

De Strauss a Skinner. Dos aproximaciones metodológicas para una lectura de Maquiavelo

From Strauss to Skinner.

Two Methodological Approaches for Machiavelli's Work

Miguel Fernández de la Peña

Universidad Complutense de Madrid.

Correo electrónico: miguef04@ucm.es

Resumen: *El estudio de la historia de las ideas no es ajeno a la reflexión metodológica, pero los métodos que utilizamos obedecen a una particular comprensión de la materia. Por ello, en el presente texto abordamos dos famosas interpretaciones de la obra de Maquiavelo, marcadas por una comprensión de la misma prácticamente opuesta, a través de las cuales se podrá ilustrar el debate en torno a dos ópticas posibles para leer los textos de los clásicos.*

Palabras clave: Strauss, Skinner, Maquiavelo, metodología.

Abstract: *The study of history of ideas is not foreign to the methodological reflection, but the methods we use obey to a particular understanding of the matter. Because of this, in the present article we approach two famous interpretations of the work of Machiavelli, marked by an almost opposite understanding of it, through which it will be possible to illustrate the debate between two possible optics to read the classic texts.*

Keywords: Strauss, Skinner, Machiavelli, Methodology.

1. Introducción. Maquiavelo, autor de disensos

La primera dificultad a la que se enfrenta todo aquél que estudia la obra de Maquiavelo es la disparidad de interpretaciones que de ella se han propuesto (y que se siguen proponiendo). Debido a lo transgresor de sus ideas, su figura ha servido para abanderar las posturas políticas más diversas. Ejemplo de ello es su uso legitimador por parte del fascismo, quien, a ojos de Schmitt, “lo ha celebrado en todas las formas como antimito de la objetividad heroica, como el autor espiritual de una época política, como el triunfador sobre la mentira moralista y sobre la hipocresía política.” (2008: 170). Otros en cambio han considerado sus propuestas como una de las influencias fundamentales en la creación del orden político de las democracias contemporáneas, poniendo el acento en su perspectiva republicana (Viroli, 2014: 58). Del mismo modo, mientras los jesuitas lo quemaron “in effigie” en 1559 en Ingolstadt (Conde, 1976: 14), autores como Rousseau vieron en él a un teórico capaz de mostrar al pueblo a modo de denuncia los mecanismos ocultos de los que se sirve el poder, sacando a la luz los crímenes cometidos por los tiranos (Bausi, 2015: 355).

Los desacuerdos históricos tienen su réplica en el ámbito académico, de tal modo que no hay acuerdo en torno a muy diversas cuestiones (Bausi, 2015.: 361-362). Si bien algunos de los debates podrían denotar una cierta irrelevancia o incompreensión por tratarse de cuestiones biográficas o filológico-artísticas de segundo orden, otros entroncan directamente con elementos centrales dentro del contenido filosófico y político de la obra de Maquiavelo. El ejemplo paradigmático de esto último lo encontramos en la disputa que se establece entre los trabajos elaborados en torno al florentino por Leo Strauss y Quentin Skinner, diferencias que trascienden la propia interpretación de dicho autor para venir a conformarse como un debate que separa los campos de la filosofía política y teoría política. Por ello el presente artículo propone, a través de la obra del secretario, dar cuenta de un debate metodológico de fondo que se establece entre

dos escuelas y que marca los estudios de la historia de las ideas desde mitad del siglo pasado hasta la actualidad.

Previo a nuestro análisis, resulta pertinente advertir de que nuestro propósito con el mismo es analizar dos metodologías contrapuestas, de tal modo que el interés es el procedimiento y no el contenido de ambas interpretaciones. En este sentido es preciso señalar que, aunque se trata de dos obras de referencia dentro de los estudios maquiavelianos, la producción académica posterior obliga a que seamos cautelosos respecto de sus conclusiones. Esto no resta relevancia al debate metodológico ya que es la forma prototípica de abordar la óptica de dos escuelas interpretativas que agrupan a muchos de los académicos de nuestra área.

2. El enfoque tradicional, Strauss y la filosofía política

La aparición del llamado “enfoque tradicional” tiene lugar como consecuencia del propio desarrollo inicial de la historia de las ideas como materia de estudio. Este estuvo liderado, entre otros, por Arthur O. Lovejoy, quien en el primero de los capítulos de su obra *La gran cadena del ser. Estudio de una idea* (1936) presenta un método que parte de la asunción de que existen una serie de problemas perennes de la política, los cuales aparecen de una manera recurrente en todas las sociedades. De ese modo, si bien en apariencia cada época desarrolla nuevos razonamientos y conclusiones, en realidad se está tratando en todo momento sobre los mismos problemas, de lo cual se deriva que el “historiador de las ideas singulares buscará alcanzar, por debajo de las diferencias superficiales, la lógica común o pseudológica o ingredientes afectivos.” (Lovejoy, 1983: 11-12). Lovejoy sostuvo que dentro de diferentes movimientos e “ismos” se podían encontrar ideas similares y conectadas, de tal modo que el historiador debía dejar atrás la apariencia superficial de singularidad y de identidad, atendiendo a las unidades reales, es decir, a las ideas que verdaderamente están detrás de una aparente enunciación particular de un autor. De este modo las ideas podían ser aisladas y

rastreadas en más de un periodo y en más de un campo del saber. Sin embargo, como el mismo advirtió, cuando el historiador trata de poner en “correlación cosas que en apariencia no están relacionadas, puede degenerar fácilmente en una especie de generalización histórica meramente imaginaria” (Lovejoy, 1983: 30), lo cual es precisamente uno de los puntos que más tarde se pondrían en evidencia.

A pesar de que difícilmente se pueda encontrar elaboración alguna de Lovejoy respecto de la obra de Maquiavelo, han sido otros autores los que, siguiendo los postulados de la metodología inaugurada por éste, han abordado el pensamiento maquiaveliano. Es el caso de Leo Strauss (1899 - 1973), considerado como uno de los más importantes teóricos políticos estadounidenses del siglo XX, y cuyas propuestas interpretativas, al igual que las de Lovejoy, son encuadradas generalmente dentro del enfoque textualista o normativo (Skinner 2002: 57; Vallespín, 1995: 36, 52; Silva, 2016: 158, 160; Sazbón, 2000: 332). A pesar de esta recurrente forma de caracterizar su obra, algunos de sus discípulos han enfatizado las diferencias entre dicho enfoque y sus posiciones, de tal modo que, en palabras de Tarcov, Strauss consideraba que “no podemos encontrar una solución práctica a los problemas políticos modernos en la filosofía política clásica” (1991: 10 [Traducción propia]), lo cual implicaría que su estudio de los clásicos no estaba inducido por la búsqueda de soluciones a los problemas políticos modernos. En cualquier caso, existen algunas evidencias que habrían fundamentado la lectura de quienes lo consideran textualista, ya que, asumiendo el riesgo de que se tratara de lecturas poco cuidadosas con la obra de Strauss, considerar que “una adecuada comprensión de los principios elaborados por los clásicos podría ser el indispensable punto de inicio para nuestro correcto análisis de la sociedad de hoy día en su carácter particular y para nuestra aplicación inteligente de esos principios a nuestra tarea” (Strauss, 1964: 11 [Traducción propia]), podría suponer en último término la pretensión de aplicar ese *análisis adecuado* a los problemas de la sociedad de hoy. De igual forma, podemos

encontrar otros fragmentos en los que parece demostrarse lo contrario a lo aducido con anterioridad, a saber, que Strauss sí volvía a los clásicos con una intención práctica: “La respuesta de Strauss a la crisis de la modernidad fue un estudio de la filosofía política tanto moderna como antigua” (Tarcov y Pangle, 2009: 854).

