento, que, según Montaigne, ninguna razón ni ningún diseño voluntario o intencional podrían reformar.

Más allá del impacto que las guerras religiosas y civiles del siglo XVI ejercieron en este escritor francés, lo cierto es que sus *Ensayos* condenarán, como principio general, la desarticulación entre la variedad de costumbres y la esfera gubernativa. Así, en su combate contra el prescriptivismo racionalista, Montaigne consideró que ninguna opinión o perspectiva particular, entre las múltiples posibles, podía poner en cuestión las instituciones y las leyes fundadas en la autoridad de la costumbre, atesoradas por testimonios pasados o por experiencias acumuladas con el tiempo. Conforme a esta posición, las instituciones y las costumbres públicas tendrían la función de “fijar” ciertos estados de cosas y suministrar parámetros de estabilidad. O dicho de otra manera: en el marco acotado por las costumbres sociales y públicas, las opiniones podrían variar y contraponerse unas a otras, reflejando, en definitiva, la multiplicidad de aspectos que ofrecen los objetos comunes. Pero en cualquier caso, la subordinación de las costumbres a las opiniones del momento implicaría caer, según Montaigne, en la “vanidad” de la “innovación”, en un exceso de “amor propio”, en una operación de cura del mundo “a costa suya”.¹¹

Las costumbres sociales vendrán a suministrar así las reservas de discernimiento social que Montaigne le regara a la razón, permitiendo que individuos socializados en mundos compartidos, alejados de cualquier ficción atomista o contractualista, puedan guiarse, con alguna certidumbre, en la compleja trama de sus asuntos colectivos. Pero la cuestión es que las costumbres a las que nos remite Montaigne, supuestamente avaladas por las experiencias sociales, no estarían abiertas al juicio colectivo, ni admitirían ingerencias decididas por los ciudadanos como cuerpo político. A lo sumo podrían sufrir un emplazamiento de tipo individual, surgido de una íntima libertad de elección personal. En consecuencia, si bien la reivindicación que realizara Montaigne de una correspondencia entre instituciones políticas y costumbres sociales, contiene una actitud dignificante de la variedad ética de la sociedad civil, implica un blindaje de la legalidad de las tradiciones ante las pretensiones innovadoras de la política, supone una rebaja, en suma, del poder público de los ciudadanos en nombre de una variedad de costumbres privadas.

¹¹ Montaigne: *Ensayos*. Libro I. Cap. XXIII y Libro III. Cap. IX.

A diferencia de Maquiavelo, Montaigne extrajo de la diversidad del mundo empírico y de la variedad de costumbres sociales, la defensa de un campo limitado de posibilidades políticas, acotado por el respeto a los invariantes y a las semejanzas "naturales" que dicta la condición humana y por la sagrada preservación liberal de la individualidad. Es más, el movimiento secular de las costumbres, así como sus avances en materia de conductas benéficas o de bienestar general, determinarían una auto-regulación del pluralismo y un modesto despliegue de las actuaciones políticas, desprovistas de toda pretensión fundacional. La pluralidad social, pues, resultante de la libertad y la fallibilidad humanas, sólo sería "manejable" políticamente, de acuerdo a la perspectiva de Montaigne, mediante decisiones compatibles con patrones de conducta que tengan a su favor el aval del tiempo y de un saber evolucionario.

3. A modo de conclusión.

Los planteos teóricos de Maquiavelo y Montaigne exhiben sin ambages su falta de ambiciones totalizantes y su modestia normativa a la hora de avanzar algunas fórmulas de regulación de la vida política y social. En su modo de tratar los hechos o los fenómenos sociales no hay lugar para las categorías racionalistas unificadoras ni para las fundaciones morales de la política, por no mencionar sus vocacionales rechazos a las categorías de causa-efecto, celebradas por la ciencia social positivista. Dicho de otra manera: en este registro teórico no cabe la posibilidad de capturar alternativas trascendentes a la propia realidad de los fenómenos, ni descubrir principios últimos o causalidades determinantes de un curso social. Por encima o por debajo del mundo de los fenómenos no existe ninguna realidad o entidad que pueda explicarlos, recomponerlos o determinarlos universalmente. La realidad de Maquiavelo y de Montaigne, en fin de cuentas, está condenada a corregirse a sí misma, ya sea empleando los materiales de la política, ya sea mediante el lento cambio de las costumbres sociales.