Por tanto, basándonos en los argumentos presentados y en la obra de los autores citados, podríamos convenir en que entre las posiciones de Lovejoy y Strauss existe cierta convergencia, al menos en lo que se refiere a una concepción de la historia de las ideas como una ininterrumpida cadena de significados, los cuales se refieren a cuestiones fundamentales que toda sociedad se debe plantear. Igualmente, es común a estos dos teóricos su rechazo del historicismo, en tanto que este vendría a impedir que los filósofos se acercasen a la cuestión de lo bueno o lo malo, lo digno o lo indigno, al entender que toda creación humana forma parte de un proceso histórico que acaba con todo contenido valorativo:

Solo es al llegar aquí cuando nos encontramos frente a frente con el enemigo principal de la filosofía política: el historicismo...El historicista contesta a esta pregunta negativamente; desprecia estos elementos permanentes por su carácter objetivo, superficial y rudimentario: para poder ser tenidos en cuenta es preciso darle un contenido, y este contenido ya es histórico;” (Strauss, 1970: 33-34).

Strauss es particularmente claro en su rechazo, considerando que el historicismo impide la principal tarea de la filosofía política, la cual consistiría en permitir que el ser humano se sirva de su razón para seguir planteando la cuestión de la buena sociedad, una necesaria reflexión a la que no puede renunciar. El historicismo negaría la posibilidad de que la razón alcanzase la verdad¹, así como nos alejaría de la comprensión de los problemas permanentes, aquellos que, independientemente de las respuestas particulares de cada autor, se presentan

¹ Cabe puntualizar que Strauss entiende la filosofía no como un acercamiento directo a la verdad: “la filosofía es el conocimiento de que uno no conoce; es decir que la filosofía es el conocimiento de aquello que se desconoce, o la conciencia de los problemas fundamentales” (2014: 89).

como “preguntas fundamentales que nos conciernen hoy de manera inmediata” (Strauss, 2014: 81). El enfoque metodológico straussiano se completa con la crítica del positivismo que observa en la obra de Max Weber,² en tanto que su negativa a hacer uso de los juicios de valor supondría la disolución de la ciencia social en un relativismo insuperable que “conduce necesariamente al nihilismo” (Strauss, 2014: 99), lo cual se produce a consecuencia de su olvido del derecho natural, tornando en irrelevante el conocimiento que este tipo de ciencia puede aportar.

3. El Maquiavelo de Strauss

Si bien Strauss enfatizó en numerosas ocasiones que la obra de un autor debía ser leída intentando adoptar la propia comprensión del autor sobre sí mismo, lo cierto es que toda la crítica al textualismo ha señalado que su lectura acaba por interpretar a los clásicos, en este caso a Maquiavelo, como si de un contemporáneo se tratara (Silva, 2016: 161). En cualquier caso, la metodología straussiana lleva a cabo una lectura especialmente cuidadosa de cada una de las obras del autor, hasta conocer con absoluta profundidad el contenido de su pensamiento, conectando este con las principales cuestiones de la filosofía política. Desde este enfoque, Maquiavelo es considerado como filósofo en tanto que se interrogó en torno a la cuestión de la mejor sociedad posible, lo que permite un acercamiento a su obra en términos normativos. A su vez, una correcta comprensión de su obra exigiría el establecimiento, independientemente de que sus propios textos sean suficientes para entender el propio contenido de su pensamiento, de toda una serie de conexiones con

² Resulta adecuado trazar una primera conexión, en consonancia con las dos partes de debate enunciado, entre Weber y Skinner de tal modo que se vaya introduciendo algunos de los puntos de fricción entre este último y Strauss: “La única historia de las ideas posible para Skinner es, pues,... Se trata de una propuesta metodológica e investigativa que, como él mismo lo señala, es “similar” a la que siguió Max Weber en *Economía y sociedad* (1997) en relación con la comprensión de la acción social, pues, como sostiene en “Social meaning and the explanation of social action” su análisis es útil para la comprensión de las intenciones de las acciones sociales, sean estas lingüísticas o no lingüísticas” (Silva, 2016: 168).

aquellos autores que, según el propio Strauss, son los principales referentes del florentino, como puedan ser Jenofonte, Tácito o Averroes.

Por otro lado, y a pesar de las similitudes del enfoque de Strauss con el propio del autor de *La gran cadena del ser*, la metodología de este primero incluye un elemento que definitivamente lo aleja, tal y como defenderían los straussianos, del “enfoque tradicional”. Se trata de su famosa tesis del arte de escribir entre líneas, idea desarrollada en su obra *La persecución y el arte de escribir* (1952) y que viene a considerar que todos los grandes escritores de la historia se han visto forzados a escribir entre líneas como precaución ante la posible persecución y debido al peligroso impacto que sus ideas podrían generar en el seno de su comunidad. Siendo así, solo los lectores especialmente hábiles, al detectar las contradicciones de los autores, serían capaces de desvelar las enseñanzas insinuadas. Por tanto, como si de una imitación de los autores clásicos se tratara, en *Pensamientos sobre Maquiavelo* (1958) Strauss invita a esos lectores versados a acompañarle en una lectura de los elementos del pensamiento maquiaveliano que no hace más distinción que la que se refleja en la introducción y los cuatro capítulos del libro, sin establecer subapartados y sin enumerar los temas fundamentales en un total de 348 páginas en la edición original. Por ello, y sin desmerecer la obra, el plan trazado complica aún más la ya intrincada interpretación propuesta, tal y como admite Claudia Hilb, quien nos propone una lectura propia que permita hacer “inteligible la muchas veces difícilmente penetrable escritura de Strauss” (2005: 23).

Tratar de resumir la posición de Strauss respecto de Maquiavelo es especialmente difícil, más si entendemos que Strauss parece contradecirse respecto del florentino, aplicando así su propia noción de escritura entre líneas. En cualquier caso, resulta claro que para Strauss Maquiavelo fue un maestro del mal : “su enseñanza es diabólica y él mismo un diablo, [...] el carácter diabólico del pensamiento de Maquiavelo” (Strauss, 1958: 13 [Traducción propia]). En la misma línea, y asumiendo la posibilidad de que el autor esté haciendo uso de su

habitualmente mencionada ironía (Tarcov, 1991: 9), Strauss considera que Estados Unidos es el único país que se fundó en directa oposición a los principios del maquiavelismo, siendo la gran bandera de la libertad y luchando así contra el principio maquiavélico de que el fin justifica los medios, el cual, a su vez, es la principal raíz de la que surge la tiranía en la actualidad (Strauss, 1958: 13-14).

Como anteriormente señalábamos, el contenido de la interpretación straussiana no es el asunto central que aquí nos concierne, de tal modo que resulta más adecuado centrarnos en el cómo del análisis que nos propone, el cual se presenta de una manera muy evidente a través de sus propias palabras: “La pregunta que nos hacemos sólo puede ser respondida leyendo las obras de Maquiavelo” (Strauss, 1958: 29 [Traducción propia]). La propuesta de Strauss, por tanto, consiste en recorrer incesantemente los textos de Maquiavelo, tal y como debió hacer si atendemos al nivel de detalle de su interpretación. De este modo el primer capítulo da cuenta de una serie de mecanismos a través de los cuales el florentino habría escondido sus verdaderas enseñanzas, dando lugar así a su particular “arte de escribir”, lo cual justifica a través de sus propias palabras en una carta a Francesco Guicciardini: “Y desde hace un tiempo a esta parte, yo no digo nunca lo que creo, ni creo nunca lo que digo, y si se me escapa alguna verdad de vez en cuando, la escondo entre tantas mentiras, que es difícil reconocerla” (Maquiavelo, 2007: 318). En último término lo que propone Strauss es leer a Maquiavelo tal y como él leyó a Livio (Strauss, 1958: 29), lo que pasaría por tener en cuenta sus silencios, que podrían mostrar su desacuerdo con la opinión común (Ídem: 30-31), sus insinuaciones en aquellos asuntos que podrían ser objeto de la censura (Ídem: 33), sus desatinos manifiestos [“*manifest blunders*”] (Ídem: 36), las diferencias evidentes entre los encabezamientos y el contenido de los pasajes (Ídem:37-39), las autocontradicciones deliberadas (Ídem: 40), sus ironías o ligerezas, así como la parodia de las disputaciones escolásticas (Ídem: 40-41), sus continuas repeticiones de ejemplos o las digresiones innecesarias (Ídem: 45-46), los términos mal usados o ambiguos (Ídem: 47) y los diversos análisis que lleva a

cabo a través de los números de los capítulos y otros números presentados en sus textos (Ídem: 48-49, 52-53).

Dentro de las numerosas contradicciones señaladas por Strauss, una de las más significativas tiene que ver con la idea de cuál es el objetivo de los consejos de Maquiavelo presentados en *El príncipe*. Strauss defiende que el autor no aconsejó al príncipe con el propósito de que este actuase por el bien de Italia, unificándola y salvándola de los bárbaros invasores, sino que en realidad sus consejos iban destinados a que los príncipes supieran cómo actuar, saltándose toda la moral convencional, de modo que obtuviesen “su propio bienestar, seguridad y gloria” (Ídem: 80). Siendo así, el patriótico llamamiento del último capítulo del tratado vendría a ser “una pieza de mera retórica” (Idem). Y todo esto es deducido por Strauss a partir de la contradicción que según él supone el hecho de que Maquiavelo no haga referencias explícitas al bien común durante los primeros 25 capítulos, y lo haga sin embargo en el último. Pero la mencionada retórica de este iría mucho más allá, hasta el punto de que Strauss le considera como el primer exponente de la propaganda (Ídem: 173), en tanto que aprobó que la política hiciera uso de la fuerza y del fraude como elementos irrenunciables dentro del ámbito de la administración de poblaciones. De este modo, Strauss está haciendo uso de un término no solo inexistente en la obra de Maquiavelo, sino que no aparecería hasta al menos tres siglos tras su muerte. Esta antelación del pensamiento maquiaveliano solo es posible en el marco de los problemas permanentes, ya que, si bien el término propaganda es muy posterior al autor, la necesidad que esta vendría a cubrir ha estado siempre presente a lo largo de la historia:

Maquiavelo es el primer filósofo que intenta forzar el destino, controlar el futuro mediante una campaña de propaganda. Esta propaganda está, por otra parte, en el polo opuesto a lo que hoy se llama propaganda como presión sobre los consumidores o alienación de masas cautivas de espectadores. Maquiavelo quiere convencer; no se conforma con inducir o intimidar. [...] La ilustración -lucus a non lucendo- comienza con Maquiavelo (1970: 61).

No podemos concluir la lectura de Strauss sin atender a los argumentos que esgrimió para considerar a Maquiavelo como fundador de la filosofía política moderna. Para Strauss, lo que caracteriza esta última es la exclusión del esquema clásico como irrealista, que es precisamente lo que lleva a cabo Maquiavelo al considerar erróneo todo planteamiento de lo político que aspire a dar con la utopía. “El republicanismo al estilo romano, según había sido interpretado por Maquiavelo, se convierte en una de las corrientes más poderosas del pensamiento político moderno. Encontrarnos su huella en las obras de Harrington, Spinoza, Algernon Sydney, Montesquieu, Rousseau, en *The Federalist*” (Strauss, 1970: 62). Y este abandono solo es posible en tanto que Maquiavelo se presenta como alguien que enseña nuevos modos de actuar en política conforme al bien común, tal y como se dice en el capítulo 26 de *El príncipe*, lo que para Strauss no es más que una careta que trata de esconder sus verdaderas intenciones, a saber, dar consejos al príncipe en pro de su propio interés:

No puede haber duda en relación con la respuesta; las políticas inmorales recomendadas a lo largo de *El príncipe* no están justificadas en base al bien común, sino exclusivamente en razón del propio interés del príncipe, a su preocupación egoísta por su propio bienestar, seguridad y gloria. (Strauss, 1958: 80 [Traducción propia]).

Por último, podríamos condensar la posición global de Strauss respecto del secretario florentino a través de las palabras de Hilb. Puesto que, como decíamos, abandonaría los presupuestos de la filosofía clásica, desaconsejaría el cumplimiento de la moral por la obtención de seguridad y gloria propias y su pensamiento tendría un carácter diabólico (Ídem.: 80, 13), según Hilb Strauss percibe un Maquiavelo que abre el camino de “la destrucción de la filosofía” (2005: 32), “echa por tierra el presupuesto central de la literatura exotérica” (Ídem.: 45), lleva a cabo una “ruptura radical con la filosofía política clásica” (Ídem.: 49), concibe “un universo no-teleológico” (Ídem.: 60) y niega “la superioridad de la vida filosófica” (Ídem.: 110). En similares términos se expresa

Javier Franzé, para quien Strauss entiende a Maquiavelo como el iniciador de un pensamiento moderno caracterizado por una “trayectoria de progresiva destrucción de la verdad de Occidente”, y como tal estaría dificultando las condiciones de supervivencia tanto de la filosofía como del derecho natural, en tanto que este último sería producto de la filosofía clásica griega y el cristianismo (Franzé, 2011: 114).