La acción y las instituciones políticas para Maquiavelo y Montaigne son y deben ser realizaciones arraigadas en una superficie de tratos humanos y sociales, abonados por ciertas regularidades comportamentales y por recurrencias históricas, por distintas experiencias colectivas y por variadas prácticas institucionales. Conforme a esta visión, las existencias y circunstancias

humanas se prestan a una pluralidad de percepciones y de enjuiciamientos. Los mundos objetivos o los planos regulatorios generales que esas perspectivas puedan construir no resultan de designios teleológicos voluntarios o intencionales. Los contenidos de la vida social y política responden más bien a los comportamientos e interacciones de sus partícipes, a las autorizaciones acordadas en distintos planos de individualidad y de acción colectiva.

Para dar cuenta de este universo de acciones y relaciones sociales, signadas por la incertidumbre y la pluralidad, estos autores propondrán alternativas teóricas diferentes. La opción maquiaveliana apelará, por un lado, a un poder político susceptible de actuar "sobre" una pluralidad fragmentaria, librado a las artes de políticos con suficiente inteligencia práctica para emplear adecuadamente los medios que ofrecen las investiduras de mando o de poder, y por otro lado, a una noción dignificadora de la política, a un espíritu cívico republicano, a una virtud pública erigida tanto contra los cálculos estrechos de poder como contra el ensimismamiento de los ciudadanos en sus asuntos privados. Así, en sus alegatos en favor de la capacidad de la política para refrenar la ciega fortuna, Maquiavelo acudirá tanto al ejemplo aleccionador de figuras políticas capaces de dirigir ambiciosas empresas políticas, como al rescate de un ideal de república, de un principio de libertad política ajustado a la naturaleza conflictiva de los asuntos gubernativos y compatible con variados protagonismos ciudadanos. Pero en cualquier caso, el poder de la política para desafiar realidades dadas o contingentes, sería inseparable del cultivo memorioso del arte político y de un principismo cívico, de un estrecho contacto con el magisterio de los acontecimientos pasados y de una renovación permanente de los principios o las promesas de la tradición republicana.

Bajo la opción de Montaigne, la trama contradictoria y precaria de la vida social encontrará sus correctivos más seguros en los fueros individuales de la conciencia o en la elección personal de formas de vida, en el cultivo de virtudes privadas de moderación y prudencia, y en las guías suministradas por las costumbres de la vida social, cuya "fijación" vendría a refrenar el movimiento volátil de las opiniones particulares, así como los dictados uniformizantes de los poderes públicos. Bajo esta perspectiva, gobernada por una escéptica visión de la razón filosófica o científica, se proclamará la necesidad de una tolerancia moral y se alentará un esquema de auto-regulación del pluralismo, ciertamente refractario a las ambiciones innovadoras de la política o proclive a recortar el poder de los medios de acción colectiva.

En todo caso, ya realcen la virtud política del príncipe o la calidad cívica de una sólida república, ya valoricen una elección soberana de los individuos o los beneficios involuntarios de los hábitos sociales; en ambas alternativas se descarta cualquier supresión de la incertidumbre o la inseguridad en el terreno de las decisiones individuales y colectivas. Una sociedad gobernada por falibles empresas políticas y por la libre agitación de sus ciudadanos o bien librada a un espontáneo equilibrio social y al tranquilo goce de la libertad privada de los individuos, conforman, en definitiva, las alternativas que nos ofrece el "realismo" de Maquiavelo y de Montaigne para disfrutar, modestamente, de un pluralismo "posible".

Bibliografia

- LESSA Renato (1992): **Vox Sextus: Pluralidade dos Mundos, Estratégias Cognitivas e Conhecimento Ordinarío na Reflexão Política dos Modernos**. Tese de Doutorado em Ciência Política, IUPEFJ Rio de Janeiro, Brasil.
- MANENT Pierre (1987): **Naissances de la politique moderne: Maquiavelo, Hobbes, Rousseau**, Paris, Payot.
- MAQUIAVELO Nicolás (1986): **El Príncipe**. Barcelona, Ed. Bedout.
- MAQUIAVELO Nicolás (1987): **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**. Madrid, Ed Alianza.
- MONTAIGNE Michel de (1994): **Ensayos**. Barcelona, Ed. Altaya 3 tomos.
- STAROBINSKI J (1993) **Montaigne en movimiento**. Sao Paulo, Companhia de las letras.
-