4. La crítica del contextualismo al enfoque tradicional

El enfoque tradicional dentro de la historia de las ideas se ha servido de diversas metodologías pues, tal y como mencionábamos anteriormente, la posición de Lovejoy no coincide con el arte de escribir straussiano. A pesar de esto, la crítica contextualista ha entendido el enfoque tradicional por medio de tres presupuestos fundamentales: elaboración de un análisis puramente textual, estudio del autor o corriente de pensamiento desde lo individual, y canonización de los textos entendidos como “clásicos”, es decir, capaces de trascender su propio contexto histórico (Vallespín: 21-22).

Uno de los principales exponentes de la crítica del enfoque tradicional, Quentin Skinner, comienza su famoso texto *Significado y comprensión en la historia de las ideas* (1969) llamando la atención en torno a la inadecuada tendencia de considerar a los clásicos de la teoría política como una fuente de “sabiduría inmemorial” (2002: 57 [Traducción propia]), de tal modo que se pretende considerar como perenne la relevancia de los asuntos tratados. De ese modo se convierte en irrelevante el periodo histórico en el que fueron elaboradas sus propuestas políticas o morales. Skinner rechaza frontalmente esta posición y advierte de la necesidad de tener en cuenta la configuración mental del lector (Ídem: 58), en tanto que aplica paradigmas propios, de los cuales el autor del texto no tuvo noticia en el pasado. A partir de estas ideas, Skinner advierte en torno a una serie de “mitologías”, la primera de las cuales es conocida como “mitología de las doctrinas” y que consiste en el diseño una historia centrada en

la unidad de las ideas, como un desarrollo necesario de la materia, lo cual fomentaría que el historiador encontrase con frecuencia las esperadas doctrinas en los textos clásicos (Ídem.: 59-61). La siguiente es conocida como “mitología de la coherencia”, la cual implicaría una búsqueda de “creencias adecuadas”, entendidas como aquellas posiciones que si bien no enunciadas por el autor, irían en concordancia con sus doctrinas, y que por tanto estarían de una u otra manera insertas en su pensamiento: “para encajar los prejuicios propios dentro de los nombres más carismáticos bajo el disfraz de la especulación histórica inocua. La historia se convierte entonces en un conjunto de trucos que jugamos a los muertos” (Ídem.: 65 [Traducción propia]). La búsqueda de la coherencia también supone entender todas las teorías de los autores con una pretensión de sistema cerrado, lo cual no fue siquiera una aspiración de muchos teóricos a lo largo de la historia. Pero el mito de la coherencia niega en sí mismo la posibilidad de que el autor se contradijese o errase en sus juicios, de modo que el intérprete debe buscar el verdadero significado de tales contradicciones (tal y como hace el arte de escribir straussiano). Precisamente en lo que respecta a la metodología de Strauss, Skinner también señala que no debemos suponer que toda aportación de un teórico, por novedosa que sea, tenga que ser subversiva y por tanto perseguible. Igualmente se desmarca de la lectura “entre líneas” por entender que no existen criterios que nos permitan detectarla de una forma inequívoca (Ídem.: 71). Un tercer caso de mitología señalada por Skinner es la “mitología de la prolepsis”, consistente en el desarrollo de una interpretación retrospectiva y no en aquella basada en la propia intención del agente de acuerdo con su momento histórico. Para ilustrar esta tendencia Skinner acude al ejemplo de Maquiavelo, frecuentemente considerado como “el fundador de la política moderna”, lo cual puede tener sentido en tanto que interpretación histórica de su obra, pero nunca como elemento motivacional de la misma (Ídem.: 74). Y, por último, la “mitología del parroquialismo o provincialismo” se deriva de aquellos intentos del historiador de conectar la obra que está estudiando, la cual puede

formar parte de una cultura ajena, con elementos de otras que le resultan familiares, de tal modo que considera que esta primera está haciendo referencia a un texto clásico, realizando una conexión explicativa sin atender a si se dan las condiciones para que esto fuera posible, o imputa un sentido a la obra sin tener en cuenta los motivos que la dieron lugar (Ídem: 74-77).

Uno de los pilares de la crítica de Skinner al enfoque tradicional es su negativa a considerar los textos como objetos autosuficientes de investigación (Ídem.: 79). En este sentido, propone conocer el contexto intelectual para saber que se pretendía hacer al decir lo que se dijo, descartando o detectando las posibles estrategias retóricas oblicuas, ya que es evidente que para entender los textos se requiere un conocimiento en torno a cómo se utilizan las palabras ya que en distintas épocas han podido tener distintas conceptualizaciones. Se rechaza de este modo la idea de un posible significado esencial, ya que no existe una predeterminada historia de cómo la idea ha debido de ir plasmándose en palabras. De hecho, tan solo existe una historia de cómo verdaderamente se ha ido utilizando el término. Por tanto, si bien hay continuidades en el estudio de la filosofía política, no se puede hablar del uso de un mismo concepto en Platón y en Marx sin ver cómo este se utilizó, independientemente de si coincide o no la palabra con la que se ha traducido: “Las únicas historias de las ideas a escribir son las historias de sus usos en el debate” (Ídem: 86 [Traducción propia]).

El estudio del contexto lingüístico se realiza como modo de rastrear la intencionalidad del autor, ya que esta nos sirve como brújula interpretativa. Por tanto, para conocer cuál era, Skinner propone investigar a través de las herramientas históricas de las que disponemos, rechazando las tesis del posmodernismo, el cual habría tratado de negar la posibilidad de interpretar los textos (Ídem: 91). Dichas herramientas nos permiten conocer el “significado” (Ídem: 93), el cual vendría a responder a lo que el autor quería decir al enunciar algo, cosa que no podríamos conocer con certeza con la mera lectura, por cuidadosa que fuera, del contenido del texto en cuestión. La intención, que

marcaría el significado, es entendida como plan o diseño en el que se inserta la obra, y es conectada por Skinner con lo que en la terminología de Austin se conoce como “fuerza ilocucionaria” (Ídem: 98), es decir, aquella da contenido a lo que se dijo en tanto que estaban hechas para hacer algo, como pueda ser criticar o contribuir a una tradición de pensamiento. Estaría asumiendo así lo que Castoriadis llamó imaginaria social, es decir, el abanico completo de símbolos y representaciones heredadas del pasado que constituyen la subjetividad de una época.

Por tanto, y a modo de conclusión, la metodología de Skinner, que podría conocerse de una manera más específica como “contextualismo lingüístico” , exige que nos centremos en el uso del lenguaje, no de una manera individualizada, sino como parte integral de un grupo. Entendiendo así los códigos utilizados, se conecta lo que se dijo con el cómo se dijo, elaborando una historia de los lenguajes en debate (Ídem.: 118), dejando como secundario las contribuciones individuales y centrándose en el discurso entendido como un todo. Igualmente, atendiendo a las obras en su contexto intelectual preciso, uno podría distanciarse de sus propias asunciones y sistemas de creencias.

5. El Maquiavelo de Skinner

Skinner, siguiendo su metodología, presenta su *Machiavelli: A Very Short Introduction* (1981) como una obra organizada históricamente, en la que se hace un recorrido a lo largo de cuatro etapas: diplomático, consejero de príncipes, filósofo de la libertad e historiador de Florencia. Se trata de un estudio que, debido a su brevedad, no ahonda en los elementos del contexto intelectual de la Italia renacentista, cosa que ya había hecho tres años antes con la publicación de *The Foundations of Modern Political Thought* (1978). Por ello, en la obra dedicada al florentino tan solo se le compara con algunos antecedentes como son Aristóteles, Séneca, Cicerón, Salustio, Tito Livio, Polibio o Leonardo Bruni. En particular, Skinner muestra cómo Maquiavelo se alejó de los postulados de los consejeros humanistas, los cuales habían sostenido que las virtudes que el príncipe debe

atesorar no son las propias de la “honradez política” tal y como las concibió Francesco Patrizi (Skinner, 1998: 51).

Como ya hemos mencionado, la obra a la que nos referimos en este apartado no constituye más que una breve introducción en torno al secretario, de tal modo que no sería conveniente alargarnos en la descripción que de este elabora Skinner. Para el historiador del Cambridge, Maquiavelo estuvo fuertemente comprometido en la lucha por la libertad de su ciudad y con la idea de una Italia de nuevo unificada, lo cual le permitiese hacer frente a la presión ejercida por los bárbaros. Estos dos objetivos requerían de una nueva postura en lo referente a la relación entre política y moral, lo que para Skinner representa una verdadera revolución en tanto que aparece una nueva “flexibilidad moral en un príncipe” (1998: 54) sin entrar a valorar si de ello se deriva una degeneración o una revitalización de la filosofía política.

Skinner no menciona la tesis de la supuesta contradicción existente entre *El príncipe* y los *Discursos*, de modo que podríamos deducir que no considera la existencia de tal conflicto, ya que da cuenta de los paralelismos entre dichas obras (Ídem.: 70-71). Como ejemplo de estas semejanzas señala que en los *Discursos* también se pueden encontrar ejemplos relativos al uso de la lógica monárquica, rechazando así el extendido prejuicio que sostiene que el contenido de la misma se limita a la discusión del ámbito de las repúblicas (Ídem.: 67-69). Por tanto lo que se deduce es que la diferencia real entre ambos textos se corresponde con sus diferentes intenciones ilocucionarias: si uno estaba elaborado con el propósito de entregarse a Lorenzo de Medici, duque de Urbino, a quien debía mostrar las competencias en materia política, el otro tenía como objetivo llevar a cabo una reflexión histórica respecto de las repúblicas, siendo dedicado a Zanabi Buondelmonti y Cosimo Rucellai, que, sin ser príncipes, merecerían serlo por sus buenas cualidades (Maquiavelo, 2009b: 26). Por ello Skinner solo señala una contradicción entre ambas obras, localizándola en un pasaje de *El príncipe* en el que se dice que en ocasiones se encuentra más lealtad

en aquellos que al principio eran considerados como peligrosos que en otros que eran personas de confianza, cosa que se negará en los *Discursos*. Se trataría de una contradicción particular, que nada tendría que ver con una diferencia sustancial dentro de las tesis de ambas obras, y que sería fruto de “un elemento de especial imploración” (Skinner, 1998: 34), conforme a la intención con la que el autor elaboró *El príncipe*, que no era otra que demostrar, por medio de todos los argumentos disponibles, incluso contradiciéndose coyunturalmente consigo mismo, su afán por ayudar a la familia en el poder.

A modo de conclusión parcial, podemos considerar que el contenido de la interpretación de Skinner difiere de la straussiana en dos elementos fundamentales. En primer lugar, Maquiavelo sería un firme partidario del régimen republicano,³ y no, como defiende Strauss, un teórico que dedicó su obra a mostrar a los príncipes cómo podían abandonar el cumplimiento de la moral convencional, con el único propósito de conquistar sus propios objetivos egoístas y no por amor a su patria (Strauss, 1958: 80). Por otro lado, para Skinner el florentino fue un político, un hombre de acción, que se vio obligado a escribir a causa de su exilio, puesto que tras su salida de la cárcel trató de volver a la política activa por todos los medios a su alcance, en especial tratando de servirse de su amistad y su relación epistolar con Vettori, de tal modo que las cartas que envió al embajador en Roma tenían como objetivo mostrar sus dotes para la política y no sus habilidades en torno a la reflexión filosófica. Solo su “forzado ocio” a causa del exilio le habría obligado a sumergirse en los clásicos (Skinner, 1998: 33). De hecho, Skinner enfatiza cómo la finalización de *El Príncipe* volvió a ilusionar a Maquiavelo con su vuelta a la política (Ídem: 64), motivación que sería

³ “Pero sí le lleva a expresar una marcada preferencia por los regímenes republicanos sobre los principescos. Expone sus razones con toda energía al principio del segundo *Discurso*. Es «el bien común, no el particular» el que «hace grandes a las ciudades», y «sin duda sólo las repúblicas dan importancia a este bien común». Bajo el dominio de un príncipe «sucede lo contrario», porque «lo que a él le aporta beneficios, normalmente acarrea perjuicios a la ciudad, y lo que beneficia a la ciudad le perjudica a él». Esto explica por qué las ciudades bajo el dominio monárquico raramente «avanzan», mientras que «todas las ciudades y provincias que viven en libertad en cualquier parte del mundo» siempre «realizan grandes logros»” (Skinner: 1998, 69-70).

frustrada ya que no conseguiría ser seleccionado para ejercer dentro de la segunda cancillería tras la vuelta de la República en 1527, siendo esta la última de sus desilusiones (Ídem: 109). Por contra, para Strauss se trató fundamentalmente de un filósofo, que se sirvió de lo que él llama “propaganda” para controlar cómo sería leído en un futuro (1970: 61). Maquiavelo habría sido un pensador dotado de unas capacidades retóricas extraordinarias, y cuya obra tendría la capacidad o la pretensión de disolver el pensar filosófico clásico. Las dos diferencias señaladas, así como la metodología de Skinner, quedan sugeridas en las últimas líneas de su estudio:

El quehacer del historiador, no obstante, consiste seguramente en servir más como ángel del recuerdo que como un juez de la horca. Todo lo que, en consecuencia, he querido hacer en las páginas precedentes ha sido recuperar el pasado y situarlo frente al presente, sin intentar emplear los revocables criterios del presente como método para ensalzar o denostar el pasado. Como la inscripción de la tumba de Maquiavelo nos recuerda con orgullo, «ningún epitafio iguala a tan gran nombre» (Ídem: 110).

6. Tarcov y Pocock: continuando el debate

Partiendo de la idea de que la disputa metodológica aquí presentada trasciende los nombres de Strauss y Skinner, resulta adecuado traer a colación otros dos autores que han dado cuenta, cada uno desde una perspectiva, del debate de fondo planteado. En primer lugar, Nathan Tarcov, aventajado y comprometido discípulo de Strauss, elabora una serie de críticas en torno a la metodología de Skinner, señalando que su obra en algunos casos no ofrece una estricta explicación causal de los temas abordados, sino más bien una serie de respuestas plausibles (1982: 58).⁴ De igual modo, considera que la forma en que Skinner entiende el pensamiento del siglo XVI está sesgada en tanto que lo califica de

⁴ Esta idea vendría posteriormente a ser reconocida por el propio Skinner: no se trata de “explicar exactamente” lo que creían los pensadores del pasado, sino más bien de producir tanta comprensión como fuera posible, adoptando el concepto de “aceptabilidad racional” [*rational acceptability*] (Skinner, 2002: 53).

“pensamiento moderno” (Ídem: 61). Tarcov rechaza así mismo toda su forma de relacionarse con la obra los clásicos, en tanto que no se sirve de ellos para cuestionar los conceptos de nuestro presente (Ídem: 65). En cuanto a la lectura de Skinner de *El príncipe*, señala el error de considerar que en su contexto intelectual se encuentren autores tales como Pontano, Patrizi y Castiglione, no mencionados en la obra, mientras que Jenofonte, cuyas aportaciones son mencionadas, no es tenido en cuenta. Por tanto Skinner se equivocaría al considerar que la crítica a los escritores de espejos de príncipes es la única motivación de Maquiavelo al escribir su obra (Tarcov, 1988: 198).

Este conjunto de críticas tratan de mostrar que la lectura de Strauss no merece ser caricaturizada tal y como lo haría Skinner, ya que citando la primera frase del estudio (Maquiavelo como “*teacher of evil*”) no se vería la profundidad del mismo. Strauss admiraría la intrepidez de Maquiavelo, así como la grandeza de su visión y la agraciada sutileza de su discurso (Ídem: 200), mientras que para Tarcov la interpretación de Skinner sería “superficial, confusa y pobremente documentada” (Ídem: 202). Skinner estaría poco interesado en ver de qué manera Maquiavelo pretende contradecir el mensaje bíblico o platónico, lo cual le impediría entender la naturaleza chocante o provocadora de sus escritos. Todo ello le llevaría a una interpretación del autor que Tarcov considera excesivamente apegada a nuestro contexto, de tal modo que el florentino sería asimilado, haciéndole menos consciente de los problemas políticos establecidos por la teología y la moral de su época (Ídem: 203). Por ello, aunque Tarcov reconoce la articulación de algunas advertencias valiosas en la forma de investigación histórica de Skinner (Ídem), alerta en torno a la posibilidad de que el método contextual acabe por cercenar toda la coherencia de las doctrinas, colocando a los autores clásicos en una posición subordinada respecto de los académicos del siglo XXI.

En lo que respecta a Strauss, Tarcov entiende que su maestro se acercó al estudio de la historia de las ideas motivado por su rechazo una crisis de

Occidente cuya causa principal se encontraba en la tendencia de la ciencia de principios del siglo XX de tratar de dar un conocimiento racional de la validez universal de cualquier propósito o principio, limitando su competencia a los hechos y abandonando el cuestionamiento de los valores. Así, frente a una democracia liberal, desprovista de confianza en la racionalidad de su propósito y sus criterios, excesivamente tendente a la tolerancia o el conformismo (Tarcov y Pangle, 2009: 853), era necesario acercarse a los clásicos y huir del relativismo y el historicismo como verdaderos culpables de que los modernos sean incapaces de aceptar como verdaderas las doctrinas pasadas. Este acercamiento a los clásicos supondría que, aunque en el intento de comprender sus aportaciones se requiriera de información no proporcionaba el autor, esta debía tenerse en cuenta partiendo del marco proporcionado por él mismo (Ídem: 858). Los clásicos nos habrían presentado esos problemas intemporales e ideas inmutables que ligan la obra de autores de distintas épocas, lo cual legitima e incluso constituye la filosofía misma a ojos de Strauss (Ídem: 866). Si Maquiavelo había rebajado los criterios de la filosofía para “hacer probable e incluso segura la realización del orden debido”, subordinando la virtud a la política (Ídem: 862), el único camino adecuado pasaría por una vuelta a una filosofía clásica entendida a través de sí misma, y no de las lentes de la filosofía política moderna, reavivando, adaptando y aplicando la tradición socrática (Ídem: 873). Esta senda permitiría, frente a esos científicos políticos que procuran suspender el juicio a fin de aprender y examinar, defender el valor sagrado de la verdad y buscarla en la confrontación entre modelos de justicia, entendida esta como la más grande de las controversias humanas (Ídem: 879).

Por último, no podemos obviar que Tarcov no es ajeno totalmente a la crítica de las propuestas de Strauss, de modo que considera que “el aspecto *más discutible* de su enfoque a la historia de la filosofía política [es] su sugerencia de que algunos filósofos del pasado se dedicaron a la ‘escritura exotérica’” (Ídem: 859). Este tipo de escritura no se podría probar con absoluta certeza, pudiendo

dar lugar a interpretaciones arbitrarias de asumirse de forma dogmática. De hecho, esta crítica de Tarcov acabaría por aceptar la posibilidad de que, tal y como hace Adrian Blau desde un tipo de lectura diferente, “La interpretación esotérica, como cualquier otra interpretación empírica, es solo una hipótesis” (2017: 261 [Traducción propia]).

Puesto que J. G. A. Pocock es considerado habitualmente como seguidor de la interpretación contextual, no es de extrañar que su interpretación de la obra de Strauss pase por considerar que esta nos introduce en “un mundo de conspiraciones y conspiradores” (1975: 388 [Traducción propia]) a través de las ideas relativas al arte de escribir. Pocock considera que lenguaje esotérico debiera ser detectado por otros intérpretes para entenderse como plausible; de lo contrario, Strauss se estaría acercando al “rol del mago” (Ídem: 390-391), puesto que, entre otras cosas, los silencios de un autor difícilmente pueden ser interpretados. Por ello, las obras de los autores clásicos no debieran entenderse como textos perfectamente hilvanados, ya que parte de su valor estaría en su condición de obras imperfectas o inacabadas, posición que difícilmente puede convivir con la tesis del arte de escribir, la cual rastrearía dichas supuestas imperfecciones en busca del verdadero significado del texto (Ídem: 393). A pesar de ello, Pocock valora positivamente algunas de las conclusiones de Strauss, como es el caso de la relación que establece entre la eternidad del mundo y la crítica a la cristiandad (Ídem: 396). Por tanto, si bien su obra ayudaría a la comprensión de algunos elementos del pensamiento maquiaveliano, en ocasiones estaría realizando imputaciones que la evidencia no apoyaría. Si por un lado Pocock entiende que la exégesis straussiana contiene elementos propios de la paranoia, su tratamiento de Maquiavelo debe ser tenido en cuenta seriamente puesto que por una parte es discutible pero por otra señala elementos ciertos (Ídem: 399-400).

En lo que respecta a su metodología, Pocock aboga por un modelo que postule una relación entre el filósofo y el historiador que sea menos

controvertida que la que defienden los seguidores de Strauss (Pocock, 2011: 7), a la vez que debe ir más allá de las propuestas de Skinner en relación con la búsqueda de la intención del autor, poniendo mayor énfasis en la importancia del contexto lingüístico y sus cambios a lo largo del tiempo (Ídem: 12). Por ello, el enfoque de Pocock parte de la premisa de que el historiador no debe actuar como un filósofo, buscando la coherencia y los límites del pensamiento que está estudiando, sino a través de la reconstrucción del pensamiento de aquellos que actuaban políticamente en una comunidad, rastreando la relación entre experiencia y pensamiento. Así, señalando la influencia de las ideas sobre la vida política, el historiador tiene la posibilidad de entender los diferentes niveles en los que estas actúan, sin tener que limitarse a estudiar solo aquellas que se encuentran en el mayor grado de abstracción. De igual modo, aunque entienda la intención del autor, el historiador debe comprender en qué tradición de lenguaje se encuentra este, porque la justificación de las acciones se lleva a cabo por medio de factores que escapan a su control, al igual que escapan las formas concretas en las que se abstraen las ideas (Ídem: 28). A partir de estas posiciones, Pocock propone trabajar con “conceptos estables”, es decir, aquellos que se utilizan recurrentemente dentro de una tradición de pensamiento por su importancia en la relación pensamiento-acción de dicha comunidad. Dentro de esta tradición puede haber varios “lenguajes”, los cuales se entrecruzarán dentro del debate público, pudiendo formar parte de aquellos considerados “tradicionales” o, en cambio, de los “teóricos” (Ídem: 30). En definitiva, todo lenguaje político termina por servir para atacar o defender la legitimidad de formas y conductas políticas, utilizando símbolos y argumentos que el historiador ha de conocer para no imputar ciertas categorías a esa época, ya que en algunos casos la historia se convierte en una lectura sistemática de elementos que no percibían aquellos que vivieron la época estudiada. Por último, todo este estudio histórico del lenguaje debe ser complementado con la comprensión del pensamiento filosóficamente expresado, accediendo a afirmaciones de carácter

general (Ídem: 33), que es, precisamente, lo que Pocock trata de hacer tras el análisis histórico de los lenguajes en liza en la Florencia de Maquiavelo en su famosa obra *El momento maquiavélico* (1975).

Conclusiones

Al final de su estudio en torno a Maquiavelo, Skinner trae a colación implícitamente la disputa metodológica aquí presentada al considerar que el historiador debe actuar más “como ángel del recuerdo que como un juez de la horca” (1998: 110). De este modo, quiere enfatizar la diferencia que existe entre sus objetivos y los de Strauss: mientras que este último tiene como pretensión entender las enseñanzas de Maquiavelo dentro de la historia de las ideas, señalando en partes iguales su virtuosismo y su empeño por atentar contra el contenido de la filosofía política clásica, Skinner pretende en cambio obtener un conocimiento de su obra que no esté marcado por los criterios normativos de la filosofía. Esta diferencia parece dibujar una frontera que se establece entre dos formas de acercarnos al estudio de la historia de las ideas: por un lado Strauss está optando por la filosofía política, entendida esta como el estudio de los pensadores conforme a los criterios normativos básicos en el juicio político, y, por el otro, Skinner se vincula a la teoría política entendida como una rama de las ciencias sociales que da cuenta de la historia de los diversos argumentos políticos. Aquí reside el conflicto entre una posición partidaria de la enunciación de juicios de valor respecto de los autores del pasado y aquella que considera que debe limitarse a conocer el contenido de sus obras.

Este es un enfrentamiento teórico que ha marcado nuestra rama de conocimiento durante las últimas décadas y posiblemente debiera interpretarse como un debate irresoluble en tanto que concierne a principios fundacionales de dos corrientes. No se trata, por tanto, de un debate entre metodologías derivadas de asunciones puramente técnicas, sino que los “errores” que señala Skinner en la obra de Strauss, son, en muchos casos, “errores” de Skinner a ojos de Tarcov.

Esto nos lleva a concluir que los métodos dependen del enfoque filosófico-metodológico que se pretenda adoptar, conforme a una forma de entender la relación entre filosofía y ciencia social y de acuerdo con una serie de asunciones que podríamos considerar “metametodológicas”. De hecho se puede advertir una cierta incapacidad para otorgar valor a la investigación del otro, como si hacer teoría política necesariamente requiriera o de una búsqueda filosóficamente fundamentada de los valores supremos o un abandono de toda pregunta por los mismos. Prueba de ello sería el juicio de Tarcov respecto de la imposibilidad de “entender en verdad los fenómenos políticos, [...] como lo que son, sin evaluarlos: como justos o injustos, crueles o benévolos, destructivos o constructivos” (Tarcov y Pangle, 2009: 878) o la idea de Strauss de que nada relevante se puede decir de las encuestas sociológicas sin hacer uso de juicios de valor ya que “muchas de las respuestas a los cuestionarios son dadas por personas poco inteligentes, poco informadas, deshonestas e irracionales” (Strauss, 2014: 108).

Asumiendo las diferencias esenciales entre los dos diferentes enfoques, posiblemente no debiéramos tener la pretensión de unificar ambos en una única aproximación, postulando, como hace Rafael Silva Vega que, si bien no podemos pasar por alto cómo los autores han utilizado textos clásicos anteriores a ellos para iluminar su presente, generalmente han planteado sus propuestas atendiendo a cuestiones específicas de su propio contexto. Así, Silva nos propone su enfoque de la “doble significación de los textos clásicos” (Silva, 2016: 176-180), que consistiría en separarse de las dos corrientes mayoritarias por entender que parten de una noción cerrada de la historia, de tal modo que la adecuada sería aquella que asumiera un movimiento simultáneo de continuidad y ruptura. De ese modo se entendería a los clásicos como pensadores que elaboraron respuestas específicas para sus contextos, qué, leídas en nuestra actualidad, pueden igualmente iluminar el presente:

De esta forma, el enfoque metodológico que aquí proponemos permite, por esta vía, encontrarle un sentido a la relación entre pasado y presente,

al sostener, de paso, que nos es imposible comprender el presente sin apelar a una tradición de pensamiento, a un “cuerpo de conocimiento heredado” que obliga, a quienes desean tomar parte de en el diálogo, a “someterse a ciertas reglas y usos” (Wolin, 1960: 22), a un lenguaje común y a un conjunto de problemas comunes para la investigación política. (Ídem: 178).

Para Silva la idea de los *perennial problems* debiera mantenerse en tanto que sería la clave para entender el texto como un acto de comunicación de un pensador del pasado con sus lectores del presente, como el modo en que un autor pasado logra trascender su contexto particular llegando así hasta nosotros. Esto vendría a ser precisamente lo que habría hecho Maquiavelo: participó de debates que se inauguraban unos siglos antes que él para pensarlos dentro de su propio momento histórico, en particular en relación con la crisis política de la Italia en que vivía (Ídem.: 179). Ante la interesante propuesta de Silva solo quedaría por plantear un interrogante respecto de esto último: hasta qué punto la metodología de los problemas permanentes se ve justificada en términos teóricos y epistemológicos por el hecho de que Maquiavelo buscara en su pasado respuestas a su presente, teniendo en cuenta que, independientemente de que se considere un clásico, pudo errar en la comprensión de la política, tanto en lo que respecta a su contexto como en la proyección a siglos posteriores. Maquiavelo pudo creer haber encontrado respuestas allí donde podría haber estado manejando la incomprensión y la falta de rigor y objetividad a la que sí aspirarían las ciencias sociales, y como parte de estas, la teoría política de nuestros días. En cualquier caso, esta última es una tesis que resultaría inaceptable para alguien que, como Strauss, estaba convencido de que debíamos tomar muy en serio el contenido de verdad de las enseñanzas de los clásicos (Tarcov y Pangle, 2009: 857). Parte del debate, por tanto, se encontraría en delimitar hasta qué punto ese “tomar muy en serio a los clásicos”, cosa que se puede llevar a cabo desde las dos escuelas interpretativas que hemos abordado, nos compromete con la totalidad de sus enseñanzas o sus metodologías.

A la luz de lo planteado en el presente texto, podemos concluir que todo aquel que pretenda, no ya estudiar meramente la obra de Maquiavelo, sino acercarse a la historia de las ideas, debe conocer el debate planteado entre las dos escuelas aquí presentadas. En lo que al autor del presente texto se refiere, su aproximación en torno a la obra del secretario florentino parte de la crítica contextualista, asumiendo que profundizar en torno a las aportaciones de un teórico del siglo XVI solo puede hacerse desde un análisis del contexto lingüístico del mismo. En cualquier caso, la aceptación de muchas de las propuestas del *corpus* metodológico presentado por Skinner y Pocock no nos debe alejar de tomar en consideración aportaciones posteriores que reflexionan sobre la adecuación de los instrumentos propios del estudio de la historia de las ideas. Ejemplo de ello es la advertencia que hace Blau respecto de las ocasionalmente limitadas posibilidades que nos otorga la investigación histórica empírica en el terreno de la teoría política, por lo cual aduce como necesario dejar un espacio a la reconstrucción filosófica de los autores (Blau, 2017: 251), asumiendo así que la coherencia no tiene porqué presentarse siempre como una mitología, tal y como Skinner hace. Solo de este modo se podría llevar a cabo una comprensión de algunas cuestiones que escapan al método histórico. De hecho, precisamente Skinner hace uso de este tipo de reconstrucción, aunque no dé cuenta de ella en su metodología. Prueba de esto lo encontramos en el pasaje en el que se refiere a la relación entre política y moral en el pensamiento de Maquiavelo (Skinner, 1998: 54-63), cuya comprensión no puede llevarse a cabo sin hacer uso de un análisis filosófico a modo de reconstrucción de sus premisas, más allá de que se conozca el contexto intelectual en el que se inserta su obra.

Bibliografía

- Abellán García, Joaquín. "Cuarenta años de Historia del pensamiento político: declive y renovación". Dir. Pendás García, Benigno. *España constitucional (1978-2018): trayectorias y perspectivas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018: 1377-1391.
- Bausi, Francesco. *Maquiavelo*. Valencia: Universitat de València, 2015.
- Blau, Adrian (ed.). *Methods in Analytical Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Conde, Francisco Javier. *El saber político en Maquiavelo*. Madrid, Ediciones Castilla, 1976.
- Franzé, Javier. "Democracia: ¿lucha por el sentido o Derechos Humanos como verdad universal? El «debate» de Strauss con Weber y Schmitt". Eds. Franzé, Javier y Abellán, Joaquín. *Política y verdad..* Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2011: 111-145
- Forte, Juan Manuel (ed.). *Obra selecta de Nicolás Maquiavelo*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria Editorial, 1983.
- Maquiavelo, Nicolás. *Epistolario privado*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- Maquiavelo, Nicolás. *El arte de la guerra*. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- Maquiavelo, Nicolás. *Historia de Florencia*. Madrid: Tecnos, 2009a.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b.
- Meier, Heinrich. *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2017.
- Pocock, J.G.A. *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Ediciones Akal, 2011.
- Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Pocock, J. G. A. "Prophet and Inquisitor: Or, A Church Built Upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"". *Political Theory*, 3, 4 (Nov. 1975: 385-401).
- Sazbón, José. "El desarrollo de la 'Intellectual History' y la problemática histórico-filosófica". *Páginas de Filosofía*, 9 (Dic. 2000: 27-36).
- Schmitt, Carl. *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. México D.F.: Ediciones Coyoacán S. A., 2008.
- Silva Vega, Rafael. "Entre el contextualismo de Skinner y los "perennial problems": una propuesta para interpretar a los clásicos". *Praxis Filosófica Nueva Serie*, 43 (jul.-dic. 2016: 155-183).
- Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Skinner, Quentin,. *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El*

- renacimiento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958.
- Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1964.
- Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Ediciones Guadarrama, S. A., 1970.
- Strauss, Leo. *Persecución y arte de escribir; y otros ensayos de filosofía política*. Valencia, Novatores, 1996.
- Strauss, Leo. "Las tres olas de la modernidad". Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Strauss, Leo. *Derecho natural e historia*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014.
- Tarcov, Nathan y Pangle, Thomas L. "Epílogo. Leo Strauss y la Historia de la Filosofía Política". Comp. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2009: 851-881
- Tarcov, Nathan. "Review Article: Political Thought in Early Modern Europe, II: The Age of Reformation, Quentin Skinner". *The Journal of Modern History*, 54, 1 (Mar., 1982: 56-65).
- Tarcov, Nathan. "Quentin Skinner's method and Machiavelli's Prince". Comp. Tully, James. *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988: 194-203.
- Tarcov, Nathan. "On a Certain Critique of "Straussianism"", *The Review of Politics*, 53, 1 (1991: 3-18).
- Vallespín, Fernando. "Aspectos metodológicos de la Historia de la Teoría Política". Ed. Vallespín, Fernando. *Historia de la teoría política, I*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Viroli, Maurizio. *Republicanism*, Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.